

Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura

León Rozitchner frente a la izquierda

historie e interpretación

Autor: Juan Laxagueborde

juanlaxagueborde@gmail.com

Directora de tesis: Dra. María Pía López

IDAES, Universidad Nacional de San Martín

Quiero regresar a la memoria, a la luz, a la idea única

Francisco Bochatón

INDICE

-AGRADECIMIENTOS/ 4

-NOTA SOBRE EL FORMATO DE CITACIÓN/5

-INTRODUCCIÓN /6

-PRIMERA PARTE/ 24

1. Para un contraanálisis del discurso enemigo / 25
2. ¿Cristianismo de izquierda? / 36
3. Coherentes y peronistas / 42
4. Judaísmo y pasaje / 58
5. Ricardo Piglia / 60
6. Jorge Luis Borges / 64
7. Oscar Masotta / 68

-SEGUNDA PARTE / 76

8. Juan Domingo Perón / 77
9. Simón Rodríguez / 95
10. Las Malvinas / 111
11. La democracia de la derrota / 121
12. Oscar del barco / 127

-CONCLUSIÓN / 142

-BIBLIOGRAFÍA / 152

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a todas las personas que fomentaron los intereses y algunas curiosidades que trato de plasmar en esta tesis. También a quienes con sus conversaciones, su enseñanza, su amor y su apoyo colaboraron para que las intuiciones o ideas cobren alguna que otra forma concreta. En esta lista están todos ellos: María Pía López, Horacio González, Fermín Alvarez Ruiz, Jimena Zeitune, Alfredo Jaramillo, Nicolás Maidana, Sergio Raimondi, Guillermo Korn, Leonardo Eiff, Fernando Alfón, Mara Glozman, Maximiliano Cosentino, Agustina Frontera, Cristian Sucksdorf, Verónica Gago, Viviana Leyden, Juan José Laxagueborde, Juan Bautista Laxagueborde y Natalia Labaké. Seguro me olvido de alguien, pero va a estar siempre.

NOTA SOBRE EL FORMATO DE CITACIÓN

En esta tesis utilizamos, para realizar citas y referencias bibliográficas, la sexta edición de las Normas APA. Ahora bien, las normas APA tienden a privilegiar para el citado de libros y artículos en revistas especializadas o diarios en el texto la fecha de edición con la que se está trabajando al momento de escribir el texto. Sin dudas este modo de citación posee el beneficio de facilitar la localización del texto referenciado en ediciones contemporáneas y usualmente de fácil acceso. Sin embargo va en detrimento del carácter histórico de las producciones textuales. Por este motivo, en esta tesis, se decidió, en los casos en lo que fue necesario, mantener la fecha de publicación original para la primera mención del texto –lo que permite al lector situarse no sólo en el momento socio-histórico de su producción, sino en los debates en los que se inserta- y la fecha de última publicación para las citas textuales –lo que le permite al lector un acceso más rápido al material consultado-. Al final de la tesis, en la sección “Bibliografía”, se indican, para estos casos especiales, ambas fechas de publicación.

INTRODUCCIÓN

I

Quizá no importa tanto la biografía de una persona. Más bien importa el modo en que esa persona se sitúa en su propia vida y la manera en que cuenta la vida de los demás. La manera en que recupera rastros de vida de otros para expresar sus tribulaciones con respecto a la suya y a la de su tiempo. León Rozitchner fue un filósofo siempre en tiempo presente que se hundía en vidas y textos del pasado para ponerlos a decir sobre las condiciones del tiempo contemporáneo. Se encargó de las vidas ajenas más que de la suya para encargarse de la suya. Pero veamos qué pudo decir sobre sí.

Su abuelita leyendo mal la Biblia es el punto de origen de sus mitologías filosóficas. No sabía leer hebreo entonces recitaba las plegarias que conocía de memoria detrás del libro que era también una protección o una excusa, su nieto un día descubrió que lo leía dado vuelta, como una niña. Para León Rozitchner no están en ningún texto sagrado los orígenes, sino en el éter ensoñado de las imágenes de infancia. Imágenes profanas, casi burdas, sobre la religiosidad oral, el cuento, la oración repetida. No es entonces la tradición del libro lo más importante, sino el recuerdo de los libros como ladrillos que contribuían a que las personas sean por sí mismas.

Creció en una familia movediza. Sus padres eran inmigrantes e hijos de los primeros pobladores de las colonias agrícolas de Entre Ríos que Alberto Gerchunoff denominó alguna vez “Gauchos Judíos”. De Entre Ríos su familia se fue para errar como comerciantes por la provincia de Buenos Aires. Él nació en una de las postas de la familia, cuando tenían una mueblería en la ciudad bonaerense de Chivilcoy llamada *La gran fama*, que se fundió bajo la crisis del ‘30. A sus cinco años debieron mudarse a Buenos Aires.

La mayoría de sus recuerdos de infancia eran porteños y humildes, como una tarde que acompañó a su padre a vender aceite suelto en sulky, por las calles de tierra del barrio de La Paternal. Una cosa le quedó grabada: “cuando regresábamos y se hacía de noche, entonces el rompía el culo de una botella y metía en el cuello una vela encendida que servía de farol para que no nos atropellaran, mientras regresábamos al paso cansino del caballo” (2015a: 22). Con los olores, la oscuridad y las luces de la escena Rozitchner

expresa al pasar algo de su sensibilidad fenomenológica, de su arrojó a la materialidad de la memoria y a la historia contada con lo ordinario vivido.

De su infancia surgen varias imágenes alrededor de la búsqueda de un destino material de la familia y de la persecución de una vida pedestre, pero vivible entre la sangría del mundo de los años treinta y cuarenta. Nada de comercio hay en su pensamiento pero sí mucho de bricolage, una mezcla de sensación, materialidad dura de la ciudad, lengua popular, poesía y expectativa de una razón mentirosa arrasada por lo ensoñado del pensamiento verdadero. Cuando tuvo que contar su historia de vida, recordó escenas labores o domésticas que lo marcaron, siempre entre las peripecias de su pobreza, que valoraba.

Alguna vez, en primer grado, dijo que pensar era que se te hinchara la cabeza. La celebración de la maestra ante la frase lo hizo sentirse “autorizado a decir todo lo que se me pasa por la cabeza” (2015a: 30).

Estuvo ocho años para hacer la secundaria porque lo dejaban libre o lo echaban. Tenía aires de orador, pero no le interesaba la institución como tal. Prefería conversar con su amigo zapatero, inmigrante italiano. En su adolescencia, varias veces que se angustiaba, caminaba hasta el río. Nada más y nada menos.

Nunca se sintió judío sino por las marcas más reales de la vida casera, las melodías de algunas canciones, la fonética de los rezos de su abuela, el idilio de su madre con los recuerdos de su padre muerto joven, las narraciones sobre los escapados y algunos vituperios adolescentes que sufría y que venían del clima antisemita del cuarenta.

En 1945 intentó estudiar medicina y filosofía en la UBA, pero al poco tiempo se fue a vivir a Paris, donde aprendió en seis meses el idioma y pudo ingresar a la Sorbona para ahí sí, finalmente, estudiar la licenciatura en Filosofía. Se fue en barco, vivió en una boardilla en el edificio donde había vivido Rilke. Vivió también en la casa de los estudiantes argentinos en Paris y de la que fue echado por aliarse con “los revoltosos”, pero también por su claro antiperonismo (vale agregar también que en su adolescencia había militado un tiempo en el Partido Socialista). Allí tomó clases y se relacionó en clave discipular con los grandes filósofos de la posguerra: Lévi-Strauss, Jean Wahl, Lucien

Goldmann... y nos dice algo curioso: “hasta pude verlo a Bataille” (2015a: 52). Como si con eso alcanzara para donar la fuerza de su filosofía erótico/mística. Cuando volvió fundó la revista *Contorno*, que reinventó el pensamiento crítico argentino; nunca más dejó de pensar al país con todo el cuerpo en el sentimiento:

Uno nunca terminó de tragarse el cuento de ser argentino, completamente argentino. Yo creo que he tenido que argentinizarme, volver a adoptarme, a ser argentino en un momento en que comprendí que el origen estaba por todas partes, aun cuando uno trate de ir a buscar el origen donde habían nacido los padres, que era Europa. Volví a ser argentino con mis compañeros de la revista *Contorno*. (2004: 134)

La tesis la escribe en Buenos Aires, en un cuartito de la fábrica de elásticos para colchones de su padre, entre el ruido y el trabajo. Ya en los años sesenta da clases en la UBA, en la carrera de Psicología y por unos años vive en Cuba donde da clases de ética; analizaremos el producto de estas clases en la primera parte de la tesis. Luego de la intervención de Onganía se recluye en cursos particulares que dicta en su casa, con cientos de alumnos asistentes: de Tomás Abraham a Cristina Banegas. Pocos días antes del golpe se exilia en Venezuela. En 1985 vuelve a Buenos Aires para ser profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de lo que sería quizá un resumen de toda su filosofía, la materia “La construcción histórica de la subjetividad moderna”.

Escribió una decena de libros, siempre estructurados por el método comprensivo y combatiente: comprender la lógica ideológica del enemigo y derivar de ahí el fármaco, que significa veneno y cura. Tuvo como contrincantes a pesos pesados: Hegel, Max Scheller, Perón y San Agustín, por nombrar algunos, pero en cada uno encontró algo de su propia dubitación. Eso lo convirtió en un filósofo de la purga propia, un crítico en primera fila de su propia vida. Para empezar estaba él preguntándose desde una época lo que era y cómo era el contexto en donde era. Su filosofía tenía entonces también algo de cósmica, la dialéctica permanente de la carne y el tiempo.

Murió en esta ciudad en el año 2011.

II

Esta tesis empieza por una pregunta que surge así: en febrero de 1987 Emilio de Ípola publicó en la revista *Punto de Vista* un ensayo que es la primera piedra que justifica esta tesis. El texto se titula “León Rozitchner: la especulación filosófica como política sustituta”. En él De Ípola despliega una serie de reflexiones que leeremos para llegar al núcleo de su cuestionamiento, que es a la vez el empujón para preguntarnos (y tratar de respondernos) sobre León Rozitchner.

De Ípola escribe desde el vituperio y sabe que Rozitchner es un polemista constante. Aunque da en la tecla con la actitud crítica de Rozitchner, con su intención de poner siempre a la experiencia y al sentimiento de sí como índice de cualquier reflexión:

Sería imposible aislar aspectos parciales y estudiarlos separadamente sin deformar la realidad. La totalidad de lo que se trata en la óptica de Rozitchner involucra no solo el objeto a conocer sino también a la subjetividad cognoscente (y no solo a esa subjetividad en tanto únicamente cognoscente, a la manera del sujeto trascendental del racionalismo clásico, sino una subjetividad marcada en su conocer mismo por deseos, odios, afectos, experiencias). (1989: 118)

Digamos que es conciente de lo polémico del texto. Pero el texto, veremos, no tendrá respuesta mayor. Pocas discusiones suscitaron los textos de Rozitchner a lo largo de toda su trayectoria, generalmente fue al revés. Él se encargaba de contestar a otros textos. Esta tesis se estructura, justamente, en ese vaivén polémico de León Rozitchner. Esta tesis trata de colarse en la polémica inexistente. Desde el primer párrafo De Ípola ya está diciendo que es un “filósofo marxista mínimamente creativo” (1989: 111), pero al que habría que leer y con el que habría que discutir. De Ípola parte de *Perón: entre la sangre y el tiempo*, libro que Rozitchner había escrito en 1979 en el exilio venezolano. Más adelante analizaremos ese libro.

De Ípola dice que su escritura siempre se trata de una demolición del adversario. La escritura como guerra, no como intercambio retórico-político. Tiene vocación “fiscalizadora” pero no delimita los puntos ciegos de la política. No es un pensamiento sistemático pero tampoco una serie de desconexiones. ¿Qué es entonces? La invención de

un interlocutor. Toda su filosofía es el dispositivo que se activa si hay un interlocutor. ¿Cuál? “una entidad denominada genéricamente ‘la izquierda’” (1989: 113).

De esto último partimos. Es que De Ípola parece fastidiarse y querer preguntarle a León Rozitchner *¿Qué es entonces para vos “la izquierda”?*. Esta tesis parte de la afirmación de De Ípola y una primera inquietud es que si el interlocutor de Rozitchner es siempre “la izquierda” –más allá de las definiciones que después encontremos claras o no- Rozitchner se propone como otra cosa, o al menos un matiz, una otredad, de ese interlocutor. Rozitchner no es “la izquierda” porque “la izquierda” es su interlocutor. Trataremos de responder qué es entonces ser de izquierda para él.

También afirma De Ípola que el discurso de Rozitchner a menudo “carece de referente en la realidad o, dicho de otra manera más brutal, de estrictamente no estar hablando de nada” (1989: 114). Esa no definición de lo que la izquierda sería probablemente ayude a preguntarnos otra cosa: ¿No es toda la trayectoria de LR el ciclo complicado desde el cual encontrar en sí y para sí una definición de lo que la izquierda es? ¿No es justamente la filosofía la que *tiene* que poner en palabras las sensaciones del cuerpo? Rozitchner *no puede* dar una definición de la izquierda porque la izquierda tendría que lograr igualar la sensación a un nuevo lenguaje, a una nueva praxis que la defina de manera coherente. Definir la izquierda tal cual las palabras (la subjetividad) de la vida dañada de Occidente no sería otra cosa que definirla mal. Sería una definición de derecha de la izquierda.

Una tercera hipótesis que habilita el artículo es pensar si hay o no una “solución” o una praxis que diagnostique y cure los males del sujeto occidental. La de Rozitchner es entonces una filosofía de la decepción. O mejor: una filosofía al borde de las soluciones y en el límite de la locura. *No hay formula*, dice Rozitchner en “La izquierda sin sujeto” y De Ípola lo resalta. Su crítica es reiterada en los historia de los debates argentinos que confrontan crítica con realidad o posibilismo. Todo pensamiento crítico se situaría en un lugar aporético porque no propondría. Digamos que defendemos aquí que la posibilidad de lo que De Ípola llama “poner en obra” la relación entre izquierda y sujeto, es lo que vuelve fascinante a la filosofía de León Rozitchner. Una vida que se justifica en la búsqueda del lugar donde se encuentre la manera de liberarse sin la jactancia de liberar a los demás,

que en todo caso esto suceda de manera consecuente. Ese momento idílico, mítico, el de una verdad encontrada a la vez en uno, en los demás y en las cosas. Ya veremos esto a lo largo de la tesis. Se deriva de esto una nueva pregunta: ¿No es el sujeto la relación de la izquierda como actitud con el mundo? Si hay sujeto, a la manera del sujeto *coherente* que estudia León Rozitchner, hay izquierda vuelta cuerpo en uno. Mientras tanto lo que llamamos sujeto, tal como el mundo se estructura con sus mitos occidentales y cristianos, es una manera de llamar a la alienación.

Hacia el final del ensayo, De Ípola defiende “la seguridad de cualquier ontología” (1989: 122) ante la “errancia empírica” (1989: 122) de Rozitchner. Es la discusión, la de la errancia, la disputa por el *lugar* de la verdad, su origen, cuestión a la que León Rozitchner le dará cada vez más espacio a lo largo de sus indagaciones. El núcleo de la disidencia es entonces que Rozitchner apunta contra la verdad para instituir la como no verdad, como falsa conciencia. Una verdad que Rozitchner, decimos, *no puede decir*. O *trata de decir*. La objeción se ciñe sobre la supuesta intolerancia de Rozitchner y su escritura como guerra por otros medios. Es en definitiva la opción por la verdad como lucha a muerte o como debate sin destrucción. Esto último dicho desde una situación socialdemócrata, la del alfonsinismo que De Ípola defendía, contra lo que hace Rozitchner, que no tiene nombre. Esta tesis se escribe para acercarse a su definición. Una verdad que no se sabe, o que se sabe herida.

Para De Ípola, Rozitchner insiste en demostrar y argumentar que nada de lo que parece *es*, como si fuera una mirada francotiradora omnipotente. Pero hay más, esas críticas generalmente son a las así llamadas izquierdas, donde “fuerza reduccionismos sin fundamento” (1989: 115). Y lo que más le molesta es que con tantas críticas a lo que significa la izquierda, no pueda realmente proponer o defenderse dentro de una izquierda “puesta en obra” (1989: 115).

Cinco años después Rozitchner alude brevemente al texto de su amigo De Ípola, para decir que está escrito desde “el triunfalismo radical” (1993: 16), para decir que hay algo de la amistad y de los afectos que le impide contestar, pero para decir también que el de De Ípola es un pensamiento de época, un pensamiento de la democracia del terror (esto último

lo analizaremos la segunda parte de la tesis). Dos años después, en esa misma revista, De Ípola dice de su propio texto: “incurro en una suerte de cierre ideológico y lógico, que efectivamente hace muy difícil que alguien pueda contestarlo” (1994: 24).

Sin que León Rozitchner haya contestado nunca, en 2001 De Ípola vuelve sobre sus pasos y en la revista *Lote* dedica un ensayo distinto al que llama “Mi amigo León” (“una vieja y terca amistad” (2001: 13), dice), para adjudicarle al propio Rozitchner muchas de las bases de su propio pensamiento:

Fue León quien formuló y elaboró las categorías en base a las cuales reconstituir la figura de esa dualidad insoslayable –inherente a nuestra condición histórica y quizás a nuestra condición humana- entre un (*polemos*) que prolonga, profundiza o aniquila la política y una política que difiere (de), resuelve o disimula la guerra. (2001: 17)

III

Como complemento a la importancia de lo que De Ípola desarrolla, vamos a tomar para ingresar a la tesis algunas expresiones de dos grandes ensayistas e intelectuales argentinos. Nociones desafiantes y preguntas raras, se pueden derivar de algunas cosas que dijeron y escribieron más de una vez Ricardo Piglia y Horacio González, que no casualmente pertenecen a lo que podemos llamar “la camada” de los nacidos en los años cuarenta, unos años después que De Ípola. A lo largo de este trabajo sus voces volverán a aparecer en primer plano.

Son centrales dos cuestiones que expresa Piglia. La primera es esta intervención en una mesa redonda en la que, entre otros, estaba presente el propio Rozitchner. Es una conversación entre intelectuales de izquierda de la época organizada por la revista de crítica política y cultural *Nuevos Aires*, dirigida por Vicente Batista y Mario Goloboff, en 1972. Tomaremos varios fragmentos del debate en el capítulo correspondiente, pero la cuestión central está en esta intervención que encomiamos. Al propio Rozitchner es a quien dirige sus dichos: “¿Vos qué propones para ligarte como intelectual? Esa es la pregunta que estuve haciendo toda la discusión. ¿Qué propuestas tenés aparte de la crítica?” (1971: 59).

La segunda es esta anécdota que voy a transcribir, que Piglia fecha un sábado de mayo de 1968:

En Cuba durante una larga y conversada caminata con León Rozitchner por el malecón de La Habana, León se detiene y me pregunta ¿Pero vos vivirías acá? Su filosofía se funda en la postulación de un acuerdo entre los modos de pensar y las formas de vida. Llama a eso poner el cuerpo. Yo recordé los desafíos habituales en la poesía gauchesca, lo que digo con el pico lo defiende con el cuerpo. (2016: 31)

Lo que me parece importante de la anécdota de Piglia es que parece entender, al traer a colación esa pregunta crucial, a León Rozitchner como un filósofo del ánimo. De un ánimo que entra por la comodidad, por el goce del cuerpo y de la permanencia, cuando resalta la relación entre pensamiento y forma de vida. Pero me interesa ir un poco más allá. Se podría imaginar que el tono de la pregunta es irónico basándonos en el “pero”. La conjetura sería que Rozitchner no viviría ahí. O por lo menos lo dudaría. Ya había vivido un año, a principios de la revolución, pero ahora era otra cosa: vivir significaba habitar ya no como profesor invitado. Vivir significaba convivir con el ambiente, el territorio, el mar, el calor, los dialectos, las culturas y todo lo que diferencia a La Habana de Buenos Aires. Es que en esta escena veo la paradoja de la filosofía de Rozitchner. Aún en el ámbito donde los procesos revolucionarios por él defendidos triunfan, hay algo de su cuerpo que no logra establecerse. Es esa pregunta por el *vivir acá* la pregunta por si la verdad no está *definitivamente* en las sensaciones y en el lugar donde nos establezcamos como originarios, aún en clave mítica. Hay que poner en dudas nuestra verdad posible cuando el cuerpo la rechaza. Rozitchner no pudo nunca dejar de pensar que los afectos (y la ciudad, el territorio, lo son, porque son también memoria y tiempo encarnados) son parte del pensamiento y que algo del incordio corporal indica una verdad que una vez que aparece hace lo suyo: da a conocer lo que somos y lo que queremos ser.

Las de González son definiciones integrales sobre la filosofía de León Rozitchner, cuando no respuestas a un recuerdo que se encorvan entre sí formando la misma malla para decir que el tema de Rozitchner era el profundo error de las izquierdas, “un error inscripto en una lengua que no surge de un interior anímico que haya hecho el autoconocimiento de sus posibilidades” (2011: 9). La personalidad es mentira y más la de izquierda, entonces.

Lo que dice Horacio González en la crítica al *Perón* que leeremos en la tesis, guarda mucho de estas ideas sobre la izquierda como algo que no puede ser sino imperfecto:

Él era de izquierda pero había algo que le impedía ser enteramente de izquierda, que era pensar que la subjetividad no es el lugar donde alegremente conozco todo lo que pasa, sino que es un lugar oscuro, donde están mis cálculos irrealizados, mis símbolos desechos. (2015, 2 de agosto)

Finalmente, todas estas percepciones se integran en la relación conversada entre texto y redención, entre comprensión y combate. González va a decir que la tarea del hombre de izquierda en León Rozitchner, es

Descubrir en su propia imaginación lo que le falta (...) Cuando muchas veces dice ‘entendámonos’ dice que lo que quiere decir debe ocurrir en la revolución del propio texto ¹(...) Si hay que desmigajar la estructura burguesa que portamos, ese es un ejercicio de autoanálisis casi de eremita. (2014b: 12-13)

Esta nociones de González son imprescindibles, porque atrapan un problema primordial en los debates de Rozitchner: la certeza de que la solución está en un espacio y un tiempo insalvable de todo lo demás: el cuerpo y las ganas, dos imágenes recurrentes en su escritura, en las que nos vamos a detener en varios pasajes.

De sus reflexiones tomamos también la idea de lo biográfico como condición, en Rozitchner:

La tarea del principio de individuación era un reconocimiento de las necesidades de un colectivo social, que contenía la forma amarga de un impedimento –el ninguneo- a tal reconocimiento. Su obra la escribió en alerta sobre esa circunstancia, con su propia lengua y desde su propia biografía. (2012: 47)

Esta lectura habilita otra, la de leerlo como un sujeto que *responde* a un rechazo: por judío, por marxista, por gozoso, por loco, por peleador. Toda la filosofía estaría vinculada a la vida, pero la vida no sería otra cosa que los índices de la historia, de la realidad, marcados a fuego en el cuerpo: “León Rozitchner persiguió el mito a través de la experiencia vivida,

¹ Esto se asemeja a la idea de Diego Sztulwark (junto a Cristian Sucksdorf responsable de haber organizado las obras completas de LR y difusor entusiasta de su vida y obra) quien en su intervención en las jornadas homenaje que se realizaron en la Biblioteca Nacional en agosto de 2014, dijo que la suya es una escritura que requiere de una lectura vital, “De un cuerpo a cuerpo que supone un esfuerzo y un desgaste. De allí su idea del lector como alguien que se dedica a resucitar ideas, como decía Simón Rodríguez” (2014: 201).

la empiria de la carne deseante contra la obturación sensual que provocaba la leyenda cristiana” (2014: 316).

IV

La “filosofía argentina” es un sintagma en discusión, pues no puede encontrarle la vuelta a producir un sistema incisivo en las discusiones occidentales, pero en esa discusión es donde existe. Podríamos armar una línea de debates que darían como resultado la existencia del país como problema y que tendría como protagonistas a Carlos Astrada, Rodolfo Kusch, Alejandro Korn, Ricardo Rojas, Carlos Correas y tantos otros. La cuestión nacional en relación a la filosofía está pensada desde el vamos por Juan Bautista Alberdi, en “Fragmento preliminar para el estudio del derecho” (1837), donde dice que “es preciso pues conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad” (1996: 66), pensando que la conciencia “propia” es siempre el principio de los lazos colectivos y soberanos. Silvia Schwarzböck, ya en este siglo, se ha encargado de problematizar esto en un sugestivo ensayo llamado “La no herencia” (2014), estableciendo que no hay filosofía argentina porque no hay un sistema autónomo de conceptos que se exponga a otro y lo enfrente, lo que hay es “ensayismo”, pensamiento argentino.

No estamos en condiciones de definir si León Rozitchner es un filósofo argentino. Dejamos las preguntas abiertas y la cuestión a derivarse de la tesis. Para Cristian Sucksdorf, las relatividades histórico-territoriales en las que el sujeto de su filosofía *es* siendo, “son lo que llamamos Argentina y de un modo más amplio, América Latina” (2015: 43). Es la idea borgeana que subyace, todo lo argentino es lo hecho desde un *acá* común. Nos amparamos en las mismas preguntas que se hace Gabriel D’Torio, aunque para él Rozitchner es un “filósofo argentino de primer orden”:

¿Es el hecho de haber enfrentado a la Esfinge-Perón, de haber propuesto, entre otras cosas, una teoría psíquico-política sobre la vida nacional? ¿O más bien, el hecho de haber esbozado una metafísica materialista, una teoría del sujeto y una filosofía de la emancipación que dialoga² críticamente con las más importantes filosofías de Occidente? (2015: 41)

² En esta pregunta parece haber un eco borgeano, como en Sucksdorf, del Borges de “El escritor argentino y la tradición”. Así como en la pregunta anterior había un eco alberdiano por la idea de que no hay nación sin una filosofía que la ampare.

Estamos seguros de que es filósofo, argentino y que se ha encargado de hilar su obra proveyendo reflexiones profundas en cada momento álgido de la segunda mitad del siglo XX. Su filosofía parece recurrente pero infinita, y también extremadamente fenomenológica: ¿A dónde va el sujeto con la lengua y el inconsciente que hereda de años y años de sometimiento?

V

El método para esta tesis es el ensayo. No hay duda, creemos, de que León Rozitchner es un ensayista con todo lo que requiere el ensayo: contar “junto lo que junto se presenta” (2003: 27), como dijo alguna vez Theodor W. Adorno. Que también dijo que el ensayo hace vivir “la segunda naturaleza como primera” (2003: 30), en un vínculo con el vitalismo de León Rozitchner que veremos cuando leamos su *Simón Rodríguez*, acerca de lo que viene después del encuentro con el terror fundante del origen no verdadero de la subjetividad. Hasta dijo que el ensayo hace ingresar el juego (la intuición) al conocimiento, que sin el ensayo “la verdad ya no sería más que tautología” (2003: 30).

La tradición ensayística de nuestro país es extensa y Rozitchner tiene un lugar destacado en el sector de los polemistas, junto a Sarmiento, Lugones, Martínez Estrada y David Viñas. Ese método polémico, *combatir para comprender*, una de sus frases repetidísimas, tiene una particularidad en su obra, pues ingresa al alma de los textos para entenderlos *desde ahí*. Lee a fondo la escritura del adversario, sin necesitar más que eso para destrabar sus falacias o sus ambigüedades o su ideología atrapada. Esa búsqueda, esa escritura ensayística y polémica a la vez, esa manera de investigar la escritura de los demás para saber de sí, está cargada de deseo y de intuición³: “saber y deseo se convierten en una fórmula inseparable de una gramática de guerra” (2015: 134). Es aquí donde Verónica Gago acepta, a la manera inversa, porque valora, la hipótesis de Emilio De Ípola.

Mucho de lo que haga en esta tesis estará influenciado por este método de comprensión y lectura al dedillo, su método. Propongo que leamos a León Rozitchner a fondo, en busca

³ Tomamos esta idea del texto de Verónica Gago que citamos inmediatamente.

de las cifras sobre sus críticas a la izquierda y sus saberes anímicos en sus propios textos, entrometiéndonos en ellos como quien ingresa a un territorio desconocido y va comprendiendo la lengua para comprender lo que aparece. Este es una metodología recurrente en toda la obra de Rozitchner. Aquí me voy a detener en sus textos “polémicos”, aquellos que buscan intervenir de manera directa en los debates coyunturales, sobre hechos políticos candentes. Es importante, por eso, dejar claro que no estudiaremos los tres grandes textos teóricos de León Rozitchner. No porque no fueran polémicos sino porque tuvieron procesos de escritura e investigación distintos a los que analizamos. Son sus textos más sistemáticamente filosóficos, sus tres obras principales y más extensas: *Persona y Comunidad* (1962), *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) y *La cosa y la cruz* (1997).

Los textos son siempre respuestas, el segundo momento de una conversación que parte de las ganas. Expresan problemas que Rozitchner inventa cuando responde, porque habilita en la discusión una lucidez comprensiva muy personal, cuando no de un solo representante: él mismo. Ese pensamiento difícil de situar, ese ánimo de exceso filosófico que cuestiona con una prosa acuarelada posiciones en bloque, tiene que enfrentar para comprender y en el mismo movimiento rechazar. Las dos consecuencias se corresponden. Es la praxis, viva y tirante en el teatro de la cultura. Sus primeras incursiones en el escenario polémico y público se dan desde la revista *Contorno* (1954-1958), espacio donde empieza a desplegar un interés tenso entre política y reflexividad. A lo largo de su vida la mayoría de los libros van a estar generados bajo un fundamento tan especulativo y conceptual como combativo y coyuntural. La revolución cubana, en 1959, lo lleva a encontrar los problemas latinoamericanos y a optar, probablemente por primera y única vez, por una organización política concreta, con mandos, cuadros, doctrina y esperanzas. Ni el peronismo, ni el frondicismo, ni la resistencia peronista, ni la JP con su ilusión setentista armada o no, ni el nacionalismo malvinero de 1982, ni el alfonsinismo, ni el menemismo, ni la Alianza le interesaron. O sí: pero como esquemas contra los cuales pensar. Cada época, para León Rozitchner, desplegaba sus índices de terror y servidumbre. Él no tenía más que afinar el lápiz y lanzar sus advertencias a través de libros: la mayoría

de esos momentos tienen el libro o artículo rozitchnereano que los desafía y de los que vamos a abreviar para esta tesis.

En la última etapa de su vida el kirchnerismo le pareció un proceso ambiguo. Interesado en la figura de “Judas” del peronismo⁴ de Néstor Kirchner, y cierta femineidad libre de su esposa Cristina Fernández⁵, a la vez no se integraba del todo a las columnas optimistas que atestaron plazas, reuniones o medios de comunicación estos últimos años. Los autores y temas que lo obsesionaron toda su vida son pocos pero densos: la alienación, la burguesía, la lengua materna, el catolicismo, la subjetividad, el capitalismo, todo atildado por el gran dilema sobre qué es ser de Izquierda.

La perspectiva teórica de la tesis se centrará en los libros de Rozitchner, pero a la vez integrará al análisis textos no explícitos en su obra, de Ezequiel Martínez Estrada, Hanna Arendt, Georges Bataille, Michel Foucault, T.W. Adorno, Mijaíl Bajtín y varios de los nombres con los que Rozitchner debatió y trabajó toda su vida.

El ensayo interpretativo será nuestro método de investigación. Sabemos, requiere de tanta pericia como la etnografía o el cálculo estadístico (Lopez, 2007). Y utiliza herramientas, manipula datos, experimenta con los cruces temáticos, abre grietas en lo conocido. En relación al tema de hacer un ensayo y no “Sociología de los intelectuales” o “Historia de las ideas”, me parece que estos últimos tienen cierta prevalencia historicista –sociológica, claro- de abordar a los autores no desde sus ideas, sus reflexiones o su intervención pública/intelectual, sino que lo hacen tratando de “entender” el contexto histórico/social que posibilita esa voz. Es recurrente la idea de justificar ciertas posturas por los núcleos culturales/políticos de los autores, como si todo proviniese de estructuras más grandes que las propias ideas que las condicionan. Hay algo de interpretar todo por el lado de las redes de pertenencia y los “campos” que creemos que no colabora con lo que pretendemos.

⁴ Cf. Gago, V. (2009, 5 de octubre). Entrevista a León Rozitchner: “Kirchner debía haber creado una gran fuerza popular que lo apoyara”. *Página 12*.

Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-132930-2009-10-05.html>

⁵ Cf. Rozitchner, L. (2010, 10 de noviembre) “Un nuevo modelo de pareja política”. *Página 12*. 10 de noviembre de 2010. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/156626-50240-2010-11-10.html>

Lo que me propongo es una lectura *inmanente* de los textos de León Rozitchner, abreviar en sus formas de interpretar a los demás para interpretarlo a través de ellas. Un diálogo con nuestro objeto de estudio a la vez que una indagación sobre sus constantes y sus variaciones. Además, me interesa también leerlo “poéticamente”, interpretar su escritura y sus dichos como cifras que develan en el lector pensamientos escamoteados: “la palabra poética hace lengua viva de la lengua materna negada –esto es, esa continuidad escamoteada, esa unidad elidida por la abstracción- un decir posible y presente” (2015: 249). Es un doble giro, porque me propongo leer lo poético en León Rozitchner e intentar conversar con esa impronta desde la tesis. Todas estas formas son a la vez un método, una manera de leer y escribir. El proyecto es hacer un repaso cronológico interpretando en profundidad algunos de los textos de Rozitchner. Pensar cómo produjo conceptualmente ideas respondiendo a problemas de cada época específica. Pero esas ideas no se pierden con cada época sino que van formando un linaje filosófico propio, singular, que sobrevive y sigue siendo conmovedor de leer en estos días.

VI

Como hipótesis: la obra filosófica de León Rozitchner está estructurada por una constante disposición a cuestionar el accionar de las así llamadas “izquierdas”. La crítica se centra en términos de la violencia, el idealismo, el sacrificio y el heroísmo político tal como se ha efectuado en la historia revolucionaria de la modernidad argentina. Dadas estas premisas, se podría estar hablando de una filosofía política de izquierda pero que vive una metamorfosis a medida que se enfrenta con la izquierda digamos “oficial” o “de época”. En este plan se va transformando en una filosofía del ánimo, esto es una filosofía atenta a las ganas y a la celebración de la vida, entendida como eso que el origen olvidado logra obturar. El ánimo se repite en Rozitchner como espacio donde puede reinventarse el sujeto, como territorio de carne y tiempo, como lugar para empezar a combatir y como lo que puede vivir, porque lo que se anima es lo que cobra vida. Piensa todo esto porque discute lo que pasa en la vida colectiva. Discutir es, para León Rozitchner, una manera de autocomprensión de que hay *otra* manera de ser de izquierda, en algún punto singular y no instrumental.

Tenemos muchas preguntas, pero digamos que hay tres preguntas centrales. La tesis se justifica para contribuir a su debate más que a una respuesta transparente. El desarrollo de la tesis las tiene como destino, omnipresentes, como si dijéramos una atmósfera para conocer: ¿Qué es ser de izquierda para León Rozitchner? ¿Qué es hacer la revolución de una manera libre, subjetivamente coherente? ¿Hay propuestas, una praxis a seguir?

En esta tesis, a partir de estas cuestiones, trataremos de pensar e interpretar la vida y la obra de este filósofo argentino, haciendo foco en sus distintos debates y polémicas con sectores de la izquierda política y cultural. Si se quiere, lo que se busca es poder pensar las hipótesis estructurales de León Rozitchner no como una filosofía materialista más, no como el resultado de las diferentes coyunturas y las relaciones que la intelectualidad de izquierda mantenía con ellas. No, lo que trataremos de pensar es qué singularidad genérica e ideológica tiene la obra de Rozitchner. El objeto de estudio para este propósito serán algunos de sus libros, artículos o intervenciones públicas entre 1962 y 2010. La tesis consistirá en una introducción al problema de la izquierda en su obra, dos partes que nos sirvan para leer, clasificar y ordenar los debates en los que participa y una conclusión seguramente abierta, parcial.

VII

Este sería el esquema a seguir, un sumario comentado.

Capítulo I. 1962/1976. En esta sección la pregunta organizadora es de qué modo se vinculan y repelen dos procesos políticos teniendo como eje la filosofía de Rozitchner. Cómo ese dilema hace chispas cuando pensamos el par peronismo y socialismo. De la revolución cubana como emblema generacional y continental a la génesis, apogeo y decadencia de la guerrilla argentina. El camino se abre con un libro acorde al momento “primaveral” de la revolución cubana, que Rozitchner escribe allí, como es *Moral burguesa y revolución* y se cierra con su exilio en 1976. De un viaje afirmativo, a un país expulsando a sus ciudadanos mediante el terror. En el medio esté quizá el texto más importante para pensar toda esta época: es “La izquierda sin sujeto” (1966), discusión que la trasciende y que nos va a servir de guía durante toda la tesis. Finalmente, pensaremos su obra en relación a tres figuras: Ricardo Piglia, Jorge Luis Borges y Oscar Masotta.

SEGUNDA PARTE. 1976/2010. Lo que hila este capítulo es la interrogación por la, así llamada por nuestro autor, “derrota” de las izquierdas en la Argentina y las ilusiones de un importante sector de esas izquierdas, incapaces de reconocerla. Comienza con quizá el más polémico de los libros de Rozitchner, *Perón, entre la sangre y el tiempo* (1979) y se estructura en función de dos textos incisivos, como son el que escribe en medio de la guerra de Malvinas para discutir con el grupo de intelectuales afincados en México que la apoyaban (1982) y al volver del exilio “El espejo tan temido” (1986). Incluye esta parte de la tesis algunas intervenciones posteriores a 1989, por lo cual los debates con respecto a la crisis de la izquierda se vuelven ya no solo nacionales. Finalmente, el debate adquiere de nuevo contornos precisos bajo el contexto de la crisis político social de 2001 y sus post. Las querellas abiertas a partir del reinicio de los juicios contra los responsables de la última dictadura militar, de la bajada del cuadro de Videla por parte del ex presidente Néstor Kirchner y de la carta de opinión de Oscar del Barco en torno a la responsabilidad guerrillera en los setenta. Estos debates se plasman en la compilación de artículos *Acerca de la derrota y los vencidos* (2011).

VIII

Para cerrar me gustaría decir que mi interés estará centrado, particularmente, en cuatro cuestiones. Establecer una trayectoria biográfica de León Rozitchner teniendo en cuenta la relación entre su obra, su vida y las particularidades de cada intervención según el momento. Leer cronológicamente los sucesivos estadios de su pensamiento, rastreando los debates sociales e intelectuales en los que fue interviniendo y la situación de las izquierdas políticas e intelectuales en cada momento. Describir las alusiones a la violencia y el sacrificio político, a partir de una lectura exhaustiva de sus producciones seleccionadas. Finalmente, integrar y hacer discutir autores y textos para producir, mediante la tensión crítica, hipótesis de análisis para contribuir a la discusión sobre su obra.

PRIMERA PARTE

1. A favor: para un contraanálisis del discurso enemigo

La revolución cubana había tomado el poder del Estado y de la organización territorial de la economía el 1 de enero de 1959 tras varios años de idas y vueltas, encarcelamientos, conspiraciones y voluntad sacrificial. La época rebosaba de optimismo en torno a un "tercermundismo" en el centro de la escena política. El mismo Jean Paul Sartre había visitado la isla en 1960 junto a su pareja Simone de Beauvoir y había plasmado todo su vitalismo castrista en el célebre "Huracán sobre el azúcar" (1960), mezcla de historia social cubana con registro metódico de las primeras reestructuraciones del régimen comunista que trataba de deshacerse del karma del azúcar y diversificar no sólo las fuerzas productivas, sino también el temperamento popular y las vinculaciones nacionales de sus habitantes. En ese texto, Sartre inquiere sobre el problema de la tierra y su repartición como una de las claves socialistas y a la vez indaga en el modo insurgente y particular que la revolución fue dialectizando con el pueblo para llegar a gobernar de un modo inédito; es una fuente indispensable para nuestra hipótesis de trabajo, su lectura complementa muchas. Es el texto de la victoria, como lo eran las intervenciones del mismísimo Ezequiel Martínez Estrada, quien poco afecto a los entusiasmos y en el final de su vida de agitador de los males endémicos de la humanidad - o por lo menos de la Argentina- había puesto cuerpo y alma en favor del régimen. Además, poco antes de morir -ya quizá menos entusiasmado con las libertades que proponía la revolución- compiló sus vindicaciones en el corpus de *En cuba y al servicio de la revolución* (1963). Claudia Gilman se toma el trabajo de pensar qué forma una época y cómo una generación se integra a una época en *Entre la pluma y el fusil* (2003), a David Viñas diciendo:

En resumen, fueron años de 'calentura histórica', una época cuyo rasgo fundamental era la aparición en la historia de una nueva voluntad revolucionaria que movía a los hombres hacia el socialismo. (2003: 43)

El clima de fiesta tuvo su primera mancha unos días antes de que salga de imprenta la oda de Sartre, con los acontecimientos de Playa Girón, en abril de 1961, que alertaban sobre el subsuelo caldeado que enfrentaría de ahí en más el gobierno cubano, compuesto de compatriotas odiosos de la revolución y partidarios de formas de vida más asociadas al intervencionismo norteamericano, que a la vuelta de tuerca ética que proponía el tiempo cubano. El libro que analizaremos es, justamente, un trabajo sobre las causas y las consecuencias de aquel intento contrarrevolucionario. Lo escribió León Rozitchner y se llama *Moral burguesa y revolución*. La primera edición es de 1963, se reeditó varias veces y fue traducido al italiano.

En *Moral burguesa y revolución* Rozitchner tiene claro el contexto y la procedencia de la discusión. Lo que trata de imaginar es de qué manera efectiva se puede intervenir en un contexto en el que está a favor. Cuando decimos a favor es algo inédito. Es Rozitchner defendiendo una causa, un sistema de vida, un territorio y una sensibilidad en su apogeo. Escribe este libro para empezar a escribir reflejos de lo que implica *vivir* en un continente que tiene un país en el que se vive bajo el socialismo y los asedios que vienen con él. Como las palabras son parte del cuerpo es necesario investigar y pensar de qué sustrato material es que proceden. El libro es un estudio exhaustivo, por parte de Rozitchner y sus alumnos de la materia Ética de la Universidad de la Habana, de los testimonios de los invasores a Playa Girón, que habían sido desgrabados, editados y compilados por el propio gobierno. Es un libro de análisis del discurso del enemigo. Utiliza como método el propio pensamiento filosófico puesto a decir lo que *está pasando*. Una discusión no con un sistema filosófico, no con un autor, no con una época, sino con un sector social entero. En el libro se produce “un cruce entre la filosofía y la cruda veracidad de lo real” (Eiff, 2011: 135), se verifica “la derrota de una clase dominante y su correspondiente descomposición como tal” (Rozitchner, 2012: 16), una suerte de examen de los restos de una lengua tan disipada como amenazante, pero para reflexionar sobre la propia inverosimilitud humana de los testimonios. Rozitchner produce este ensayo unos meses después de haber salido su primer libro *Persona y comunidad* (1962) y este dato no es menor, porque en él ya había un trabajo con el análisis pormenorizado de lo dicho por una filosofía “burguesa” y

“escolar”, como la del considerado Max Scheler. Esa búsqueda de lo epidérmico de una filosofía (de una lengua, de una jerga) para encontrar sus fundamentos de clase se repetiría en el trabajo sobre Cuba.

Separados por pocos años pero varios avatares, los libros de Jean Paul Sartre y de León Rozitchner están calados por una sensación de momento único, de proceso dorado, de definitiva unión entre la filosofía y las cosas de la historia, pero divididos por la aparición de la lengua y las armas de la conspiración enemiga. Uno es un libro sobre los combatientes, sobre la aventura, sobre el territorio en relación al momento que les toca como chance de fundar una nación libre e igualitaria bajo el socialismo y el otro es un trabajo con habla de los enemigos en un contexto que, consciente o inconscientemente, se sabe anacrónico y perdido para ellos. Como vemos, es cuestión de estar sensibles, atentos a la percepción, ir al mundo a buscar sus verdades manifiestas.

Mientras este libro salía a la calle, en la Argentina iba tomando forma la resistencia peronista y en paralelo los primeros guevaristas nacionales “subían” al monte salteño con consecuencias poco triunfales.⁶ La izquierda de nuestro país aún no dejaba de ser un poco soviética y otro poco sartreana. Aunque también gramsciana⁷. Faltaba para las movilizaciones masivas, faltaba para las tácticas foquistas y las estrategias leninistas, faltaba para Aramburu, faltaba para que vuelva Perón. Ese tiempo fue el único en el que nuestro autor, León Rozitchner, parece haber vislumbrado una subjetividad renovada al calor de los hechos y del territorio: la cubana. Con esa alegría filosófica a cuestas prepara este texto, casi con la forma de un material para la militancia latinoamericana que comenzaba a inquietarse al calor de las lecturas de Frantz Fanon. Curiosamente este, el único libro de Rozitchner en el contexto de un proceso que lo incluye políticamente, es un libro que niega, que destruye, que deglute la sintaxis burguesa. Es uno de sus pocos libros a favor, pero es un libro en contra. Iba a sostener toda su vida una acritud distante con respecto a lo que significaba “ser revolucionario” y esas advertencias quedan plasmadas

⁶ Para pensar el contexto de ideas de León Rozitchner relacionado a Cuba y su “generación” fue una referencia *Nuestros años sesenta* (1991) de Oscar Terán.

⁷ Cf. Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos* (2008).

en un texto interesante para ser complementado con este que analizamos, un texto de género polémico que analizaremos más adelante, una respuesta a la efervescencia justiciera de John William Cooke y antagónica a él: se llama “La izquierda sin sujeto” (1966) y allí no hay otra cosa que el develamiento de una amenaza para cualquier hombre, la de hablar como su enemigo, la de continuar la estructura moral burguesa en uno, aun creyendo que lo que está viviendo es una sensibilidad revolucionaria.

Del conjunto de saberes desplegados a lo largo de la carrera de Rozitchner, es este el primero de pocos textos en los que el diálogo –imaginario, litigioso- se produce con actores sociales efectivos y no filósofos o corrientes teóricas específicas. La inquina es contra los invasores, compuestos por *gente común*. Pero hace bien Masotta en advertirnos: el propósito del libro es “tratar a los contrarrevolucionarios como si fueran filósofos para sugerir los puntos en común entre la ideología que los mueve y toda la filosofía ajena al marxismo” (2012: 21). Tratarlos *como si fueran* filósofos es una manera de decir que no toda reflexividad o pensamiento, sobre sí o sobre el mundo, *es* filosofía. Rozitchner busca en el análisis de los testimonios burgueses la no filosofía, la ideología, para contrastarla con la filosofía que podríamos llamar (con Rozitchner) *coherente*, la única verdadera.

León Rozitchner entiende la lengua como fundamento material. La lengua está atravesada por el poder, por las relaciones sociales y por la propiedad de los medios de producción, que en Cuba son básicamente la tierra. En *Moral Burguesa y revolución* aparecen tres líneas de trabajo que encontramos en Rozitchner desde las cuales operar para desarrollar sus argumentos y deshilar con mayor pericia la hipótesis general: a) La construcción de una contrarretórica que se distingue y se produce contra la lengua burguesa; b) el develamiento de una lengua de los conspiradores derrotados, hecha de artificios no humanos, cuando lo humano es lo material sin más y c) la apelación a la idea de que el libro es un análisis de la falsa conciencia de la clase enemiga. El libro es un doble juego: deshilacha las palabras burguesas y la interpretación afirmativa desde el seno de una de las instituciones de la revolución cubana.

II

Moral Burguesa y revolución es un libro que habla del enemigo político, un tratado sobre las representaciones morales del invasor. Sobre las marcas del capitalismo en la lengua occidental. Sobre el miedo de los derrotados por la revolución y la hipocresía de sus argumentos. Es ir a fondo en el entendimiento de la alienación⁸ para pensar en acto las necesidades de una revolución tan joven como prominente. Es un texto a partir del trabajo universitario de tomarse los objetos como cosas manipulables. El pensamiento de *algo*, porque “todo pensamiento es pensamiento de algo” (2012: 21), como dice Masotta en el prólogo al libro que luego León Rozitchner quitó en siguientes ediciones: de la muerte, de la guerra y de la revolución. Para Masotta, en el libro se considera a los invasores filósofos, representantes ideológicos, sabiondos universales no marxistas que son la punta de tensión para la querrela sobre la verdad. Drásticamente: son “filosofía universitaria”, abstracta. Es, para Masotta, un libro sobre el contacto con el mal y la forma de volver racionales y universales esas sensaciones.

También es un libro programático, es un libro a favor. Es un texto de un profesor universitario entusiasta en medio del fragor revolucionario de algo que aún distaba de ser llamado castrismo, dictadura o burocracia. Aún era una Revolución en su momento pinacular, el momento previo a la resolución humana del mal humano. Con la voluntad de un exquisito lector de testimonios reiterados en su defensa abúlica de un acto de guerra, Rozitchner trabaja junto a sus alumnos para destrabar palabras opacas y revertirlas en una analítica de la sospecha tan drástica y fervorosa como la atmósfera social en las calles sin Batista. Métodos similares ya vindicaba Volóshinov en 1929, para quien “una definición objetiva de la conciencia solo puede ser sociológica” (2009: 31), siendo esta una búsqueda de las condiciones materiales de la comunicación social, porque la palabra siempre es un “signo neutral” cargado de valoraciones de clase. En este sentido, la de Rozitchner es una

⁸ Dentro de la obra de León Rozitchner, en su conjunto, es importantísima la lectura de los *Manuscritos económico filosófico* (1848) de Karl Marx, así como *La ideología alemana* (1932) y los *Grundrisse* (1939). Para esto ver especialmente *Marx y la infancia* (2015).

filosofía social, bien pegada al quehacer concreto de las poblaciones, y en eso se acerca a una sociología de la lengua.

Es un libro de enfrentamiento con una moral que es por definición burguesa. La revolución interpela a la burguesía a través de su estructura moral, a través de su lengua, de su jerga, de su discurso, de sus enunciados. El libro se basa en escenas concretas: testimonios defensivos –los pretextos- de invasores burgueses prisioneros frente al análisis de sujetos universitarios organizados detrás de una revolución en su alegría genética. El libro persigue que las palabras digan las razones de un hecho de apariencia general, como la guerra, para encontrar los fundamentos humanos y de clase de semejante reacción. Lo dice claramente:

Poder leer ese sentido común, colectivo, en forma pública, fue lo que permitió disolver las diferencias individuales y encontrar la verdad elemental que guía los actos encubiertos generalmente bajo la falacia de la singularidad personal, de la intimidad pura (2012: 116)

Son un grupo de profesores y estudiantes de la materia Ética que procesan el objeto de estudio hasta volverlo material medible. Esta práctica sociológica pone en escena, historiza y vuelve concreto lo burgués, que en abstracto es una categoría y en los testimonios una moral, un mandato mundano arbitrario como cualquier otro. Quizá esta sea una de las grandes singularidades del libro, y un emblema de los años sesenta, el “bajar” a referencias sensibles los grandes dilemas del marxismo occidental. Es una investigación en el plano de una lucha, con lo cual cada hecho de conocimiento es, de alguna manera, una estocada más al enemigo: “en esa lucha se materializan las ideologías” (2012: 28).

Rozitchner busca en el lenguaje las grietas del ocultamiento hegemónico burgués del mundo. Las filtraciones de “los verdaderos significados morales de sus actos” (2012: 29). Estos significados se van hilvanando como en un tapiz con los “argumentos” de un cura, de un empresario, de un soldado, de un joven progresista; se va armando la totalidad, lo

que Rozitchner llama conocimiento científico, que no sería otra que el que provenga de un compromiso ético y humano universal.

Los burgueses son renanianos⁹, pues para ellos la nación son ideas, abstracciones, memorias míticas. Para Lenin y para Rozitchner, en cambio, tierra y nación son lo mismo. Y la nueva nación no solo incluye entre sus poseedores a los proletarios, sino también a los burgueses, no en su condición de dueños, sino de partes de la nación. La burguesía *es* siempre “cerrada sobre sí, aislada y absoluta” (2012: 62), pocos años después con palabras similares Rozitchner definiría a la izquierda argentina

En los alegatos de los prisioneros lo que aparenta frialdad egoísta y aventurera de afectados particulares, es un proyecto colectivo distinguible en la recurrencia de cierta ingenuidad que vuelve inconfesable la causa de la invasión. La Revolución no acepta la separación entre cuerpo y razón. La revolución como proceso comienza cuando verifica la materialidad de la existencia. Eso es la coherencia, la manutención recíproca en una unidad del cuerpo y de razón. Por caso, la iglesia no es temible en el socialismo porque quienes oran, escuchan o rezan ya no están escindidos: “el sentimiento no le tiene miedo a lo sagrado, no le tiene miedo a los verdaderos sentimientos del hombre” (2012: 93).

El socialismo, la vida del hombre nuevo, los vuelve libres para sentir libremente: lo contrario a la moral. En definitiva, la moral es una forma burguesa de justificar un poder siempre arbitrario ejercido por una clase social.

El libro funciona como una segunda vuelta a las entrevistas, como una interpretación arqueológica de las espontaneidades burguesas. Con la excusa de “no totalizar” el hablante, caprichoso, deja de “distinguir conjuntos que posean significación colectiva” (2012: 116), no logra vislumbrar lo social de la totalización revolucionaria. El burgués se pierde de experimentar “una larga serie de razonamientos en cascada” (2012: 116), si no quita su obstáculo de racionalidad aparente.

⁹ Cf. Ernst Renan “¿Qué es una nación?” (1882).

Hay una diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. La intimidad y la realidad. Para entender lo real objetivo hay que hincar el diente en las intenciones subjetivas que informan sobre lo oculto. Esta es quizá la empresa constante en la obra de León Rozitchner. El saber no se posa sobre su moral, sino sobre su condición material. Su condición de clase está antes de su moral y su clase se ve hurgando en ella. Es como si la moral escondiera los horrores de la acción. El método ético escucha para oír en esa voz, de leer en esos testimonios, ecos del funcionamiento injusto de la modernidad, de ahí la idea de que lo que hace Rozitchner en el libro es un contraanálisis, o un análisis *ético* del discurso. Porque el ser burgués *es* sobre la opresión, necesitamos interpretaciones no burguesas para atender esa naturalización.

El libro ensaya una genealogía del enemigo, entendiendo por genealogía el método que “debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo” (Foucault, 1993: 15) y sabiendo que las palabras son parte de ese cuerpo. Rozitchner ve en los burgueses una forma de distinguir, en la lengua, lo subjetivo -la benevolencia supuesta, la humanidad burguesa- de lo objetivo -la violencia, el conflicto. Son hablados por un mundo dividido socialmente en funciones por el trabajo, que los convierte en absolutos subjetivos incapaces de relativizar sus palabras. El campo objetivo condiciona el campo subjetivo. Las palabras de los prisioneros “abrazan” el mundo burgués compartimentado por sus acciones económicas -y no lo humano todo.

III

León Rozitchner intenta una retórica colectiva (afirmativa) que se apodere de los reflejos enunciativos del enemigo. Se trata de defender, con una retórica sensible a lo material de la historia, las mentiras extraídas del desguace analítico de la retórica burguesa vuelta moral. La retórica como “imperio” hablado de la moral burguesa, es el índice de verdad aparente que Rozitchner encuentra para empezar a totalizar la verdad en la arena

revolucionaria, verdadero terreno, material/histórico, de lo que llama “objetividad colectiva”.

La retórica es básicamente una técnica histórica de comunicación más o menos estilizada y estructurada. Barthes (1985) acelera nuestro análisis cuando afirma que *también* la retórica es moral, pues, básicamente, prescribe, limita, obstaculiza las “desviaciones” de lo pasional del lenguaje. La lengua burguesa vuelta retórica a la hora de responder a sus enemigos de clase, se vuelve básicamente instrumento de cobertura, correa de transmisión de lo que debe no decirse. Esconde la capacidad burguesa de legitimar su espacio en el concierto de las clases a través del discurso. El lenguaje es así pura abstracción que les conviene: “cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene en sí mismo” (2007: 107). Ese habla burguesa retiene y conserva poder. Los prisioneros la utilizan, *barthesianamente*, como un poder, un privilegio lingüístico, una espada para esgrimir sus privilegios y blindar las flaquezas del origen de sus bienes simbólicos y materiales.

La retórica se nutre de la elocuencia y todo su bagaje proviene de “la socialidad en su máximo grado de desnudez, afirmada en su brutalidad fundamental, la de la posesión de la tierra. Se comenzó a reflexionar sobre el lenguaje para defender las posesiones” (2009: 120). El lenguaje empieza como necesidad en medio de la transformación de la naturaleza y su reflexión comienza como necesidad de preservar lo en su momento necesitado. El problema de la lengua en Cuba es similar: su estudio se da en medio de la crisis por la tierra, por el monocultivo, por qué cultura del trabajo regirá a la sociedad cubana en el futuro¹⁰.

La retórica es poder discursivo. Un montaje: cadena de estilo, fuerza, palabras, argumentos. Con la materia que produce la retórica está trabajando León Rozitchner. Porque recordemos: para Barthes, la retórica es una técnica de comunicación de masas,

¹⁰ Para este problema interesante de profundizar, ver el libro de Fernando Ortiz Fernández *Contrapunteo del tabaco y el azúcar* (1940), en especial su idea de la transculturación.

homogénea, que requiere de una sociología que la retuerza en sus capacidades públicas: “hacer caer la retórica al nivel de un objeto plena y simplemente histórico” (2009: 212).

IV

La teoría de los géneros bajtinianos asocia cada actividad a una forma de uso de la lengua y cada enunciado de esa actividad a una forma o composición. ¿No es este libro un análisis de las lenguas conspirativas que han fracasado? Para Horacio González la palabra conspiración “advierte que hay destinos, planes, personas que no conocemos” (2004: 9) y “nunca puede ser lo mismo en su ser que en su aparecer” (2004: 21), con lo que el trabajo de Rozitchner sería un balance de los restos de una acción política fracasada, que por serlo conocemos ya como conspiración, pero que deja muchas significaciones a ser revisadas en los pretextos de los prisioneros. Todo el trabajo es una lectura de las “formas estables” del habla burguesa, que no es neutral ni casual, sino que habla en medio del drama de la conspiración fallida. La conspiración es un género discursivo porque constituye una esfera de habla simple y primaria, puesta en juego dentro del género discursivo complejo que ahora llamaremos “análisis del habla enemiga”. Los dos lo son, y los dos provienen de a) una función determinada de ese habla, b) una condición también determinada y material. Poco estandarizados, los lenguajes defensivos del conspirador reflejan lo que Bajtin llama “individualidad del hablante”, cierto estilete digresivo con matices de ingenuidad y nadería abstracta desarrollada en un habla repleta de lo que ellos llaman “valores”, que son “epifenómenos”, consecuencias no buscadas del enunciado. Los prisioneros intentan hablar de un modo despersonalizado y vago, pero Rozitchner lo que intenta es volverlos puro estilo, pura individualidad sujeta a la lengua de su clase: los nombra. Convierte simples enunciados en géneros discursivos. A la vez que el propio Rozitchner, más encorsetado en su praxis revolucionaria, debe constatar constantemente el tinte revolucionario de su intervención con palabras, giros y arengas interpretativas. El libro analiza un género y se convierte en otro género a su vez. Bajtin llama “gènero discursivo” a “cada esfera del uso de la lengua que elabora sus tipos relativamente estables de enunciados” (2010: 245) Son la misma lengua pero desde diferentes estilos de acceso a lo

político del momento: un estilo individual puede relacionarse de diferentes maneras con la lengua nacional. Hay aquí géneros porque hay estilos.

Otra característica definitiva es que ese género cuando comunica, ese habla que produce con estilo particularidades lingüísticas, *es* con otros, ante otros, pese a otros y a través de otros. Todo enunciado es una respuesta y todo oyente de algún modo es un hablante. Esa tensión bajtiniana es una de las claves de las intenciones del libro de Rozitchner. Todo discurso lleva en sí todo lo escuchado y lo comprendido, cada enunciado, podríamos arriesgar, es una gema de la sensibilidad histórica del sujeto. Todo enunciado es una respuesta a todos los hablantes, a un habla mítica encarnada en el hablante situado y concreto. Es un “eslabón más en la cadena” de palabras que llamamos eternidad y que pensamos como historia. Hablamos siempre con toda la historia a cuestas.

Aquí, el símbolo es un secreto y toda aproximación a él sigue siéndolo, solo que un poco más cercana al conocimiento, más racionalizada. Porque la interpretación como ejercicio nunca puede llegar a ser totalmente científica. Siempre hay un resto perdido. Lo que sí puede, para Bajtin, es “estar al servicio de la praxis que tiene que ver con las cosas de una manera inmediata” (2010: 380). El autor se percibe en la forma, “la imagen del autor es la imagen de una obra dada” (2010: 380). La obra aquí son los testimonios atemorizados de los prisioneros. La burguesía es una forma. Los testimoniantes prisioneros que analiza Rozitchner son pura forma sensible.

Para Rozitchner, como para Bajtin, los textos y los discursos se comparan con otros textos, los contextos: ese alumbramiento es el diálogo. Dos logos, dos razones, una tensión. El monólogo es unitario y hegeliano. El diálogo es específico y tenso. Aunque se podrían rastrear disidencias imaginarias entre estos dos autores: “los análisis suelen escarbar en el reducido espacio del tiempo menor” (2010: 387), dice Bajtin, “no hay comprensión de lo no prejuicado, lo inesperado, de la sorpresa, de la novedad absoluta, del milagro, etc” (2010: 387). Rozitchner escribe al calor de la “realidad política”, polemizando en tiempos

situados y ante condiciones concretas urgentes. Bajtin condenaría esto por considerarlo limitado en el análisis y en los lazos que se notan con el pasado y el futuro.

En el único momento en que León Rozitchner creará con alma y cuerpo en algo, su creatividad crítica parece menguada por su voluntad militante. El gran problema que pensamos con Bajtin es si esa lengua tan segura y férrea de una izquierda en su apogeo, es finalmente *la* lengua. O si hoy, con cincuenta años de peripecias encima, podemos afirmar que también esa realización “nueva” de lo humano se presentaría como precaria, dispuesta al cambio, compleja y demostraría la perspectiva infinita y sin tiempo de la historia que Bajtin propone cuando dice que hay un diálogo infinito que lo transforma todo, hasta el pasado que parecía inerte: “No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección” (2010: 380).

En este libro es donde Rozitchner es más de izquierda que nunca: iguala clase social a percepción, como si no hubiese grietas. Queda claro entonces uno de los propósitos de Rozitchner: la ética es compromiso y la moral, miedo o vergüenza. Los entrevistados develan su “estructura moral”. “La falacia de la singularidad personal, de la intimidad pura” (2012: 34). La intimidad es también social. Es un libro sobre la ética porque intenta demostrar que hay una manera de estar y de interpretar el mundo, y que la ética puede demostrar en su fundamento concreto. Digamos que la ética devela los intereses de lo que pretende investigar antes de ponerse a decir nada sobre ese objeto y sobre ella misma. -El tridente posible para pensar el libro incluye a la ética, a las cosas (la materialidad del mundo) y a la verdad. La verdad no solo se diferencia de la mentira, sino también del miedo.

2. Cristianismo de izquierda

El debate de León Rozitchner con Conrado Eggers Lan es una perla en la historia porque fue desarrollado en el momento donde se fraguaba la relación entre los cristianos y la nueva generación de revolucionarios argentinos entusiastas de lo que había pasado en Cuba. No se lo recuerda, no es central en la obra de Rozitchner, pero tiene algunos bucles para la definición paulatina de lo que la izquierda es para él. Nos detendremos específicamente en esto, que luego desarrollaremos en el apartado sobre el debate con Cooke.

La diatriba es contra el profesor platonista, cristiano de izquierda, Conrado Eggers Lan. El ring son las revistas de la época: la del Centro de Estudiantes de Filosofía, donde se lo entrevista, y *Pasado y Presente*, fundada en Córdoba por marxistas inquietos dirigidos por Oscar del Barco, envalentonados por reconducir al marxismo a una teoría contemporánea (revolucionaria en cada uno de sus términos) de lo social, donde responde Rozitchner.

I

El texto de Eggers Lan es “Cristianismo y marxismo” (1962). Las preguntas de los estudiantes intervienen sobre lo que era un tema contemporáneo, la relación entre las militancias de izquierda y las maneras tercermundistas que la religión iba integrando a la política de los países latinoamericanos. Las consideraciones, las respuestas, de Eggers Lan tienen la marca del intento por integrar al cristianismo con el marxismo desde tres posturas. La consideración del cristianismo como un movimiento que realiza a la persona humana mientras impulsa las luchas por terminar con su esclavización y su degradación en los planos más metafísicos y pedestres a la vez. La convicción de que hay un cristianismo truncado por las tradiciones constantinas, cesaristas, románicas, que pervive en el siglo XX, aunque perviva a la vez la variante reactiva de los líderes mundiales a los que pensadores como él viene a combatir.

Eggers le critica al marxismo relación con la piedad y los afectos, y piensa que esa carencia puede proveerla el cristianismo. Porque ambas doctrinas concluirían en esa zona “auténtica” donde el hombre es empujado hacia el fondo de las cosas, la conciencia reconocida. Para Eggers Lan el marxismo es el producto de la secularización de muchos de los motivos doctrinarios y éticos del judeo-cristianismo. Pero la falta “amor universal”.

Cuando Eggers Lan dice que “es patente, no obstante, que falta en Marx ese principio trascendente, humano cósmico, esa fuerza de amor universal” (2018: 38) está abriendo una de las claves para la respuesta de León Rozitchner. Para Eggers Lan, Marx piensa y escribe desde un ateísmo con responsabilidad moral, que se mueve entre dos polos, la conciencia de sí y la capacidad creadora. Es esta triada de conceptos tomados de Scheler, más la idea de la carencia de amor, lo que mueve principalmente a León Rozitchner a contestar. Lo que se abre es una discusión sobre la coherencia del marxismo, sobre el riesgo de que en su nombre este replique las estructuras de sentimiento desicionistas en los procesos revolucionarios ejercidos bajo su halo. Eggers le dice a los marxistas que el cristianismo puede agregar amor a lo que sin él es puro carácter cesáreo.

Repentinamente la época ingresa en el reportaje y la lectura actual, sumida en reflexiones teórico-programática, se encierra en lo material de la industria cultural, en el carácter reflexivo del imaginario estético. Es que Eggers cita dos ejemplos para pensar la relación de afinidad entre marxismo y cristianismo. Dice que hay mucha más moral cristiana en las películas *La balada del soldado* o *Un verano para recordar* que en Hollywood; y al referirse a esto recuerda el suicidio de Marilyn Monroe para recordar también que periódicos importantes del Vaticano y de la Unión Soviética habían coincidido en “la condena al tenebroso mundo capitalista, una de cuyas tantas víctimas fue y sigue siendo dicha actriz” (2018: 40).

Finalmente lo que aparece es la contracara del amor. Para el profesor especialista en Platón la lucha de clases está lejos de ser un conflicto perpetrado a sangre y fuerza. Si tiene una fuerza es la de ese amor vindicado. Se abre entonces otra rama de la que luego León

Rozitchner pendería, la relación entre revolución y odio, entre acción y destrucción. Para Eggers Lan, el marxismo y el cristianismo se complementan en el plano en que el primero pone la mirada social e histórica y el segundo pone una especie de amor inaudito, fundamental e interior para que el proceso de liberación no rompa en tragedia. Por eso critica a la vez a las instituciones marxistas y cristianas argentinas, por no dejarse complementar, por sectarizarse. Es en ese momento donde Eggers Lan encuentra en la época, en los albores de los años sesenta, el escenario para la aparición de una juventud que desacraliza el mundo, seculariza y combate aún lo más arcaico de las religiones. La “desmitologización” no sería entonces otra cosa que una “revigorización de una religiosidad auténtica”, donde descubre en una “buena parte del estudiantado de nuestra Facultad –por ejemplo- una intensa preocupación por el problema religioso (preocupación que adopta diversas formas, incluso la de luchar acremente y sin tregua contra los símbolos de lo religioso)”. Entonces la destrucción es simbólica a la vez que resurge un sentimiento hondo de amor y de desmitologización del mundo. Pero habría que agregar a esto: ese desencantamiento va generando a su vez algo que no se verá sino hasta los años setenta. Es la idea de la juventud como centro de la política y como vector cultural capaz de ir hasta el fondo con la conciencia de una época en el mismo momento en que se va a fondo con la centralidad de una cosmovisión inédita sobre la justicia. Inédita por lo expandida, por el resultado verificable en las calles de un proceso de secularización etaria, ideológica y doctrinaria, sumado a las tensiones entre teología y política. Las tensiones que advertían Eggers Lan y Rozitchner, por más que fueran antagónicos sus pronósticos.

II

Una de las cuestiones centrales de la intervención de Rozitchner es protestar por la confusión generalizada y moralizante en la que Eggers Lan integra fenómenos distintos: el cristianismo y el marxismo. Pero esa operación no es propia del profesor helenista, es parte de una época, es la muestra de un clima general en progreso. Entonces el debate y la respuesta de Rozitchner se torna más interesante aún, pues discutiendo con Eggers Lan

está discutiendo con la época, al menos con la manera de izquierda de entender la época. Una advertencia, un anticipo.

En el centro del debate está una idea que funciona como consiga o como *a priori* en toda la filosofía de Rozitchner: “cuando la gente no se mueve la filosofía no piensa” (2000: 95). Es que en algún momento Eggers Lan va a decir que uno mismo es “el primer operario” para su autotransformación, citando a Gandhi y juntándolo con Marx -apresuradamente para LR. Le critica que define lo que hay sin tomar conciencia de que lo que hay también lo define, lo moviliza y lo somete. Las desavenencias del pensamiento platónico de Eggers provendrían de ahí: “los metafísicos de la burguesía han sido alcanzados por la crisis y al preguntarse por la ‘posibilidad de la metafísica’ se están preguntando, implícitamente, por la posibilidad de seguir siendo útiles a la burguesía en tanto ‘metafísicos’” (2018: 57).

Rozitchner lo trata de moralizante y de intentar una “autotransformación” superficial, egoísta. Lo que hace es extender las lecturas de Eggers Lan a una ponencia en un congreso sobre “La posibilidad de la metafísica”. La ponencia se titula “Praxis y metafísica”. Rozitchner, entonces. No se limita a la comprensión y al combate de la oralidad de las respuestas de su combatido, sino más bien a integrar la letra que quedó, las exposiciones entre pares del profesor, en la Academia. De ahí Rozitchner analiza como reduccionista y escaza la vindicación de Eggers Lan de la tesis 11 de Marx. No porque sea inválida, sino porque en esa referencia tomada de manera aislada hay un olvido de que las transformaciones, aún las autotransformaciones siempre están atadas al contexto objetivo, son *relativamente* sociales. Rozitchner pondrá el foco en pensar que Eggers Lan sólo ve la transformación personal sin dialectizarla con la transformación objetiva paralela. A saber: de qué sirve la transformación personal, moralizante y limitada, sino se experimenta también como indicio de transformaciones en la base material.

Esta diatriba permanece siempre en la filosofía de Rozitchner y no es en este debate donde tiene su pináculo. Pero está aquí la idea, la paradoja, de cómo establecer pautas (índices) de nuestra propia transformación subjetiva si el contexto (ya sea el partido, la

organización, el país o el lenguaje) no se transforman a la par, en dialéctica permanente con nosotros mismos:

No hay reducción fenomenológica del plano de la economía que me transporte privilegiadamente al yo trascendental. Como dependo en cada uno de mis actos de la totalidad de lo social, mi transformación solo es posible en la medida en que se realice una transformación también total de la sociedad (2018: 48).

De la lectura de Rozitchner siempre surge la duda acerca de cómo transformar esa sociedad que me transforma si soy un yo, ante todo, alienado, con una experiencia sensible que no puedo llevar al plano de la conciencia, de la praxis. La relación entre economía y personalidad: “la ensoñación subjetiva de la salvación individual, que se desentiende de lo histórico-económico, es una trampa más de la alienación que por ese acto confirmamos” (2018: 48).

El cristianismo es para Rozitchner, con el perdón de la síntesis, un fomento del amor de derecha, un amor con descanso metafísico en Dios, un amor no verdadero. El amor verdadero siempre es relativo a los demás, para los demás, en la existencia histórico-concreta de la vida de las personas concretas.

León Rozitchner vuelve sobre la antropología de Marx para rebatir los “dogmas de fe cristianos” con citas de *La ideología alemana* (1846) sobre las condiciones materiales para que vivamos, accedamos a la historia, como el primer hecho histórico. Marx no es supuesto, ni es dogma, sino que es, entonces, la física necesaria para la metafísica posible de Eggers Lan. Cada persona contiene, entonces, en su individualidad, el secreto para comprender el porqué de la alienación. No hay “moral” entonces, no hay amor primero, sino que hay una existencia que en la carne de su cuerpo sabe y no sabe de sí y de sus circunstancias. No está en Dios ni en el cielo la cifra de la liberación humana, sino en el conocimiento corporal relativo y material.

Llegado este punto es el momento en que LR se detiene en las palabras de Eggers Lan a la revista estudiantil, pero ya estaba casi todo dicho. Nos interesaría recordar la refutación

sobre la relación amor y odio que hace. Para Eggers Lan el amor está más allá de la lucha de clases, porque los hombres son ocasionalmente enemigos entre sí. Rozitchner se pregunta qué amor es el amor que estaría “por encima” de la lucha de clases. Qué forma tendría ese amor que al no estar en el meollo social y material de los hombres no tiene forma. Lo que se responde Rozitchner es letal sería “la exacta estructura afectiva que se adecua a un mundo donde impera el dinero, donde se abandona por inconveniente la lectura primaria y esencial de la realidad que niega el amor, y pretende darse un enderezamiento solo simbólico” (2018: 68).

Surge de la lectura de este debate, finalmente, una de las hipótesis fundamentales de nuestra lectura de LR: para él, amor está igualado a poder desarrollar para uno y para los demás una vida materialmente no alienada e igualitaria y porque ese amor incluye al odio, es que uno no puede pensarse sin el otro.

El amor es al otro en tanto copartícipe de una realidad similar a la mía, contemporáneo de una materialidad. El amor de derecha, el amor abstracto, el no verdadero, pone a Dios como excusa, al absoluto como mediación. No existe el amor universal porque no existe el universo, existen personas, en contexto, bajo lenguas, sentimientos y prácticas que los vuelven particulares, relativos a un tiempo y a un territorio. El odio, entonces, es también una sola cosa con el amor abigarrado de la real modificación revolucionaria prevista cuando el amor no es espiritual sino relativo: “el posible amor está ya contenido en él: el odio es lucha concreta contra quienes lo suscitan” (2018: 70). Así como el amor no es un absoluto, el odio tampoco.

3. Coherentes y peronistas

Llegados a este punto encontramos unos de los textos claves, sino el más complejo y proliferante de los textos de León Rozitchner: “La izquierda sin sujeto” (1966).

Pero antes hay que decir que como es habitual en él, el texto es un reflejo de otro, la inercia de la lectura de una postura de otro. Una respuesta, un segundo nacimiento. A quien le responde es a John William Cooke, que había sido invitado por la revista *La rosa blindada* a responder sobre la relación entre la cultura y la revolución.

No podemos saber si le responde o escriben el texto a la par, aunque haya diferencias en los tiempos de publicación. Pero es evidente que había conversaciones y tensiones entre ellos. Se habían conocido en Cuba. El texto de Rozitchner entonces proviene del de Cooke, pero lo trasciende. Cooke y Rozitchner debían responder la misma consigna, escrita por los editores:

Bases para una política cultural revolucionaria. (...) Se trata hoy, nada menos que hoy (Cuba, Venezuela, Perú, Guatemala, Colombia, Vietnam), de reabrir la discusión, de buscar caminos que coloquen a los hombres de la cultura o a lo más creador de la cultura misma, en el campo de la Revolución (2018: 113)

Los editores de la revista se lo habían enviado a varios intelectuales, según reza la aclaración antes de que se inicie el texto de Cooke (Juan Carlos Portantiero, Carlos Astrada, por ejemplo) que finalmente, ahora visto con el tiempo, no respondieron.

La intervención de Cooke, “Bases para una política revolucionaria” (1969),¹¹ parte de una premisa: “supongo que en la Argentina lo que deben sobrar son intelectuales con planes impecables para *después* de la toma del poder” (2018: 114)¹². Se propone un diagnóstico político de la situación. Se abre a una discusión por algo que opera como atmosfera de

¹¹ “Bases para una política revolucionaria” fue publicado originalmente en el número 6 de la revista *La rosa blindada*. Las citas son del libro *Combatir para comprender* (2018).

¹² Resuena en esta ironía una frase de Oscar Masotta, escrita en 1968: “Las obras de arte de comunicación masiva serán las primeras que realmente no podrán ser conservadas en los museos y que sólo la memoria y la conciencia deberán retener: pero un tipo muy específico de memoria y de conciencia. No serán los objetos de los archivos de la burguesía sino temas de la conciencia post-revolucionaria” (2010: 35).

época: la noción de pueblo, la disputa por la representación revolucionaria del pueblo y de la clase obrera. La discusión sobre los alienados con la alienación como concepto en mano. Ve necesario el desarrollo histórico de la autoconciencia crítica y se entusiasma con una “vanguardia” en crecimiento.

Confía en la toma del poder como única manera de “liquidar el subdesarrollo cultural”. En lo que piensa Cooke a lo largo del texto es en desarrollar un frente cultural en el presente. Esa es su tarea política. La alienación cultural argentina no será propia del capitalismo sino de la dependencia. Entonces el combate central contra la alienación “exigía introducir al hombre como centro de un humanismo concreto” (2018: 119).

Para intervenir en una discusión cultural y política sobre la capacidad frentista de los partidos populares argentinos, no duda en citar a Lukács, a Hegel, a Gramsci. El peronismo en el exilio discutiendo con la izquierda cultural con los autores de esa izquierda. Si elige a Marx por sobre Hegel, Cooke, es para advertir que el trabajador de Marx es transformador de naturaleza y el de Hegel intelectual. El obrero transforma y objetiva, no da saber absoluto ni conciencia: “el trabajo, lejos de servir a las necesidades humanas, se convierte en esclavitud, en una actividad obligada y penosa” (2018: 123). Cooke está tratando de programar desde un *nosotros* que percibe la alienación: “Dirigir la actividad revolucionaria mediante la verificación de las formas de la pérdida de libertad humana” (2018: 124). Entonces el intelectual es un discutidor de la praxis, un organizador, una referencia.

Llega entonces al *punctum* de su texto. Al momento en que un peronista esboza una aceleración de la bibliografía del movimiento y a su vez una apuesta por la divulgación, la actualización de lo que se dice y lo que se hace en el lenguaje político: “la praxis revolucionaria, desalienante por definición, alcanza superaciones cualitativas por el esclarecimiento teórico” (2018: 126). Es desde este punto de donde parece organizarse toda la argumentación de Rozitchner.

I

“La izquierda sin sujeto” está escrito contra la izquierda optimista, para pensar qué justifica el estado de ánimo y qué razón lo ordena. El diagnóstico es amargo para las militancias nacionales pero aguarda en la esperanza del modelo cubano. Rozitchner piensa que el cambio propio se da en y desde el sedimento que se produce con la revolución. De alguna manera está tratando de medir de qué manera el tiempo de la lucha exige y genera una nueva subjetividad. El texto se escribe en medio del momento de saber para dónde sale la relación entre subjetividad nueva y vieja, entre tiempo burgués y tiempo liberado. El contexto es el de la preparación para una guerra civil que no se sabe dónde empezó, que Rozitchner no periodiza. Pero que seguramente incluye los 19 años que separan 1955 y 1976. Es un texto en el medio del túnel. De allí que elija un epígrafe por demás elocuente de Marx para abrir la discusión. Es un discurso de Marx en la Liga de los comunistas, en 1850. Un Marx aún considerado joven:

En tanto que nosotros les decimos a los obreros: 'Vosotros tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y guerras nacionales, no meramente para cambiar vuestras condiciones, sino con el fin de cambiaros vosotros mismos y volveros aptos para el poder político'.

La angustia que gravita en el texto parte de la problematización por lo que significa que una revolución fracasara o haya fracasado. La pregunta por determinación histórica, por un destino hacia adelante. Lo que habrá, sí, son relaciones sociales, conflicto, ideología (falsa conciencia), mitologías, herencias, recurrencias y fantasmas. Muchos de estos signos con su respectivo halo trágico. De esa sensación surge una crítica a la razón de izquierda, a su exitismo. Señala la carencia crítica sobre ellos mismos sin integrarse del todo a ese nosotros. En León Rozitchner generalmente la izquierda es un ellos. Propone volver a un estado de pregunta del sujeto. El territorio de las inquisiciones sobre cómo encontrar la razón verdadera. Dónde. Tras qué. Porque para León Rozitchner la racionalidad de izquierda es no verdadera, es de derecha:

¿Qué agregar a la necesidad ya descubierta a nivel teórico en la experiencia histórica del marxismo para que sea efectivamente necesaria? ¿Cómo llenar ese déficit de

realidad por donde las fuerzas represivas y la inercia de la burguesía desbaratan, entre nosotros, toda teoría revolucionaria? ¿Cómo producir esa síntesis que nos lleve al éxito, cuya fórmula racional, el apriorismo revolucionario parecería habernos dado, pero que no nos llega con los detalles precisos que permitan encaminarla en la sensibilidad de nuestro propio proceso social? (2018: 132)

Es que hay un marco teórico para la revolución que surge de experiencias ajenas. Entonces el dilema es cómo dar con la dialéctica propia, como encarnar de manera propia un bagaje teórico impropio. Esto lo había hecho Cuba pero no era, según León Rozitchner, lo que se desprendería del texto de Cooke, que era, en algún punto, el índice con el que pensar lo que la izquierda estaba pensando, lo que proyectaban.

II

El dilema es recurrente: si la cultura revolucionaria *à la* Cooke se propone formar hombres y mujeres para la revolución, ¿con qué subjetividades formar las nuevas? Se escapa la tesis central del texto:

Las soluciones ratificadas por la cultura burguesa, adecuadas a sus categorías de ordenamiento y de acción; son las que mantienen, en vez de resolver, estos desequilibrios. El individuo sometido al sistema de producción capitalista — producción de objetos tanto como producción de ideas— encuentra preformados en la cultura que recibe —en sí mismo— aquellos modelos de solución que vuelven nuevamente a sumirlo en el conflicto y a condenarlo a la frustración y a la falta de salida (2018: 135).¹³

Este es el estado de situación de la mentalidad (y de la sensibilidad, que son lo mismo en definitiva) de cualquier pensamiento que ponga en juego la cultura revolucionaria. Es que “el Sistema” impide ver la totalidad, cuando no produce totalidades mentirosas, encantadoras. El sistema produce sus propios arreglos.

¹³ Estas tribulaciones se ponen en juego de manera similar, pero con un encanto cristiano, en *La condición obrera* (1948), de Simone Weil.

Digamos entonces que es un problema de estructuras, de sistemas, pero también de conciencias, de ánimo, de intimidad y de voluntad. La conciencia del hombre por el hombre aparece como clandestina, como pecaminosa. Persiste como inmoral la ética revolucionaria y como única moral un compromiso “sin contenido”, siempre puesto afuera, en el orden social normal de derecha. Es una dialéctica que lleva a su propia trampa. La izquierda dialectiza no con su propia capacidad de volver ética la clandestinidad “que la burguesía abrió en nosotros”, no con la materialidad de la tierra común, sino con lo imaginario, lo absoluto, una “temporalidad infinita” (2018: 142) llena de dioses. Lo clandestino que permanece es, en definitiva, lo no hecho, lo reprimido, las frustraciones abandonadas en la discusión pública pero confinadas a lo más íntimo, a lo fundamental.

Busca León Rozitchner una nueva racionalidad. Esa nueva racionalidad incluye las sensaciones. Una racionalidad fenomenológica¹⁴. Una teoría, en definitiva, que pueda desprenderse del ejercicio de crítica materialista en el que se juegan sus palabras. Partir, al menos, de la conciencia de que el sistema no produce tanto cosas como personas, subjetividades, sensibilidades, sentido. La revolución se parecerá entonces, si es verdadera, a una fuerza productiva de izquierda, coherente, una subjetividad relativa al otro y a la tierra que habitamos con el otro. La actual, estamos hablando de 1996, es una racionalidad de izquierda “al gareté”, que no logra llegar al centro del problema, al barro de la conciencia, a su “nido de víboras”.

La función definitiva de la cultura revolucionaria será unir al individuo consigo mismo, separado por la burguesía desde nuestro propio adentro, “enlazar lo visible y lo invisible”. Esto es análisis y ejercicio en el mismo movimiento. Se logra desde la organización. Le pasaje por un momento de conversión subjetiva y la participación paralela en lo racional de la organización colectiva. ¿Pero no es esta otra paradoja de las de León Rozitchner? Sí y no, el rumor de sus definiciones me dice, a mí, en mi propia interpretación arbitraria y

¹⁴ Puede ser interesante pensar acá la idea de Lyotard, tomada de Husserl, de que la fenomenología es la manera de interpretar sabiendo “que no hay en última instancia una *verdad* independiente de los procesos psicológicos que conducen a ella” (1973: 9).

subjetiva, que hay algo de la insistencia que vibra. La obstinación en la organización, como la mejor manera del autoanálisis del sujeto. La colectivización de la angustia mientras la angustia pasa por el cuerpo individual. Lo social jerarquizado a lo íntimo para que lo íntimo se relativice y se redima en lo social. Conocerse a sí mismo, sí; pero luchando. Una dialéctica entre la lucha y uno. La fuerza de estos pensamientos se congela con esta oración lanzada al pasar: “todavía no hemos encontrado cómo hacerlo” (2018: 139).

III

Desde otra perspectiva puede leerse el texto como un llamamiento a la radicalización de lo subjetivo. Cuando radicalizar significa ir a las raíces, al origen oculto de la subjetividad, a lo que está por detrás del plano remachado y burgués con el que se constituyen las personas en las sociedades capitalistas (fetichistas). En la radicalización vive la pregunta por cómo romper esos remaches, que naturalizan la conciencia, como si esta no fuese histórica. La radicalización de lo subjetivo el trabajo de volver histórico lo natural, apela a volver cuestionable el “ser” revolucionario. Queda muy claro en este fragmento:

El hombre que quiere hacer la revolución viene de la burguesía, y si hubiera coincidencia inmediata, sin proceso, entre lo subjetivo de la persona burguesa y lo objetivo de sus ideales revolucionarios, señal sería de que estamos en un equívoco: no podemos con el ser burgueses darnos sin más una estructura racional revolucionaria verdadera a nivel político: con el contenido sensible burgués no podemos encontrar la forma revolucionaria adecuada. Este tránsito es un trabajo, pero no delegable: para realizarlo debemos participar en una dialéctica que elabore el pasaje y, movilizándolo las significaciones vividas en nuestra propia formación burguesa, las debemos hacer participar en un proceso paulatino de modificación (2018: 141).

Ese arraigo con lo anterior a lo natural, ese tránsito, es entonces un trabajo. Un problema. Una responsabilidad. La revolución se parece más a una insistencia que a una doctrina, a un empeñamiento subjetivo para quebrar lo universal desde lo particular. Esa insistencia está siempre por verse, porque que no haya doctrina significa que toda doctrina es *también*

histórica, relativa¹⁵. Adentro de estos litigios está el filósofo mismo, él mismo. Esa actitud es crítica, entonces, no porque sea disidente sino porque en la disidencia también se pone el crítico como objeto. “¿No somos, al mismo tiempo, obstáculo y remoción?” (2018: 142). El obstáculo es el sistema burgués que habrá que descubrir en sus contradicciones económicas, políticas y morales. La remoción es poder descubrir también esa contradicción en uno mismo, en el ánimo y en la conciencia, en el vaivén de las dos. Lo que hay que volver es coherente la relación entre teoría como objetividad y praxis como subjetividad. Porque mientras haya un abismo entre la lectura de una y la puesta en acción de la otra, la revolución no estará hecha de sujetos:

Es el tiempo y el espacio con el cual la corporeidad, la experiencia sensible vivida en el medio de los otros, llena a la racionalidad abstracta con la sustancia de su propia vida: le da su propia forma y la hace descender entre los hombres. (2018: 145)

IV

Rozitchner puede discutir la teoría pero no así el sujeto, porque el sujeto solo puede conocerse a sí mismo. Entonces la teoría es el territorio a donde buscar y experimentar la dialéctica del sujeto hacia la revolución. La teoría si es ciencia es metafísica y si es metafísica es “un mensaje que el hombre emite pero no crea” (2018: 146). El que pretende modificar la realidad no debe actuar desde el instinto social porque esa acción sería ideológica. Sería reacción. Volvemos a lo mismo: hay que quebrar algo interno para ver lo externo en sus fundamentos. Volver “intolerable” la forma burguesa en la que estamos constituidos como personas para “aprender a ver y enseñar a ser. Esto último se parece mucho a una tarea revolucionaria.

La teoría no puede sino necesitar modificar la estructura individual para que la adecuación a la praxis no burguesa acontezca: “Hay que volver a hacer sentir para lo que se debe

¹⁵ Ricardo Piglia decía algo parecido cuando planteaba que había que traducir los libros cada determinado tiempo, para verificar que cada época viene con sus formas de leer, que no somos los mismos lectores durante toda la vida.

pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para recomenzar a sentir y salir del entumecimiento” (2018: 147).

V

Es entonces como se va develando el rol del sujeto revolucionario en todo esto. Una especie de partisano autoconsciente que debe estar unido desde su experiencia sensible para la organización y munido de una racionalidad revolucionaria que propague, que se vuelva predicado con el ejemplo que en medio de todo este proceso se vuelva una racionalidad más verdadera. Le decimos proceso, pero es un proceso cíclico, de ida y vuelta, de preparación para la revolución. Sin un horizonte claro y finalista pero al acecho, atento lo que venga.

Entonces hay izquierda *con* sujeto cuando la razón que la estructura y organiza recupera “todo el fenómeno humano, todas las significaciones convergentes antes separadas por la brutalidad del abstraccionismo economista” (2018: 151). De la alienación expresada por Marx en sus *Manuscritos económico filosóficos* (1844), se sale por el camino que nos llevó a ella. Convertir en política la verificación de ese camino. Volver por el camino es volver por el camino del cuerpo, de sus sentimientos y sus angustias: “¿Qué pasa si desconocemos que el primer cuerpo material sobre el cual se asienta la racionalidad revolucionaria es el ‘cuerpo propio’ del revolucionario que la hace posible?” (2018: 153)

VI

En el apogeo del ensayo se infiere la unificación, la coherencia pues, como la torsión fundamental en la relación persona y contexto. Es que la unificación del sujeto será la unificación con (en el) proceso revolucionario. Esta superposición de escenarios indica algo de lo paradójico, negativo y abierto no solo de la hipótesis de 1966 sino de muchas de las ideas de Rozitchner. Es que el texto queda situado en esa tensión que solo se resuelve por la aparición sin explicación, fundamental, *prácticamente* milagrosa de “la

racionalidad hecha cuerpo” de una persona que redobla su vida en la coherencia y vive para ser “modelo humano”. Era humano y ahora es también modelo. La proa de la revolución. Un conductor, concepción clave, problema central en toda la obra de Rozitchner. Una especie de mesías laico que dice con su cuerpo lo que los libros no dicen. En el siguiente apartado veremos, también y de nuevo, qué diferencia la conducción en Castro y en Perón.

En este momento, recién en este punto es donde Rozitchner se mete con la cuestión argentina de manera explícita:

La doctrina "justicialista", en tanto abstracción, no tiene validez en sí misma, como tampoco en sí misma la tiene la teoría marxista. El justicialismo no solamente es una falsa racionalización desde el ángulo de las ideas revolucionarias; no, aquí no reside la verificación de su verdad. Es falso, sobre todo, por el modelo de hombres que necesariamente lo encarnaron en tanto "modelos" que lo hicieron comprensible y en los cuales se encarnó como verdad histórica (2018: 157).

En este párrafo se encarga no solo de dejar en claro que Perón nunca puede ser un líder revolucionario porque en lo que devuelve como reflejo a la clase obrera no aparecen los signos de una radicalización personal, sino que dice otra cosa más: tan importante como una teoría, tan importante como el conocimiento racional de las cuestiones fundamentales de la sociedad en un tiempo determinado, son esos modelos (mitos en definitiva, pero mitos de verdad, contemporáneos), los que vuelven verdadera la razón de una teoría. Cuando una teoría se adjudica a un líder que no es tal, sino que es la reproducción en una apuesta que se presenta revolucionaria, de la lógica de servidumbre voluntaria, es que el dominio se vuelve más natural y la coherencia menos posible. “Linda con la contrarrevolución”, arriesga León Rozitchner. Y continúa:

Modelo de racionalidad adecuada al capitalismo; que al mismo tiempo que les proporcionaba el sentimiento de su propio poder los sujetaba a las formas de dominio y de dependencia de los intereses globales contrarios a su clase. Este ordenamiento hecho sensibilidad en cada peronista, este modelo de humanidad que se les impuso y que significó el abandono de la propia autonomía, fue el más tenaz de los dominios. (2018: 157)

Si a la izquierda le sobraba razón sin pensarse a sí misma, al peronista le sobra sentimiento. Les faltaba saber, racionalizar, lo que los separaba de Perón. Faltaba la dialéctica de lo sensible a la razón. Si estas existen, si hay un modelo de síntesis en Rozitchner no empieza por lo colectivo sino por lo subjetivo; específicamente por esas acciones individuales que provienen de lo común pero impulsan y mueven ese proceso más que nadie.

Al menos *uno* hace aparecer lo sentido como posibilidad: el héroe. Es en este momento donde empieza a aparecer algo así como una resolución al callejón de la paradoja entre izquierda y conciencia, pero esa salida sigue siendo sensible, por qué no literaria, por qué no mítica. Rozitchner dice claramente:

Es la figura del héroe, del prototipo, que une en sí mismo lo racional con lo sensible y lo hace acceder, por su coraje, vívidamente para los otros. Hay uno que emerge haciendo visible, como forma humana de un tránsito real de la burguesía a la revolución, el camino hacia la transformación que todos podrán recorrer. Así adquiere forma humana sintética lo que hasta entonces era disgregación colectiva, anuncio vago, existencia virtual. El conocimiento, a nivel de la praxis social, siempre tiene "forma hombre" para poder ser vehículo de transformación: siempre requiere tomar cuerpo en alguien para unificarse (2018: 159).

Ahí aquí algo de la influencia del pensamiento trágico previo a la filosofía entendida como conocimiento racional de las cosas. El héroe (el loco para el sistema) será aquel que marca el paso y vence los destinos, o se ríe de ellos. El héroe surge, se escapa de la historia para contrariarla colectivamente con su ejemplo. El peronismo es entonces quien no deja que ese surgir acontezca o quien obtura trágicamente ese surgir. El tiempo vence al héroe. En cambio el héroe cubano es el sacrificio ante el destino "contra el futuro" que las fuerzas de producción de sujetos hasta entonces, contra las hernias que esas fuerzas contienen.

El momento "ensoñado" de la chance revolucionario se vuelve "contorno", posibilidad concreta. Esas dos palabras entre comillas marcan dos de las boyas por donde situar las claves del pensamiento de Rozitchner que en este texto empiezan a encontrarse sin a volverse proposición ensoñada a su vez bajo esa figura mítica del héroe, "el militante

creador”, que se parece mucho a la figura romana laica y helénica también que construye Ezequiel Martínez Estrada de Fidel Castro¹⁶.

Pero no es entonces optimista el texto con respecto a la Argentina, porque en Cuba ese surgir es un surgir desde el pueblo y desde una sentimentalidad más revolucionaria. Esto es, para León Rozitchner, una fuerza más cercana a la coherencia y a la redención como clase, una fuerza menos peronista. Porque el héroe es el no alienado y el peronista es el alineado, si se permite el juego fácil. El héroe es la aparición subjetiva de una fuerza social que destruye el dualismo personal, la sensación y la efectiva racionalidad con la que se ejerce la política.

En Argentina y en Cuba hay dos multitudes. Es en este punto donde se arma un triángulo extraño que conforman León Rozitchner, Cooke y Ezequiel Martínez Estrada. La conversación por debajo es sobre cuál es la posibilidad de la emergencia de un escenario popular liberado en Argentina.

Martínez Estrada se alucina con las plazas y las calles como escenario social de emancipación. Vive en Cuba desde el momento iniciático de la revolución. Había sido un antiperonista enfermo, había escrito su resentimiento y su devoción por el peronismo en *¿Qué es esto?* (1956) y había logrado estar a favor de algo por primera vez en su vida. En la tapa de la única edición de *Mi experiencia cubana* (1965) una plaza desbordada parece esperar un discurso de Fidel Castro. Esta es para Martínez Estrada una figura que aparece como transfiguración de José Martí, el mártir independentista. Es la voz popular que emerge desde la sensibilidad justa para escuchar a ese pueblo. Ya no líderes totalitarios de componente fascista, sino Castro como cuerpo donde se proyecta la oración emancipatoria del pueblo cubano.

Es clara la sensación de sorpresa en el lenguaje de Martínez Estrada. Es un lenguaje revolucionario, orgánico, distinto. Es la fe de un converso, la desmesura del que nota un

¹⁶ Cf. “Imágenes de Fidel Castro”, Martínez Estrada en *Mi experiencia cubana* (1965).

programa siempre atisbado, pero ahora hecho carnadura. Martínez Estrada nota siempre la diferencia entre lo irracional como signo opaco y los grises que esconden su resolución. No puede encontrarlos, los boceta. En Cuba los encuentra. Nota vida en común. Nota un movimiento trascendente, nota tonos específicos y originales. Encuentra el por qué de semejante proeza. “El pueblo supo, al fin, del embuste”. Escribe cartas a los estudiantes argentinos, preconiza la comunicación de los beneplácitos de la emancipación por sobre los márgenes desde los que siempre pensó a la inasible justicia, es un hombre que en el epílogo de su vida ve el motor de la emancipación tantas veces laberíntica. Un entusiasta maduro.

Una vitalidad que anticipa la tragedia. Una luminosidad que se envalentona con la unión, pero que parece prever una derrota postrera. Ahí la clave. ¿Qué vería Martínez Estrada, aun cuando descarte (paradójicamente) la posibilidad futura de los campos de concentración en la Argentina? Cabe decir que Martínez Estrada seguía pensando en grande. Dicta que los derechos de este libro se donen a la Fundación José G. Artigas. Justamente de ese personaje, al momento de morir en 1964, el gran autor argentino pensaba montar una biografía total. Formas, intervenciones y lenguajes que seguían pensando la integración, el movimiento conjunto, la fuerza como acople americano.

Pero volvamos a nuestro tema. Seamos cronológicos y citemos lo que escribe circa 1961: “Las armas ya las tendremos y la doctrina está en Bolívar, Juárez y Martí. No necesitamos más. Tenemos amigos, tenemos aliados que no dejarán que nos maten en masa, ni nos acorralen en campos de concentración” (2018: 22).

No son muy diferentes las palabras que el 11 de septiembre de 1960 John William le había escrito al ex presidente Juan Domingo Perón en medio de su exilio. Cooke había estado en Cuba y soñaba con relacionar a Perón con la isla, amalgamar lo antimperialista previo de Perón con la primavera revolucionaria que llevaba un año de vida. Cooke buscaba ampliar por izquierda los límites peronistas y durante diez años se la pasa informando e induciendo a Perón bajo esa estela:

Nada hay más parecido a un mitin en la Plaza Cívica de La Habana que uno de nuestros actos en la Plaza de Mayo: el magnetismo del líder, la respuesta de la masa, la rápida comprensión popular de los planteos, etc. La diferencia está solamente en que la masa aquí tiene los fusiles y los machetes (2007: 469).

Muchas cuestiones pueden considerarse de este párrafo. La idea de que *solamente* falten las armas es una. No solo porque en pocos años las armas no faltarían sino por similitud con lo que dice Martínez Estrada y lo que no dice Rozitchner: la avidez y el anhelo de la lucha armada en una Argentina para entonces oscilante entre las democracias más o menos desarrollistas y los golpes de estado nacional-fascistas conservadores pugnando por sostener una década que prepara a la siguiente. Pocos años, después, además, la juventud peronista de izquierda va a cantar “fusiles y machetes / para otro diecisiete”, encaminándose hacia el pensamiento de un Cooke que pronto abandonara a cambio de un socialismo que nunca estuvo claro, pero así son los momentos revolucionarios, poco pueden prever. Otra es la aparición del encanto que genera, de la potestad que tiene un líder por imantar socialmente a sus seguidores convirtiéndolos en masa. En esa idea hay una puja. Cooke y Rozitchner se disputan la idea de pueblo, de sujeto colectivo y de los fundamentos de la alienación como categoría a ser pensada desde los *Manuscritos* de Marx hallados en los años treinta, para pensar qué hacer con la clase obrera peronista después de la caída de Perón. Para Rozitchner no hay que hacer nada con la clase obrera porque eso sería una *reacción*. Lo que hay que hacer primero es pensar cómo piensan los que piensan en qué hacer con los demás, para definir en un texto complejo y estructurado que lo primero es la subjetividad, el nervio elemental de toda la política. Algo que muy pocos pueden quebrar en sí mismos, trascender la totalidad subjetiva de derecha que los tara. Pensar “las masas” es un pensar del poder, una actitud performática desde arriba si es que no se tiene en cuenta antes ese estar ahí arriba, ese ademán panorámico lleno de buenas promesas pero viciado de lo que viene a destituir.

Rozitchner no podría haber leído esta carta porque el volumen que la contiene fue publicado una década después, pero como vimos las ideas de Cooke en el texto al que Rozitchner responde tienen similitudes. Es en todo este pasaje donde más parece hablarle

a Cooke, que es un citador de los *Manuscritos* y un comentarador de la teoría de la alienación y la falsa conciencia:

La imagen de esta época de "masas" con la que algunos revolucionarios de izquierda trabajan no difiere mucho, en los hechos, de la imagen de la "masa" que la burguesía se formó: se la "trabaja" a nivel de lo que se cree son sus "intereses" porque no se tiene el coraje de proyectar sobre ella una posibilidad distinta (2018: 161).

Podría agregar un *pero* digresivo: Cooke era un político optimista y Rozitchner un filósofo contornista. Cooke abría la cancha del diálogo sesgado pero afirmativo y Rozitchner no paraba con la negación y el escepticismo, cuando no el pensamiento sobre los acontecimientos irrepitibles. Cooke no pretendía aplicar el modelo cubano en la Argentina pero encontraba las similitudes necesarias entre Perón y Castro. León Rozitchner encontraba las diferencias fundamentales que hacían que homologarlos fuese el espacio de seguridad previo a la tragedia. "La generación de Perón" es una manera de decir el modelo de hombre que Perón encarna y también (explícitamente) lo que son quienes viven en su época, quienes se comprometen con la transformación social de izquierda:

Porque debemos reconocerlo: algo, tiene Perón que no tiene la izquierda. Sí, efectivamente, algo tiene, que es necesario que nos lo saquemos definitivamente de la cabeza para pensar la realidad: la fuerza de la derecha, la no creación de un pasaje revolucionario a la realidad, la permanencia en lo homogéneo de la propia clase. Tiene aquello con lo que nosotros no podemos contar, a no ser que abandonemos el sentido de nuestros objetivos que contienen la destrucción de este modelo humano burgués como su necesidad (2018: 166).

Es entonces en medio de esta diatriba triangular de donde sale una teoría que no puede sino quedar poco clara. Entonces no es una teoría o es una teoría paradójica. La teoría del Héroe es en Rozitchner la manera de desafectar de la historia a una subjetividad para que se parezca y no se parezca a su época y a su sociedad. Hay uno que tiene que establecerse desde otra fuerza de ánimo, su estado revolucionario tiene que ejemplificar que "lo pensado era humanamente posible", que la ensoñación se podía realizar en la tierra. El carácter mesiánico de esta figura es a la vez laico porque existe, es verdadero aunque tenga un sabor mítico. Quizá en esa mezcla se entreteje mucho de lo que Rozitchner pensó. Es entonces, el héroe, alguien que es visto como un loco, un iluso que se vuelve cuerdo en la

acción, un lunático que realiza el delirio, el exceso del pensamiento solamente sentido ahora vuelto sueño realizado. Esa metamorfosis es una manera de la comprensión social desde la figura del uno. La multitud y el uno transformándose a la vez. A eso también se parece el pensamiento dialéctico de Rozitchner.

VII

El texto se cierra pensando en un nosotros que no se sabe del todo qué es. Pero parece ser “la izquierda”. Un nosotros y una izquierda que son plurales porque son relativos. Es la interpelación epigonal a una izquierda (argentina, ideológica) que no supo generar ese modelo humano que *sí apareció* en Cuba:

¿Cómo podría comprender la realidad si no comprende lo que está más próximo a ella, si un primer acto consiste en endurecerse frente a otro hombre de izquierda, como si ese acentuamiento de lo propio significara necesariamente la negación completa de lo ajeno? (2018: 163).

Son estas las típicas preguntas de León Rozitchner, que guardan una vocación incomodante al acercar la lupa a las prácticas concretas (corporales) de los sujetos a los que interpela. “Expresionista”, le dice a la izquierda argentina para decirles delirantes sin dialéctica, representantes de un obstáculo que no está sino en ellos.

Los ecos teológico-políticos de la filosofía vuelven siempre cuando no sabemos para dónde salir. Toda época genera su encierro. Es la pregunta por el tiempo que nos toca, porque no hay manera de no estar en el tiempo: “¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?” (2018: 166), con esta pregunta clave y fundamental se termina el texto.

Es una pregunta clave para esta tesis. Es quizá lo que justifica que llamemos “anímica” a la filosofía de Rozitchner. Es una pregunta ética, pero también una insistencia sin tiempo para afrontar el tiempo de cada uno desde una crítica del ánimo. Es que se nace en una generación, pero no siempre se muere en ella. Esta idea puede ayudar a pensar cómo tiene

que ser una pregunta para ser una pregunta generacional. Pensar se piensa en el barro, en la subjetividad dañada a la que llamaba “nido de víboras”, la metáfora de algo que vive y vive en lo siniestro. Las que viven son preguntas imperecederas. Lo que hay que rastrear es el momento gris donde la conciencia se toca con el gris más denso de lo anterior a ella. Las preguntas son entonces sobre la vida y a la vida hay que nombrarla con lo pedestre del bregar cotidiano, pero también con las promesas, con lo que merece ser esperado y buscado.

4. Judaísmo y pasaje

León Rozitchner se “despide” de los años sesenta con un texto complementario y pariente a “La izquierda sin sujeto”. El libro se llama *Ser judío* (1968) y está escrito sobre las repercusiones de la guerra árabe-israelí de 1967¹⁷. ¿Qué matiza? ¿Qué agrega? De nuevo está pensando qué debe cambiar un militante de izquierda para contribuir a que la sociedad cambie. Está pensando, como en “La izquierda sin sujeto”, en la transformación dialéctica entre proceso y sujeto. Definiendo a la praxis como la imagen de ese movimiento.

En concreto: está discutiendo con la hipótesis de eso que nunca define, que es prácticamente una sensibilidad a lo largo de toda su obra, “la izquierda”. Esa que dice que los militantes judíos de izquierda no pueden “sacrificar lo propio poniéndose del lado árabe en el conflicto”. Rozitchner sabe que habría que sacrificar lo judío conservador religioso pero dejar ahí, aprovechar, lo judío laico. Pero con la excusa de discutir las posturas coyunturales sigue conformando su idea de lo que la izquierda podrá ser.

El judío siente en su propia historia la “inhumanidad de lo humano” (2011a: 14). Que este indicio fuese a la vez la causa de su pasaje a la izquierda. Su sensibilidad de izquierda como efecto de su pertenencia al linaje de los odiados y perseguidos a lo largo de siglos. Reconocer el origen violento de su propio yo. Nada más y nada menos: “este índice continuo animando para siempre, siendo judío, mi ser al mismo tiempo argentino (...) La forma judía que adquirió mi contenido argentino” (2011a: 14). Para LR a algunos los persiguen por su condición genérica de negros, a otros por su condición genérica de judíos. Pero tampoco el fin es reivindicar lo judío, de ahí la idea de pasaje. A Rozitchner el judaísmo, como luego la orfandad en Simón Rodríguez, le sirve para pensar el antecedente de terror en cada uno. El pasaje es convertir esa marca en acción revolucionaria, siempre *a través* de uno mismo. Rozitchner sabe que la lucha es por un hombre sin el hombre como amenaza, pero esto se hace desde alguna historicidad. Algunos acceden a la forma de

¹⁷ El libro se cierra justamente datando la fecha de escritura: “Agosto-octubre 1967”.

izquierda por lo obrero que tienen, otros por lo negro que tienen, él por lo judío. En el judío se expresa la negación inhumana.

En el centro de las críticas está la idea de que la izquierda sin sujeto lo que niega, tal vez, es su origen, la relatividad de su ser, la historicidad de su lenguaje y de su sensibilidad: “Me niego a abandonar mi origen, simplemente porque *soy* mi origen, como soy mi piel y mis huesos, porque es mi esqueleto, mi anatomía cultural (2011a: 18)”. Dice Marcelo Percia que en este texto Rozitchner “sospecha que la izquierda no puede o no sabe pensar lo singular” (2006: 193).

Este texto es tal vez el más ontológico de León Rozitchner, no solo por las consideraciones sobre el nacionalismo y la territorialidad que hace en el capítulo 5, sino por la defensa de un ser también relativo, finito. Lo absoluto infinito y negativo judío se afirma en la posibilidad de una humanidad no inhumana marxista. Lo judío “no es un modo, es un ser (...) Ser negado por otro por el hecho de ser lo que uno es” (2011a: 23-24). El pasaje al marxismo encarnado pone en relación lo inhumano siempre vivido con lo afirmativo de otra forma de vivir posible, humana. Volvamos a Percia: “Rozitchner parece afirmarse en la fórmula *permanecer judío para ser de izquierda*” (2006: 198).

5. Ricardo Piglia

En realidad no hay despedida. Los setenta continúan los debates con la situación de la izquierda porque la izquierda continúa en ascenso hacia algo que pronto podrá llamarse tragedia, derrota o abismo.

Me voy a anticipar: en unas entrevistas que realizó Diego Sztulwark y que pueden verse en youtube¹⁸, se dedican dos episodios a la amistad (una charla entre ellos, tomando mate) de León Rozitchner con Ricardo Piglia. Rozitchner dice ahí una frase que avala la idea de afectos en relación a la filosofía. O mejor dicho, casi una definición de lo que significa discutir: “comprender es terminar en una relación de amistad”. Funciona como prólogo y corolario de lo que vamos a contar.

El 6 de octubre de 1971 se realiza un debate que se graba para ser publicado unos meses después en la revista *Nuevos Aires*. La impronta de la conversación proviene de los ecos del caso Padilla. Participan e intervienen Noe Jitrik, Marcos Kaplan, José Vazeilles, Mauricio Meinares y los protagonistas de este apartado, Ricardo Piglia y León Rozitchner. La pregunta que dispara y se despliega es por la relación de los intelectuales con los procesos socialistas. A la que la propia revista titula “Intelectuales y revolución, ¿conciencia crítica o conciencia culpable?” (1971-72).

Rozitchner prácticamente no habla durante las primeras cuarenta páginas. Como si no lo importara tanto lo circunstancial histórico o los “ejemplos”, sino lo histórico del intelectual en tanto fundamental y visible en la propia condición de quienes están en ese debate. Como si León Rozitchner quisiese debatir sobre el debate y se aguantara las ganas. Su primera intervención sucinta es en la página cincuenta y cinco, para advertir que así como ellos están debatiendo sobre las consecuencias en los intelectuales de los regímenes

¹⁸ Se puede ver en Lobo Suelto [lobosuelto]. (2015, 4 de agosto). *Piglia viene. Conversaciones con León Rozitchner* [archivo de video].

Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=nqoVkkPEOGg&t=324s>

que apoyan, como China o Hungría, allí podrían debatir sobre el *antes* de la revolución. A la vez marcar qué significa debatir desmarcados de las prioridades políticas de los espacios revolucionarios: “nosotros sentimos la culpabilidad de traer problemas que, evidentemente, no atañen a la urgencia específica de la lucha revolucionaria, al menos, aparentemente” (1971-72: 56). Es el problema de pensar la dimensión personal del intelectual, su actualidad en el proceso, “encontrar el fundamento en el cual la relación con los otros aparece determinándonos una actividad” (1971-72: 56).

Rozitchner recupera a Piglia, que reivindica la distancia del intelectual con respecto a lo burgués y a la vez propone extender esa distancia a la relación del intelectual de izquierda o crítico con la izquierda como sistema, donde el individuo es considerado “loco o niño”. Una crítica ingenua, añorada y loca quiere decir para Rozitchner una crítica forjada en lo más verdadero, la materialidad del propio ánimo relativo al contexto, a la nación y a las sociedad de determinando momento histórico (productivo).

Hay acercamiento, empatía, relación, entre un intelectual de izquierda y, por caso, un partido, pero justamente porque existe esa necesidad de cercanía es que se la puede dialectizar con las afirmaciones de la distancia como momento crítico. Piglia propone que “la única manera de romper con eso que vos llamas [se refiere a León Rozitchner] el cuerpo de derecha, la única manera de romper con la ideología de la separación es ligarse al movimiento político revolucionario” (1971-72: 6). Rozitchner acepta esta premisa pero matiza qué significaría sumarse y a qué sumarse. Para Rozitchner el problema es de qué modo quien transita de una experiencia burguesa a una revolucionaria tiene garantizado que el tránsito le dará permanencia. “Algunos grupos revolucionarios son tubos” (1971-72: 62). Rozitchner dice que un intelectual piensa mejor desde afuera de una organización y Piglia retruca con los casos de Rodolfo Walsh y David Viñas. Rozitchner enfatiza lo que dice afirmando que él piensa así porque estuvo “adentro” de un partido. Piglia insta a sumarse a una organización revolucionaria como único modo de resolver el problema. Rozitchner asiente aunque no forma parte de una organización. Acepta y matiza.

El problema central es entonces éste: anticipar las críticas, no reflejar las tragedias de otros procesos, no emular experiencias de separación entre revolución y crítica:

La política puede castrar cuando las organizaciones revolucionarias, que son múltiples, están tratando de encontrar un objetivo y se están dando modelos que no contienen justamente la crítica que ustedes han hecho al proceso post-revolucionario (1971-72: 67).

Rozitchner llama a toda esta discusión, que va y viene en posiciones sobre la manera de poner el cuerpo crítico en un proceso revolucionario de participación, “dialéctica integrativa”. El intelectual tensa al grupo, lo niega, y el grupo niega a esa “irracionalidad” intelectual, de ese conflicto surge la relación orgánica, no del sumarse sin más. Es ahí donde se abre la estría que caracteriza al pensamiento de Rozitchner, distante en teoría, en generación y en análisis a Piglia. Para LR muchas organizaciones exigen desde una “racionalidad” que proviene de Perón, que es justamente el referente de una “racionalidad sin sujeto”. (1971-72: 70) Hay que ir hacia *el* partido revolucionario. Pero ese ir es en sí mismo un ejercicio de crítica y contradicciones a considerar. “Castro decía dentro de la revolución todo. No decía dentro del partido todo” (1971-72: 59).

En sus diarios, Ricardo Piglia recuerda este encuentro: “se pusieron todos en mi contra no bien puse en cuestión la autonomía de la literatura”, “reacción intempestiva típica de la izquierda liberal”, “están acostumbrados a debatir con peronistas”, “no están preparados para enfrentar una estrategia de vanguardia” (2016: 273). Unos días después, cuando la revista ya está en la calle, se encuentra con David Viñas con quien tiene “lecturas cómplices de mi participación en la mesa” (2016: 282). Dice que Viñas le dice que es “un cuchillero argentino” (2016: 282). Unos años después va a decir (y quien lea el tono de la discusión en la revista o vea los videos que citaremos más adelante puede notarlo), que “León se instala en un espacio sin distancia, muy cercano, sin el cual no puede pensar, como si necesitara confidentes más que interlocutores” (2016: 133). Rozitchner y Viñas son de otra generación que la suya, “han leído a Sartre, creen en la autenticidad y la sinceridad”. Piglia se sabe más pragmático y anti sentimental.

Rozitchner es uno de los protagonistas de *Los diarios de Emilio Renzi* (2016), una especie de vida de Piglia intervenida cuarenta años después con intenciones de, según el caso, resaltar afectos y expandir la urticaria frente a ciertos personajes. Rozitchner aparece como uno de los referentes de Piglia. Quince años mayor, visita a Piglia y este lo visita, generalmente Rozitchner está enojado o deprimido. Pero es interesante rescatar algunas escenas que contribuyen al propósito de esta tesis, más allá de la pregunta inicial, indispensable, que le hace León Rozitchner a Ricardo Piglia en Cuba y que citamos en la introducción: “¿Vos vivirías acá?”.

Hay varios pasajes del libro donde Piglia se refiere a “León”, por momentos con admiración de par y por momentos con cierto fastidio. Pasando de decir en un momento que habían conversado por teléfono, que él estaba agresivo y dolido porque sus amigos criticaban su “vida acomodada” (2016: 62) o decir que no les gusta su “modo de pensar el marxismo, demasiado personal” (2016: 62) a decir en el siguiente renglón que “ayer regresó mi afecto por él” (2016: 62). Finalmente nos dice que tiene una “obsesión autista” (2016: 182) y que eso le gusta; que siempre está “asolado por rachas de inseguridad” (2016: 289).

6. Jorge Luis Borges

Todo parte de la repercusión sobre una carta de Borges contra el peronismo. La carta se la mandó a la “Comisión promotora de concentración en pro de la República” y la tituló *Leyenda y realidad* (1971).

Tuvo sus repercusiones. En el mismo diario el sindicato *Luz y Fuerza* saca una solicitada en la que llama a Borges escritor “anglo-argentino”. Hay que decir también que el primero en escribir un “Borges y Perón” fue Enrique Vera Villalobos, en la página 10 de ese mismo ejemplar. Se queja de que *Luz y Fuerza* se meta en el tema, además de ensañarse, dice el autor, con un anciano (Borges) que “junto a Leloir y Monzón comparte la ardua tarea de mantener en pie el prestigio de la Argentina en una de las horas menos gloriosas de su historia” (1971: 10). Diez años después el que escribiría un texto con ese título sería David Viñas, nada más y nada menos que en la revista *Les Temps Modernes*, fundada por Jean Paul Sartre.

El viernes 4 de junio de 1971 se publica en el diario *La Opinión* una nota titulada “Las ideas de Borges permanecen en la prehistoria política de la Argentina” (23). La volanta de la nota anticipaba: “Según una lectura sociológica”. Es de ese tipo de notas en las que la prensa trata de consultar a un “especialista” para que traiga agua al molino del diario sobre algún tema candente. El tema candente era una carta pública de Borges que había sido distribuida unos días antes. El consultado era León Rozitchner, que le endilga varias cosas a Borges: que no viese que la de entonces y la de 1955 fueron verdaderas dictaduras. Que sus dichos son prehistóricos y bárbaros. Pero más allá de los “errores” que ve en la carta, toma a esta para pensar la situación política del país de entonces. Si para Borges la palabra justicialismo es un “monstruo neológico” es demostración “del horror que la fuerza del pueblo produjo en la burguesía”. Dice la nota que dijo Rozitchner que “el peronismo se inscribe en la dialéctica histórica de la toma de conciencia del pueblo argentino” (1971: 20). Es el apogeo del peronismo hacia la praxis revolucionaria. No

volvió Perón, el gobierno de Lanusse se cae y está todo por hacerse. Estas son las palabras más “peronistas” de Rozitchner a lo largo de toda su obra.

Sigue contra Borges para pensar un posible proceso argentino de corrimiento hacia la izquierda de la sociedad: “no alcanza a comprender lo que el hombre de la calle entrevé, aunque confusamente. Sin ser peronista puede no ser gorila. Borges no advierte que entre peronismo y gorilismo la opción es la revolución socialista” (1971: 20). Son momentos de movimiento en Argentina y Rozitchner parece estar creyendo en lo *realmente* democrático del proceso, como veremos cuando leamos el ensayo “El espejo tan temido”, de 1986.

Hay que decir, a la vez, que Rozitchner y Borges piensan parecido en algunas cuestiones, como en la idea de que Perón hubiera podido liberar y con ese poder lo que hizo fue convertirse en el padre normalizador de la clase obrera: “¿Acaso lo entrevé Borges cuando dice que desde su “casi omnipotencia”. Perón hubiera podido instaurar una rebelión de masas enseñándoles con el ejemplo ideales distintos?” (1971: 20)¹⁹. Es un Rozitchner entusiasta y enojado, pero con la mirada aún en cierto futuro posible. “Si debiéramos juzgar a Borges por su literatura política veríamos que, históricamente situadas, sus ideas son menos ricas que las de Perón” (1971: 20). Borges es la ruina de una subjetividad en decadencia. Interesa como ejemplo de que “Cuando la burguesía recurre a la conciencia moral del intelectual más encumbrado de su clase, para que extienda el velo místico de su espiritualidad, nos muestra su pobreza e impotencia intelectuales. También, su caducidad como clase” (1971: 20).

En un texto publicado pocos días después, en *La Opinión*, el 16 de junio de 1971 Rozitchner opina sobre el Congreso Nacional de Filosofía que se había realizado días atrás

¹⁹ Es ilustrativo y singular este párrafo de la carta de Borges como ejemplo de todo el texto: “Dada su casi omnipotencia, hubiera podido instaurar una rebelión de las masas, enseñándoles con el ejemplo ideales distintos; pero se redujo a imitar de manera crasa y grotesca los rasgos menos admirables de la oligarquía ilustrada que simulaba combatir: la ostentación, el lujo, la profusa iconografía, el concepto de que la función política debe ser también una función pública, el amor de los deportes británicos y el culto literario del gaucho” (2007: 288)

en la ciudad de Córdoba. Este texto es la precuela de otro que publicará en 2007, “Justificado para no ir a un Congreso de filosofía”. En el texto del 71 Rozitchner arremete contra lo que llama “la filosofía oficial” de los protagonistas del Congreso, Raul Sciarreta, Felix Schuster, Gregorio Klimovsky, etc. Pero el final del texto es valioso como cita de una definición de aquel momento de la función de la filosofía y del marxismo a la vez:

El marxismo no está de cuello duro en un Congreso; circula a su manera por las calles, se cuele en las fábricas, anima a los estudiantes, se interroga por el poder que hace tambalear, reencuentra a los hombres en los actos colectivos, analiza al Estado en su presencia represora, estremece la liturgia y descubre el valor de cambio de la sagrada eucaristía, se proyecta como futuro en la rebeldía de los obreros, aclara lo que los hombres hacen sin saber. Sucede que el marxismo es un pensar útil, a diferencia del pensar de ellos. El marxismo sirve para pensar el cambio en el proceso mismo de realizarlo, y demuestra su verdad en el modo como moviliza los cuerpos y los vivifica (1971: 23).

Para el año 1972 Rozitchner tendrá publicado su *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972). Un libro que en esta tesis no analizamos no porque no tenga importancia teórica (de hecho es uno de sus dos libros fundamentales), sino que requeriría otro tipo de investigación y otros tiempos y espacios de reflexión. Algo de lo que serían sus pensamientos vuelve como un rayo de *Los diarios de Emilio Renzi*. Es que murió Perón y Rozitchner va a la casa de Piglia, que dice que LR “personaliza la historia”. Rozitchner se pregunta qué les ha hecho Perón, como quejándose. Como intuyendo que su paso por la política argentina hubiese dejado lo que luego va a tratar de arriesgar que dejó. Es entonces cuando Piglia define de una manera precisa el pensamiento de Rozitchner: que vive la política “como un drama privado (2016: 360)” y “que refiere todo a sus sentimientos (2016: 358) para finalmente definir su pensamiento como el de alguien que tiene la “virtud de un pensamiento apasionado” (2016: 360) que es a su vez, la “clausura autorreferencial” (2016: 360) de ese pensamiento. El ánimo y el cuerpo es uno ante todo. Desde entonces y hasta 1979 su rumbo filosófico es, salvo excepciones, incierto y sus publicaciones son escasísimas. Va a volver a hablar de Perón 6 años después, pero para aceptar una derrota que no va a tener vuelta atrás porque los derrotados están muertos o encarnan en vida el terror. Pero antes, detengámonos en una persona y las circunstancias de esa relación.

7. Oscar Masotta

Cuando León Rozitchner murió salió a la luz una entrevista en la que se habla íntegramente de Oscar Masotta. Este documento da testimonio de una relación afectiva e intelectual. El apogeo de la relación Masotta/Rozitchner se da en 1962 cuando el primero prologa el libro del segundo, *Moral burguesa y revolución* (1963), con un texto breve que empieza con esta frase que ya citamos en el capítulo correspondiente a su irgen “todo pensamiento es pensamiento de algo” (2012: 21). ¿Pero qué paso con ese vínculo que parecía estructurado por la potencia y se terminó diluyendo entre acontecimientos y vidas paralelas? La atracción que las palabras de León Rozitchner transmiten son también testimonio de desprecio. Mejor dicho, una valoración personal y un desprecio finalmente profesional, a lo profesional de Masotta. Puede decir que “la risa ronca le irrumpía de pronto, se le precipitaba hacia adentro y lo arrastraba, como si desde la garganta le invadiera el cuerpo y lo sacudía” (2015: 47), para expresar el estupor de una personalidad potente. Luego puede declarar el idilio con uno de sus aspectos: “Quizá yo quise en él esas ganas locas que por momentos le venían desde adentro, desde más abajo que las palabras” (2015: 47-48). Finalmente puede coronar el elogio para decir que “me gustaba que asumiera su resentimiento y tratara de hacer algo con eso” (2015: 48). Ese resentimiento dialectizado, tamizado por la crítica y la curiosidad, es lo que para León Rozitchner pierde Masotta. El tiempo le agrega jerga y le quita vida.

I

Leyendo la entrevista y enfatizando algunos aspectos de sus vidas se pueden hilvanar algunas hipótesis. De Masotta se ve clara la especialización, pero le falta, según las lecturas de Rozitchner, el contrapeso político. Se convierte en un jefe de escuela. Un jefe aterrorizado por los avatares políticos y sociales y puesto a incluirse bajo la mirada del amo Lacan:

Los lacanianos han vuelto ilegible a Lacan: lo leen en sagrado (...) Lo terrible sucede cuando las potencialidades de un autor se desarrollan socialmente y ese efecto es utilizado en la cultura para taponar, dentro de ella, lo que parecía servir para abrir otros caminos (Rozitchner, 2015: 46)

El pensamiento sin tensión termina en el dogma. Lo que tensa al pensamiento desde uno de sus polos es la calle, lo social vivo. En el otro extremo está la subjetividad, la historia del sujeto. Rozitchner dice, claramente, que Masotta “borró quince años de su vida” al servicio de la causa lacaniana. Pero queda trunca esa idea. Masotta creía en la especialización. Tal vez se especializó por miedo. Recordemos que se fue de la Argentina en medio de la Triple A, en 1974. ¿Se puede juzgar el miedo? Es que Rozitchner dice que no hay miedo. Hay un lenguaje tecnificado de los lacanianos argentinos que les permite “pensar la subjetividad, acotada por el terror, sin miedo”. (2015: 53)

Es que para León Rozitchner, Masotta, al desatar una punta, queda aislado en el plano de la subjetividad doliente y la complejidad clínica. Es que, en síntesis habría dos Masotta. El primero, sartreano, merleauPontiano, conceptualista y marxista. Y el segundo, profesor y exégeta lacaniano. Quizá haya sido simplemente, y de manera genial, una persona que *era* lo que iba leyendo, un especialista en la metamorfosis del lector desesperado. Rozitchner no piensa así, para él no habría entonces rastros del pasaje de una forma a la otra, o estaría oculta, en forma de trauma. No habría que dejar de recordar aquí palabras de Masotta en 1967, cuando en *Conciencia y Estructura* establece que entre “Entre la conciencia y la estructura elijo la estructura, pero no desearía olvidar la conciencia” (2010: 30) y cuando dice que siempre, pese a todo, tendrá algo de marxista o de revolucionario. Rozitchner va a buscar a una conferencia de Masotta signos de la transformación y cita este pasaje:

Hay en todo acto de conocimiento, para quien lo realiza, de la significación del acto. No hay entonces acto minúsculo que con propiedad pueda ser llamado insignificante. Lo minúsculo, como en Freud, significa (2015: 45).

En lo insignificante ve León Rozitchner rastros de la trampa de pensar lo propio como mayúsculo y la falacia de presentar la verdad como producto del consultorio y no del conflicto social.

Para fines de los años sesenta Masotta estaba dedicado al arte de los medios de masas y al concepto por sobre las formas abstractas o figuradamente plásticas. Inventaba los happenings en el país, teorizaba sobre el pop y la historieta, pensaba estéticamente, o sea pensaba representaciones. Esto lo sabía Rozitchner, y de alguna manera lo respetaba. Lo “intencionalmente frívolo” que Rozitchner veía en Masotta no era otra cosa que la manera en que Masotta pensaba que había que pensar el tiempo nuevo. La manera en que había que performatear la historia con los significados que esa historia proveía.

Pero este quizá es el momento de transición de Masotta, de su prosapia intelectual pública hacia la especialización. Es su momento semiótico y creativo que se abre en 1965 con *Roberto Arlt, yo mismo* y se cierra con la “Advertencia de 1968” en *Conciencia y Estructura*.

Cuando publica *Conciencia y Estructura* (1969) el optimismo de Masotta era mayor que el de Rozitchner, que ya había advertido sobre las desaveniencias de la hora en “La izquierda sin sujeto”. Lo que podemos conjeturar es que la diferencia no está en la derrota o en el terror, de alguna manera los dos la sufrieron, formaron parte de una generación la de los sesenta, que estaba discutiendo el destino trágico que se desplegó en los setenta.²⁰ Masotta tuvo su *época optimista* y en esta tesis queremos decir que cuesta encontrar la de Rozitchner. Pero lo que los diferencia entonces es qué hicieron con la pena o la tribulación. Rozitchner extremo su posición francotiradora y cáustica, hasta dedico un libro de 600 páginas a discutir con “la izquierda” como una manera de la praxis errada. Masotta fue

²⁰ Como el problema de las diferencias de generación entre profesores y alumnos que se ponen en juego en *¿Qué es el otoño?*, de David José Kohon, que en su primera escena rezaba “Buenos Aires, 1974”, pero fue estrenada en 1977. Especialmente la idea de que todo terminaría en un holocausto. Su estreno es contemporáneo a la carta a las Juntas de Rodolfo Walsh, otro “sesentista”.

cada vez más hacia las representaciones, para terminar, según León Rozitchner, en “el trabajo individual de la clínica privada” (2015: 50), aislando al sujeto de su historia social.

II

El 28 de septiembre de 1973 se inauguró en la Facultad de Medicina de la UBA una exposición de fotografías sobre la vida y la obra de Sigmund Freud, complementada con varias disertaciones sobre su actualidad y presencia en la Argentina. El organizador: la embajada alemana a través de su Instituto Goethe. Entre los conferencistas se encontraban la mayoría de los lacanianos argentinos, por ese entonces una veintena de psicoanalistas, críticos, autodidactas y *bon vivants* que habían picado en punta como los primeros reivindicadores del sexagenario autor francés. Ellos mismos fundarían ocho meses después la Escuela Freudiana de Buenos Aires que aún existe en la calle Charcas. Al comando de esa cofradía en expansión, Oscar Masotta. El aula magna de la Facultad fue el escenario para las diatribas y el diario *La Opinión* del 4 de octubre del 73 auscultaba lo refinado de las voces: “El alto nivel de las charlas exigía la anterior lectura y conocimiento de los textos originales de Freud, por lo que la participación del público lego en la materia no fue muy relevante”. De todo este barrunte nos queda un dato suelto que le otorga anomalía al evento: de él participó León Rozitchner, que meses atrás había editado *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), donde se expresan las debilidades de un proceso “revolucionario” sin sujetos dispuestos a liberar los esquemas alienados de su ser burgués reprimido por siglos de división del trabajo e iglesia. Rozitchner, cuenta décadas después, había sido invitado directamente por el agregado cultural de la embajada alemana. El hombre había leído aquel y, pese a que Rozitchner había sido ignorado por los lacanianos en la conformación de la grilla, lo tentó con éxito a que participe con una silla en una de las mesas redondas. En algún momento el propio Rozitchner recibió el chisme de que también Masotta tenía el libro en su mesa de luz. Rozitchner preparó para la cita un discurso que no leímos ni leeremos, pues parece ser la pieza que le falta a este relato para terminar de organizar su funcionamiento. Lo llamó “Un Freud excluido: el problema de las masas”. Por lo demás, muchas de las palabras dichas durante esos días se

compilaron en el número 4 de los *Cuadernos Sigmund Freud*, editado también por el masottismo. Esta es la segunda de las “exclusiones” según Rozitchner. No solo estuvo excluido el problema popular desde Freud sino su propio texto que hacía de esa exclusión una crítica.

Dos datos tenemos, al menos, de la repercusión de sus palabras. Por un lado, la reacción de un plateista indignado, quien le recriminó “eyaculación precoz” con respecto a la figura de Freud y a lo que Rozitchner retrucó con un “perdoname si te salpiqué”²¹. Por otro lado, otra reflexión del cronista anónimo del artículo en *La Opinión*:

Mientras en cuatro conferencias se profundizaron casos y temas individuales de Freud, en una de ellas, la de León Rozitchner, y en los tres homenajes de Ricardo Avenburg, José Rafael Paz y Oscar Masotta, en especial en los dos primeros, hubo una muy clara pregunta y búsqueda de respuesta sobre la necesidad y ayuda del psicoanálisis frente a los problemas de la etapa de transición que vive la sociedad capitalista.

Al celebrarse este encuentro el año 1973 ya había dado de sí los sucesos que lo tornarían antológico: ya había ganado Cámpora, ya había vuelto Perón, ya habían muerto decenas de personas en la redada de Ezeiza y ya había caído, bajo una ráfaga de metrallera que le originó dieciséis orificios, el jefe de la CGT de aquel entonces, José Ignacio Rucci. Las jornadas Freud son una insignificante huella en el torbellino de aquel tiempo.

Dos cuestiones más: en el texto que estamos analizando sobre Masotta, Rozitchner cuenta una anécdota particular. Por un amigo en común León Rozitchner se entera que Masotta tenía su libro reciente en la mesa de luz, había algo de contienda o de hermandad aún que pervivía. León Rozitchner llamó a Masotta meses después del encuentro y esa fue su última conversación. No se vieron más. Masotta se exilió pocos meses después y murió de cáncer en Barcelona en 1978. Por otro lado, Rozitchner remata ciertas ideas sobre el Masotta que lo excluye diciendo que “transmutó en cuerdo”. Ya sabemos la centralidad que tienen algunos aspectos de la locura en la obra de Rozitchner. Pues bien, si Masotta

²¹ Cf. La entrevista realizada a León Rozitchner por Ferrari, Pietra y Sauval (2002) y disponible en la línea en el siguiente enlace: <http://www.acheronta.org/reportajes/rozitchner.htm>

era un loco y ahora estaba institucionalizado, esto significaba que la pérdida de la rebeldía crítica y del juego existencial con los textos o las corrientes filosóficas ya no cabían en una persona que elegía fundarse a sí mismo como centro del psicoanálisis argentino. Quién sabe con cuanto de astucia, con cuánto de lealtad al impulso de sus lecturas y con cuánto de compromiso mezclado con miedo al ninguneo por su condición social de autodidacta.

El cónclave congela por un segundo el tiempo y violenta el cruce imaginario de dos antagonistas de aquellos años, Masotta y Rozitchner, que aunque habían sido amigos durante los primeros sesentas, estaban distanciados por las diferentes posturas con respecto a las capacidades justicieras de la época; particularmente de la teoría psicoanalítica en boga. Masotta, envalentonado con lo que quedaba de efervescencia social socialista afirma en su ponencia de aquellos días: “El psicoanálisis no es un parloteo sobre el hombre, es la práctica de su sujeto. Como tal estará siempre aliado, lo quiera o no, a toda auténtica empresa de liberación. ¿Quién lo duda?” (2011: 239). Es este un Masotta entusiasmado setentistamente con ir en búsqueda de lo que él mismo llama “el lugar de la verdad como Logos”. Más agrio en su diagnóstico, Rozitchner ya sostenía por entonces un argumento que lo acompañó toda su vida: la idea de que había algo irreductiblemente burgués en cada uno, aún en el más pretenciosamente marxista, que obturaba una liberación efectiva del sujeto y conducía indefectiblemente hacia la derrota. Para él lo que postulaban las izquierdas argentinas de entonces era la disolución del sujeto, su negación y olvido en un esquema estructural y ordenado. En cambio, proponía antes que nada no la pregunta por el sujeto típicamente occidental, sino por la historia del acceso a la Historia de ese sujeto. Ese era el nudo a desatar.

Las cosas son efecto de una distancia, de una diferencia. La distancia que nos separa de una cosa provoca pérdidas, adherencias malignas en la memoria oral, recubrimientos con verba épica, olvido, destrucción de documentos, humo en el anecdotario. Este texto fallido es mitad obra de nuestra propia inquietud de narradores y mitad fruto de las esquirlas de la memoria cultural argentina. Hemos escrito este texto con más voluntad que dato duro. Las instituciones ignoran el hecho; no hay rastros en sus archivos o arcones (Instituto

Goethe, Facultad de Medicina, Embajada de Alemania, Escuela Freudiana de Buenos Aires). Ninguna foto ilustrativa, ni catálogo, ni documento oficial. Pero en el sinfín del sin tiempo sus protagonistas recuerdan todo.

III

Oscar Masotta fue un loco lindo de la teoría y fue también quien encontró en la profesionalización un rol, un laurel y un escape. Cuando León Rozitchner lo denuncia por “pesimista lacaniano”, cuando argumenta que el pesimismo es poner los problemas en uno mismo, ser víctima de sí, está, a su vez, poniéndose él en la vereda opuesta. Digamos está diciendo que la pesadumbre del sujeto contemporáneo tiene una circunstancia histórica, un pliegue político de conflicto, que olvida. Me parece importante dejar abierta tamaña diferenciación. No porque no sean diferentes en sus lecturas psicoanalíticas, sino porque es el propio Rozitchner el que parece poner a lo largo de toda su trayectoria, al sujeto en la primera línea de los problemas públicos. No habrá redención sin redención del sujeto, pero el sujeto está atravesado por un mundo irredimible. Esa paradoja no es tan distinta a la paradoja masottiana que él mismo cita como absolutista:

Esta imagen pesimista —profundamente freudiana por otra parte— que nos mostraría al hombre víctima menos de su inserción en el grupo, en la sociedad y en la historia, que de su inserción en sí mismo, oscurecido por su propia historia individual, empantanado en su “prehistoria” y sujeto a sus “modelos” (2015: 64).

El matiz entre los dos es extenso, para León Rozitchner el problema es “la historia del acceso a la historia” del sujeto, para Masotta es la prehistoria subjetiva del sujeto. Pero en los dos encontramos un pesimismo, el peso de esa palabra sin la indagación teórica que el sentido común (la población) no se permite pero que le permite al sentido común expresarse de manera pesimista.

Digamos que el fastidio de Rozitchner, no exento de cierta melancolía, está puesto en cómo Masotta va borrando su propio origen “chanta” (como él mismo se reivindicaba) y jugueteón en materia intelectual y vital. Si se olvida de lo que fue también olvida algunas

perlas para encadenar un pensamiento no aterrorizado. Rozitchner de alguna manera lo ama y lo extraña, pero lo denosta y lo olvida. Puede decir de Masotta que era a su manera “orillero, judío, loco, negro, bolche, poeta, marginal, enamorado y díscolo” (2015: 72), pero también que había “olvidado” todo lo marxista de su freudismo, todo lo degenerado de su generación, de la que se borra. Esa ambigüedad recorre toda la entrevista, que queda abierta, volviéndose testimonio de una amistad trágica: “sigo dudando sino hubiera sido mejor guardar silencio sobre ambos” (2015: 72).

SEGUNDA PARTE

8. Juan Domingo Perón

En 2009 León Rozitchner plantea estas cuestiones ante Verónica Gago en *Página 12*:

¿Cómo Kirchner, que tuvo el coraje de desnudar el fundamento homicida del Estado, sin embargo se reduce luego a desenvolver su proyecto dentro de ese mismo espacio político que el terror había limitado? ¿Era sólo una dramatización teatral de la tragedia argentina, que se agotó en la representación pública? ¿Era el espectro de Perón que, persecutorio, volvía más intensamente por sus fueros y pedía venganza por la traición de aquel que había osado desnudar la trampa del peronismo originario, al mostrar que Perón había prolongado en la política, aunque de modo más astuto, la misma tradición de las FF.AA.? ¿Eso es lo que los poderosos y las clases medias altas no pueden perdonarle, porque al poner al desnudo el poder militar que funda al peronismo político, desnuda simultáneamente el fundamento asesino de todos los poderes? Porque el peronismo era el único partido democrático que había sido engendrado en las Fuerzas Armadas, ¿al bajar el cuadro de Videla no era también, acaso, el de Perón el que descendía? (2009, 5 de octubre)

Esa pregunta puede molestar, exaltar fanatismos que intenten refutarla, apenarnos por su solvencia, seguir ampliando el terreno de las reflexiones o abrir la posibilidad de un ingreso cada vez mayor de las sensaciones en la memoria histórica. Rozitchner tenía una teoría complementaria a la pregunta: las libertades de 1983 se habían recibido, no se habían conquistado. Desde aquellos años la democracia era de “ciudadanos castrados”, atemperados por el terror que se prolongaba en sus razones políticas. Las consecuencias no buscadas del alfonsinismo y luego del menemismo, la debacle social, era producto de una democracia aun truncada por la herencia del terror militar que de repente había empezado a redimirse con ese cuadro de Videla bajado. Y si Rozitchner alertaba sobre que también podía ser el de Perón, lo hacía para preguntarse si no era la sociedad toda desde 1945 –cuando no desde 1930, con un Perón lo suficientemente partícipe del golpe a Yrigoyen- la que había sufrido una especie de parálisis pública, un encantamiento que parecía empujarla a su mayoría de edad, a sus libertades fundamentales y su igualdad efectiva cuando en realidad la sumía en la mayor contradicción: seguir aceptando un orden faccioso, conservador y falangista que sobrevivía aún en los momentos de mayor potencia plebeya; justamente esas potencialidades no se desarrollaban por su presencia amenazante.

Si uno quisiese rastrear el poder de estas disquisiciones debería estudiar sus textos sobre el peronismo, que son varios, que se inician en la revista *Contorno*²² y que en los años setenta tienen su posta en el que citábamos en el capítulo anterior. Bien, el texto central en estas cuestiones es el que vamos a leer en este apartado.

I

Según se rubrica al final del libro, *Perón: entre la sangre y el tiempo* (1985) fue escrito entre 1974 y 1979. Lleva la marca de los estudios polémicos de Rozitchner y la marca agregada de los rastros de algo que, luego de su lectura atenta, se parece bastante a una tragedia, la culminación de algo que no podía sino terminar mal. La derrota política y anímica de una generación; el réquiem para una época que se desangraba a los ojos del comentador triste.

El libro se propone entrever la conciencia de Perón a través del inconsciente popular (más que nada militante, organizado y de izquierda, aún la peronista) y las formas políticas en las que se desagrega. Todo esto pensando la tensión entre la guerra (la sangre) y la política como mediación (el tiempo). Los teóricos pilares son Sigmund Freud²³ y Carl Von Clausewitz. El libro se divide en cuatro capítulos, donde los dos primeros forman el diagrama teórico y los dos últimos analizan documentos y expresiones del propio Perón, leído como teórico de la guerra y la política.

Extraño en Rozitchner, este libro se abre con una cita tomada del meollo de la literatura argentina del siglo XIX: “Un sudario de inmensa tristeza envuelve al país”, dice Lucio V.

²² El problema del peronismo en la obra de Rozitchner aparece por primera vez en el número 7-8 de la revista *Contorno*, bajo un artículo extenso titulado “Experiencia proletaria y experiencia burguesa” (1956). En él anticipa varias de las cuestiones acerca de la relación entre militarismo, mando, peronismo y masas que desarrollará en las décadas posteriores y se centra en el problema (en la imposibilidad) de la revolución con Perón como eje: “Entre nosotros la revolución se hace deliberadamente mito, porque se la considera posible sin poner anticipadamente en marcha los mecanismos que la hagan posible, es un simple recurso de conciencia en un país que carece de ímpetu revolucionario (...) Pretendemos utilizar al Gran Utilizador” (1956: 5).

²³ Había trabajado sobre esto ya en dos libros sobre: *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) y *Freud y el problema del poder* (1987)

Mansilla en *Rozas. Ensayo histórico-psicológico* (1898) y abre la lectura estableciendo un contexto de muerte y de pena que sería tal vez el fondo que León Rozitchner pretendía tocar con su escritura. Es que quiere pensar el terror para abrir algo vital dese ahí.²⁴ Esa realización era personal, exiliada, pero lo que permitía el terror era reconocerlo como la suma de una vida asustada, como el encuentro con lo más propio del origen, del miedo a vivir menguado (tolerado) en el sistema. Quiere buscar una salida al peronismo, entenderlo para entender el ánimo y la tragedia colectiva. Reflexiona sobre los problemas que en la urgencia de la militancia y la radicalización política no se pudieron pensar. De alguna manera, en el debate con Ricardo Piglia hay indicios de esas advertencias. Comprender *qué nos pasó* es una intención no solo de la izquierda sino de la nación argentina entendida, para Rozitchner, como un malentendido. Digamos que asume la barbarie de la situación al ponerse a pensar la derrota en medio de lo que parecía todavía un conflicto²⁵. Porque no habla del fenómeno peronista, sino, como indica en la conversación con Diego Sztulwark, “del resultado del peronismo” (2011: 255). Rozitchner vivió durante 1976 y 1986 en Venezuela. Este libro se publica por primera vez en 1985. No se podía volver al país “primaveral”, a la acción política que lo animaba, sin antes pensar qué paso en los que van a entrometerse en esa escena política²⁶.

²⁴ En el siguiente apartado vamos a leer su ensayo sobre Simón Rodríguez como parte de estas intenciones, por la positiva.

²⁵ “No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene.”, dice Walter Benjamin en su VIII tesis de *Filosofía de la historia*. Lo que conjetura Rozitchner, finalmente, es que hubo un quiebre subjetivo, que las cosas ya no son como antes, que medió el terror y que lo que cambió, finalmente es lo que se entiende por historia. Sería la barbarie preguntarse sobre el terror con categorías previas al terror, sería la consumación, la naturalización de la derrota política.

²⁶ Esto dice en un texto publicado en la revista *Controversia* (nº4, febrero de 1980), que varios intelectuales exiliados editaban en México: “¿Qué significa el exilio? Recuperar el derecho de nuestra plenitud personal, de nuestra acción política que tuvimos que dejar, el de definir con nuestra actividad en el exilio una modalidad de retorno posible, lo cual entraña reconquistar ese derecho del que se nos quiere despojar” (1980: 8).

II

El 31 de diciembre de 1979 escribe la introducción al libro²⁷. Es aquí donde aparece la conocida (tal vez por la lectura de este libro) frase de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Spinoza “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Es que el saber es aquí un saber de sí, un entendimiento personal para descubrir la guerra que hay en la política, los fundamentos no metafísicos del discurso político y sus mediaciones. El cuerpo puede porque es el indicador de la comunión entre el saber y el poder. El cuerpo es siempre más que el saber. Entonces, para León Rozitchner, un pueblo que “no se sabe” no tiene cuerpo, o pone su cuerpo en lo exterior, en algo fuera de sí. El pueblo argentino, al que Rozitchner quería conocer o quería comprender, era para él un pueblo “en armas, sí, pero dominado aún por la alta alcurnia de una dirección política y un modelo de jefe que le era exterior y que lo habría de guiar. Esa fue su ambigüedad” (1985: 15). Si se quiere, es un libro que se plantea, desde el vamos, aprender a saber, o analizar las condiciones en que no se aprende a saber. Para esto, de vuelta, se aproxima y se ampara en Freud y Marx:

Los que unieron lo subjetivo y la historia y los que muestran definitivamente, por fin desnudo en nuestro propio tiempo, el secreto más temido, más oculto, más odiado, y ante el cual los poderosos de la tierra –y de la inteligencia limitada al recinto de sus privilegios- retroceden, ellos si verdaderamente aterrorizados, pero sin retorno: el secreto del poder. (1985: 16)

Es el contexto de un terror ilógico que debe vencerse desde la lógica del vivir, de la afirmación anímica sapiente. No ocultar el dolor, para aprender desde el cuerpo la derrota. Porque los que más poder tienen siempre son los que más miedo deben tener al saber social. Como decía Walter Benjamin también en las tesis: “El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate” (1940: 69).

²⁷ Esto lo informa en el propio libro, pero también lo dice en la conversación póstumamente publicada en la revista *El río sin orillas*, donde da los pormenores. Que estaba solo, sin su mujer, sin su hijo, y que sacó fotos de su familia, algunos objetos y “armé una especie de altar laico (...) hice todo eso y me senté a escribir la introducción, casi lloroso, poniendo todo como si estuviera haciendo una revisión de mi vida” (2011: 255).

En definitiva es poner en contraste que Perón (y no el peronismo entendido como un todo) pasa en medio de estas reflexiones de Rozitchner, a ser la encarnación de la astucia ante la rebelión. No el terror, sino algo más sutil, el susto permanente que deja entrever el terror final: “para que sigan siendo lo que son, la muerte debe limitar como terror y amenaza pero no suprimir” (1985: 19). Toda la introducción al libro regenera el llamado a un optimismo que sepa desde la vida lo que la muerte encripta. Todo escrito desde un duelo y un exilio, hacia una política verdadera, de enfrentamiento y de autoconciencia del poder único del propio cuerpo: “Lograr que esa esperanza, como una llamita tenue, amanezca de nuevo entre nosotros, es lo que se propone este libro, sin humildad” (1985: 20)

III

Si algo llevó a la derrota política fue lo que se empecina en distinguir: el optimismo ilusorio. Entonces la derrota sirve para pensar los alcances de la llamada eficacia política. Digamos que León Rozitchner plantea una vuelta a pensar desde el sujeto problemas que parecían de la política, de la época o de la historia. El fracaso se dio a través de subjetividades, entonces hay que ligar lo histórico a lo concreto personal, porque “la cifra de lo histórico es la propia ecuación personal” (1985: 22). Todo esto para pensar el problema de la servidumbre y la obediencia. De qué manera se va asentando lo devocional del sujeto por fuera de sí mismo. Porque, como se vio en “La izquierda sin sujeto” (1966), el problema es qué tipo de hombres impulsan a qué tipo de acciones en los demás hombres. El problema del modelo social a partir de una persona. Aparece finalmente quizá el que sea el problema central de este libro, pensar a Perón como el líder de los enemigos de su propia clase social. Pensar ese nudo y esa tragedia.

El libro es arriesgado y asistemático. Aunque tiene una apariencia de tratado, va haciendo emerger hipótesis que son canceladas por otras, el lector tiene que ir entretejiendo teorías glosadas, penas y enojos del autor, que construyen conceptos como el de *simultaneidad incoherente*. Aparece una sola vez, pero sirve para pensar al peronismo como ese magma

que cree en la compatibilidad de las clases y en el consenso pacífico. En el mercado de la política como si no existiese la guerra. Junta todo en la política y no quiere saber que su política se ampara en la guerra posible. Lo que está diciendo León Rozitchner con esto es que hay una única violencia legítima y es la del Estado, comandado por el conductor Jefe y General, que excluye la contraviolencia²⁸ como posibilidad. Para la clase obrera, para la izquierda, para lo no burgués de la política, esta sería la trampa fundamental, porque el enemigo organiza la cartilla y el protocolo de reglas con las que pelear. La hipótesis es que el militante aparece entrampado (arropado y pasivo) entonces entre la estructura burguesa de la política peronista y la estructura economicista de la izquierda “oficial”.

Se imposibilita, se oculta el enfrentamiento, a través de la chance del terror a la muerte, la demostración de ese límite que espanta y organiza. Si la clase dominada no enfrenta al dominador Perón, que aun en las épocas que no gobierna sigue siendo faro y motor, es por miedo a la muerte. Y era tan verdadero ese miedo a la muerte, que al momento de enfrentarlo murieron justamente por la inconciencia de que ese miedo a la muerte tenía, como fuente oculta, la figura del propio líder por el que creían morir. Perón *era* el ejército. Perón *era* el terror: “Algo de tenebroso sacrificio ritual se transparentó en ese ‘Perón o muerte’, donde sólo la muerte por él preparada verificó lo siniestro del pacto que los aniquiló” (1985: 23)

De esta imagen emerge la idea de “núcleo despótico” (1985: 53), el estado de niñez de la clase obrera, que se enfrenta a muerte con la normalidad, con *lo que hay que hacer*, pero lo hace de manera reprimida e inocente (a través de Perón). El modelo es inalcanzable porque es un vacío llenado por otro. Esta idea se encaja en otra central en la filosofía de Rozitchner, la del capitalismo (el pos catolicismo) como productor de subjetividades. El peronismo también lo sería, como un aparato del Estado más. Toda la dispersión individual se pone bajo el eje Perón, desde la astucia de apoderarse de lo que esa dispersión podría llegar a tener de fuerza colectiva. Perón los representa porque es el espejo del

²⁸ Este va a ser unos de sus argumentos centrales ante la carta de Oscar del Barco.

sistema, un político realista. En cambio, Fidel Castro era un *loco* que encontró la cordura popular para dialectizarse:

Es él [Perón], el supremo, quien realizó por nosotros lo que cada uno de nosotros, en lo colectivo alienado, no se atreve a perseguir para sí. Porque, y esto es lo esencial, los valores del amo no son compatibles ni universalizables: sólo él los puede gozar y solo a través de él podemos alcanzar a colmar, en la fantasía, nuestra inesencialidad (1985: 57)

Para Rozitchner, entonces, Perón organiza y dirige el poder colectivo paternalmente, cobrándoles lo que la castración demanda, de la clase obrera contra sí misma. El Edipo es un “desfiladero”, entonces, por donde todo deseo luego toma la forma de Perón, se lo proyecta en él, como promesa y condena.

Una pregunta surge de su idea acerca de que cada cuerpo es irreductible pero relativo y elabora la aceptación o resistencia del sistema represor al que está destinado: ¿Cómo un cuerpo puede ser coherente? ¿Qué lo lleva a eso? El libro no lo responde, pero parece ser un libro de preguntas primeras para empezar a pensarlo todo de nuevo. Aceptar la desesperación y devolverla multiplicada en el texto para comprenderla.

IV

En el capítulo “De la política a la guerra: Clausewitz”, Rozitchner se detiene en la lectura de *De la guerra* (1832) de Carl Von Clausewitz. El punto de partida es compartido: los dos creen que la política vive en la guerra, que permanece agazapada en ella. La guerra es el momento “irrevocable y feroz” (1985: 59) porque en ella comprobamos cuán poderoso es el poder. El límite de la muerte colectiva muestra la razón de ser de ese colectivo. Para Rozitchner esa experiencia es la que Perón anula. Hay violencia en la guerra, pero hay violencia *también* en la “paz”. La política es entonces violencia física disimulada. Paz y guerra son violencias. Pero entonces ¿cómo aparece la violencia en esa aparente paz? Rozitchner tiene la hipótesis que a través de la conducción, del mando, de la jefatura. A

través de la castración simbólica de la potencia política popular. La violencia reprimida aparece como paz, como política, como ideología.

El objetivo político es ‘absorbido’ por la guerra cuando requiere extremar el enfrentamiento para dominar. Y también, del mismo modo, la guerra es ‘absorbida’ por la política cuando esta aparece como pura paz. (1985: 60)

En 1979 Rozitchner parece creer que el comienzo, el origen mítico social, era la guerra. En 2011, veremos en el capítulo tres, que era el afecto entre el niño y su madre; que lo segundo era la guerra con el padre. Rozitchner es, en definitiva, materialista histórico porque busca la violencia primera que fundó una paz segunda, la “paz” de los vencedores. El terror es entonces la contradicción de la política en el momento en que la realidad empieza a verificarse más allá de sus límites. El terror es la respuesta del sistema a quien pretende develarlo en su intención. Política y guerra son lo mismo porque “la paz era una ilusión y de la ilusión nos despertó el terror” (1985: 62). El terror pudo acontecer porque para Rozitchner la política es vigilia de la guerra verdadera: “La vigilia civil es, sigue siendo, delirio y transacción normal” (1985: 62). La vida cívica es una fábula contractualista donde alguien no pacta: el soberano, el que ejerce el terror. Acontece la barbarie, finalmente, cuando se descuida la que la guerra tiene la política.

Los alcances de la guerra son los de la pregunta sobre cómo pensar ese drama, la originalidad del terror que se desnuda como guerra. Pensar la derrota de la guerra política a través de la tecnología del terror, pensarla en la depresión para mover, para alcanzar un umbral de lucidez, para pensar una guerra otra y una política otra. A través de Clausewitz vuelve a leer la teoría del conflicto para mostrar “que la transformación subjetiva está también, como requerimiento teórico práctico, en el fundamento de la teoría de la guerra” (1985: 66). De la guerra como duelo individual a la aparición del “pueblo” como eje de la trinidad básica de una guerra, que incluye también al conductor y a la política como espacio.

Al aparecer el pueblo, el déspota pierde peso en la distribución de la lógica de guerra sin política. Hacer la guerra con otros, que el conductor descubra sus límites y la población cuánto puede; y cómo con la política el pueblo habla a través del único rol del conductor, la encarnación de una sensibilidad popular, verdadera. Es la conciencia final de que todo poder militar es primero social: esto quiero decir pensar a la guerra como hecho político, distinta a la idea de guerrilla como “brazo armado”, distinta a la división tajante entre las armas y la capacidad popular de organización. Es el pensamiento permanente sobre la coherencia en Rozitchner, pensado para renovar la política o ligarla a la lucha de un modo real, sin brazos ni ramas. Pero parece hablarle a paredes. Adelante, en la política argentina, la democracia y sus consensos serán de nuevo un límite, como veremos en alguna páginas.

V

Entonces Rozitchner llega a leer al mismísimo Perón. Analiza los *Apuntes para una historia militar* (1931). Pero vuelve a Clausewitz para advertirnos que Perón piensa la guerra como duelo, piensa como dominador sin la participación popular en la guerra. Crea en la nación un poder militar capaz de crear las condiciones para una “paz” compatibles con un poder social sumiso, que se ve envuelto en el ensueño del consenso y no se permite pensar cuánto de guerra tiene la política y viceversa. Reprime las pulsiones populares a través de ocultar en sí mismo el poder que los demás tienen sobre él y ocultar la trinidad de Clausewitz básica para entender la guerra; para entender la vida.

Los demás, en Perón, son medios meramente para representar su dominio. Su política encubre la idea de enemigo en la guerra. Logra aparecer como el jefe cuando en realidad es el principal enemigo de la clase popular. En la institución de las representaciones Perón encuentra la calma para su temor. Tiene una idea de la guerra y de la conducción de país dominante, no de país dependiente. Prevalece en él “la ofensiva sobre la defensiva, la guerra sobre la política, el jefe del ejército sobre el pueblo, y por último, la dominación interior acallando la defensa respecto del dominador extranjero y exterior” (1985: 120). El de Perón es siempre un ejército de vencidos, de dependientes, que solo tienen poder de

represión interior y desde ahí se legitiman. Aunque ese origen puede ser doble y los límites el ejército los que supo poner el vencedor Perón, el amo.

Perón, para Rozitchner, tiene las fuerzas pero logra a la vez darle forma libidinal a su ejército. Lo vuelve su instrumento que pasa del ejército al pueblo a través de su *conducción política*, que es a la vez doctrina y confesión. La voluntad colectiva pasa a tener forma de Jefe, de voluntad individual. Unifica a los hombres, los cohesiona y los conduce. Queda bien clara su postura en este extenso pasaje:

En la teoría de la guerra Perón va enunciando las necesarias condiciones de dominación que el sistema busca para su propia persistencia, y no, como parece, una descripción objetiva de las condiciones de la guerra en general. Son las necesidades armadas para enfrentar el déficit de dominación interior lo que allí se piensa, y que el ejército deberá instrumentalizar para darles realidad. La teoría de la guerra expone así, de manera implícita, como discurso clandestino interior, el límite de cercamiento que será necesario imponer por la fuerza si se quiere que el sistema persista en cuanto tal. (1985: 149)

La teoría de la guerra clandestina de Perón es para León Rozitchner una forma del rol en un político al mando del Estado y de las fuerzas colectivas (de la sociedad civil) a la vez para que lo sistémico de la política persista.

Perón descubre algo fundamental. Crea nación. No frente al enemigo externo sino desde una lucha interna nacional, para crear y ordenar a la vez el deseo popular, su potencia. Tomar la moral y dirigirla, cuando la moral es el lugar más subjetivo, íntimo e individual, el que cada uno vive como el más propio: “Apoderarse del deseo del hombre así en la guerra como en la paz” (1985: 151). Es que el deseo es lo que es y la moral lo que debe ser. La moral esa una pasión que desvía el deseo. Perón realiza, en definitiva, para Rozitchner, la dominación del cuerpo por medio del dominio espiritual. De ahí la transformación moral. Perón manda cuando es el Jefe de una guerra interna a la que enmascara desde una política sin fuerza. Ni guerra ni combate al capital. El ejercicio de la política sin fuerza es el gobierno de las fuerzas de la población para que defender la patria sea defender el patrimonio, lo dado:

La guerra dibuja desnudamente el orden de la realidad que la política trata de edulcorar, pero convergen y coinciden ambas en los momentos de peligro, cuando guerra y política interior se unifican en la represión impune. (1985: 163)

La política termina siendo los hechos que mantienen un orden y la guerra es la acción por la cual un orden se quiere conquistar.

A esta altura uno podría preguntarse por qué, entonces, las disyuntivas entre la sangre y el tiempo. Perón es militar, va desde la guerra a la política, va cubriendo la violencia con retórica. Implanta la racionalidad del ejército en la sociedad civil, pero en especial a los trabajadores. Es astuto: puede ganar sin luchar. El lenguaje de Perón, para Rozitchner, era el mismo que el de la izquierda peronista. Pero sus objetivos eran antagónicos, por ejemplo: la idea de vanguardia estratégica. Cita Rozitchner a Perón: “El objetivo de la vanguardia estratégica es sondear al enemigo atrayéndolo hasta asirlo, entretenerlo, y recién entonces asentarle un golpe mortal con la masa principal” (1985: 178). Aparece la izquierda peronista como un dispositivo a disposición de Perón. Como si fueran la parte sacrificable de los que tienen parte. La tercera posición, finalmente, la retaguardia de la vanguardia estratégica:

De este modo la izquierda que entró en el peronismo concibiéndose y ofreciéndose a Perón como vanguardia –“somos la táctica de Perón, decían de sí mismos”-, que lo imaginaban como representante astuto y estrategia genial de la clase trabajadora y de la revolución, fue usada cobardemente en esta apariencia de lógica guerrera. (1985: 179)

Se puede leer este libro más como una tribulación sobre la tragedia política, sobre las condiciones efectivas y las imaginarias, y sobre la voluntad como una fuerza que solo puede terminar en el sacrificio sino se pone, antes de salir a ejercerse a sí misma, en juego con respecto a sus condiciones históricas. Si es sobre la izquierda y sus derrotas, es porque antes se pensó todo aquello.

Perón escribe la verdad del tiempo con sangre cuando pasa de la política a la guerra, al enfrentamiento. Perón ocultó la guerra hasta que la necesitó; le hizo la guerra a la izquierda

peronista y a la otra. Se entienden los semejantes, aniquilando a los opuestos. Se justifica este párrafo que trata de entender a Rozitchner, con este que sigue, extenso escrito por él mismo:

La destrucción criminal y asesina de la vanguardia de izquierda –peronista y de la otra- con que concluye el realismo de Perón, es la prueba más acabada del sentido puramente transaccional de su política de derecha, que comenzó para evitar la revolución, y muestra en el terror y la sangre derramada, donde estaba situada la verdadera guerra que Perón excluyó de la política. En el límite terminal de su presentación política volvía a aparecer la guerra que desde el comienzo radio. Cuando apareció, finalmente, no fue contra su enemigo, contra el cual nunca la ejerció, sino desde dentro y en contra de las propias fuerzas lideró. ¿Cuál era la condición de su éxito y de su permanencia? Que la vanguardia de izquierda necesariamente ignorara, para poder cumplir crédulamente su papel en un momento de crisis, el carácter instrumental que le confirió la decisión secreta e inconfesable de su conductor (1985: 180)

VI

Es en este momento donde Rozitchner lee y reflexiona sobre el *Manual de Conducción Política* (1951) de Perón. El momento en donde la política excluye a la guerra. Las formas en que el dominio de las masas populares, desde la retórica y el teje maneje político, se da pacíficamente, como forma de ganar la guerra interior. El libro es un esquema político con formas de guerra exterior que se juegan en el interior de la nación. Vuelve entonces a pensarse, en este momento del libro, la idea de que Perón satisfacía para organizar y organizaba para reprimir. Entrar al pueblo plebeyo por los sentimientos era a la vez astuto, porque lo afectivo siempre parece verdadero, más en el caso de Perón, “pero es también por lo afectivo donde circula lo mecánico del sistema” (1985: 185).

La mística es entonces un recurso sentimental que inmoviliza el afecto en el momento en que el jefe no necesita más. La doctrina, el texto, la formalidad del manual, da término a este proceso: “A la sumisión rendida e inmediata Perón la llama humildad” (1985: 188).

Perón se mueve desde la técnica de la guerra hacia la política de la conducción. Para León Rozitchner la izquierda peronista tenía más de Perón que de pueblo y no pudo nunca excluir de sí misma “lo que persiste de dominador” (1985: 190). Cuando la izquierda peronista decía que no creía en Perón, pero aceptaba como normal que la clase obrera sí lo hiciese, se igualaba a Perón, se distinguía de la clase obrera. En cierto momento Rozitchner conjetura cómo sería Perón de adolescente, para pensar el carácter conservador de su política y de su vida, entonces cita a Perón: “pocos se han dedicado a profundizar en la conducción pensando a los quince años que a los cincuenta serían conductores” (1985: 190). Y agrega como apostilla propia: “Se trata, simplemente, a esa edad, de descubrir la vocación de poder, de puro ejercicio de poder, de mandar, de obligar, de ponerse delante de los otros para llevarlos hacia donde él quiere ir” (1985: 190). Es como si Perón hubiese nacido viejo, o sabio en la sumisión, en la espera de las jerarquías, que empieza en el acatamiento del superior militar y termina en la coacción de él mismo como mandatario de esa superioridad 35 años después.

León Rozitchner plantea que el cuerpo social hace sin saber. Vive garantizado por la represión y la dirección política de derecha de sus movimientos. Perón había construido sobre sí la representación de la liberación popular que al mismo tiempo negociaba verdaderamente (no como representación) con el sistema. La izquierda *que se hizo* peronista no pudo comprobar que el modelo humano de Perón no devolvía una propuesta de transformación social radicalizada. Los invadía y estructuraba un “economicismo” que excluía a la política, al modo en que las subjetividades se hacen, se transforman y actúan. Toda esta hipótesis es quizá la clave para entender el libro.

Perón era una suerte de Leviatán. Pactaba con la clase trabajadora, ponía un límite para generar tiempo que tenía como límite a su vez la sangre, la coacción. Como teorizaba Hobbes, todos pactaban, jugaban el juego de las reglas del líder, que no pactaba. Ejercía el rol de soberana, jefe y conductor. Son los problemas de la Filosofía Política, que atraviesan todo el pensamiento de Rozitchner, que busca en el recodo de los orígenes (siempre míticos) de la historia y de las ideas imágenes para la transformación concreta

de las relaciones humanas. Rozitchner pensó siempre bajo una antropología filosófica no hobbesiana, es decir donde el miedo no era lo primero. Era más bien partidario de la igualdad originaria, como Rousseau. Para Rousseau en el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755) la igualdad es natural y la desigualdad una institución humana como cualquier otra. ¿La desigualdad es histórica? En sus palabras a los ginebrinos, la felicidad común se acerca al momento en que pueblo y soberano son la misma persona y no dos entidades separadas mediadas por el sometimiento. Cuando existe alguien por fuera de la norma, alguien que no pacta, concentra el monopolio del poder, pone a los demás bajo su yugo total. Hay algo mítico en las primeras partes del discurso, pues Rousseau imagina una “república feliz y tranquila, cuya antigüedad se perdiera de alguna manera en la noche de los tiempos” (2004: 73).

Los tres se preguntaron sobre diversos pilares del mundo de la vida para luego sentar las bases conceptuales donde debe desarrollarse la política y el Estado. Los dos europeos sobre qué hubo antes de que entendiesen que había algo propio de su época que hacía de los sujetos tal como estaban una brasa caliente –Hobbes- o un conjunto de siervos –Rousseau. Sobre qué diferencia en sus prácticas a los hombres cuando viven en relaciones no mediadas por Instituciones y cuando intentan constituir las. Sobre el pasaje de un estado de naturaleza a uno de civilidad. Sobre la desigualdad y la violencia. Sobre el ponerse de acuerdo. Sobre la restitución del orden y la persecución de la felicidad. Para Rousseau el Estado debe garantizar una vida no representada, sino más bien un estado de fiesta humana. Para Hobbes, la cosa es más agria, hay que prescindir, abandonar libertades y gratificaciones para desentenderse de los miedos sociales y tener un solo miedo. Entre la dicha, la melancolía, la autodeterminación y la calma conversan nuestros autores. El desenlace es conocido, los dos quieren contratos sociales: Rousseau quería pacto para emular un origen ya viciado por milenios de comercio, avaricia, vida social. Hobbes para regular ese mundo, quitarle el miedo y garantizarlo a la vez.

Perón siempre estuvo con la clase obrera en la medida en que el sistema (el orden regulado por la política burguesa) le hacía ganar tiempo, el oro del tiempo, el valor de la tregua. Pero cuando la sangre estaba en juego fue la clase obrera, la juventud, la izquierda peronista quienes la derramaron:

Porque los militares en la Argentina, de cien años para acá, nunca entraron en guerra sino solo contra el pueblo argentino. De allí que la política sin guerra, esa que esconde su verdad que reposa en la violencia y la muerte, deba seguir aceptando que la vida le siga siendo extraída, con prisa y sin pausa, cotidianamente a los trabajadores (1985: 204)

El poder militar de Perón era la garantía del tiempo económico. No destruía, simbólicamente destruía. Toda la política de Perón, para Rozitchner, “era una *manera de decir*” (el subrayado es nuestro, 1985: 204). El manierismo, el yeite, parecen ser para Rozitchner las características políticas de Perón. Para esto es necesario, a la vez, que cada peronista delegue una ilusión en Perón para que Perón aparezca como coherente en su exterior, en sus maneras, gracias a la proyección popular. La racionalidad la tiene él y el amor irracional está en el pueblo, que desdeña su propia razón. El pueblo revolucionario, si es que existiera, el sujeto revolucionario, es el que parte de su propia razón. Para Rozitchner todo esto significa que la propia coherencia es anterior, debe ser anterior, a la revolución. Son los alcances de la teoría de la alienación: “lo que se llama alienación: tener su ser en otro. Tener su ser en Perón” (1985: 209).

El sistema se unifica en el Uno del conductor Perón. Evita era lo corporal cercano, Perón la distancia y la disolución del empuje corporal. El peronismo eludirá el enfrentamiento, pero siempre en favor del más fuerte, del superior, y en esa dialéctica reside su conservadorismo, cuando no su tragedia. La táctica de Perón es en realidad su estrategia, la política de administrar guerra y conflicto, una economía de guerra con los trabajadores como fuerza productiva. Llega a decir Perón que “pulsé la masa” (1985: 337) para decir que hablaba con los trabajadores. Remata Rozitchner hacia el final del libro: “se hacía como si fuera ellos y desde esa aparente identificación les repetía, como en espejo, lo que ellos querían. Lo que ellos querían les era dicho, por su boca, desde el poder” (1985: 337).

Porque si de algo se trata el libro es de descifrar, como dice Alejandro Rubio en un poema²⁹, “la mente de Perón”, sus objetivos, sus verdaderos alcances: sacarle el poder a la clase obrera y reencauzar su poder hacia “los valores sobre los cuales reposa la ‘nacionalidad’ del dominador” (1985: 339)³⁰. Termina con la violencia social, con el conflicto, bajo la razón de la astucia, de la persuasión. Por eso, conjetura, la clase obrera llega a 1973 sin fuerza, sin potencia. Solo queda el mecanismo sin deseo. Este fragmento final del libro deja un sabor de estremecimiento y una descarga de sensaciones bajo la multitud de hipótesis, que se desesperan por su fuerza:

Perón buscó la inmortalidad, la salvación fuera del tiempo, en la infinitud realizada en la historia. Pero esta falsa infinitud, por su origen mismo, se alimentaba de hombres: era una infinitud antropófaga. Vence la fuerza de lo múltiple contra lo uno, que no quiere morir; persuade a los muchos, que tampoco quieren, pero donde la fuerza de su número podría destruir sino la muerte final, al menos la fuente de la muerte histórica, la expropiación de la vida, el poder del capital. Y les dice que solo a condición de dirigir nuevamente la violencia contra sí mismos excluirá de sí la muerte. Así Perón se salva de la muerte porque la alojó en la vida de cada uno de los peronistas, del temido número. La sangre que se elude no era la de los otros: la que se salvó era la propia de Perón (1985: 342)

VII

Perón, entre la sangre y el tiempo, no es un libro que haya suscitado mayores debates o reseñas. Es un libro, en algún punto, “olvidado”. Quizá demasiado pesado para una época que habilitaba la política como utopía social democrática sin pasar antes por las críticas a

²⁹ Dice Perón, citado por Rozitchner: “He tratado con buena voluntad de trasladar a la mentalidad de ustedes mi propia mentalidad de la conducción” (1985: 342). Dice Rubio en su poema: “Sólo la trama de la mente y la organización / vence al cuerpo, al pueblo./ Ni pintura de uñas / roja cada dos sílabas, / ni lamentos, ni piedad, / ni encuestas: mente / y organización, juntas, / vencen.” (2004: 16).

³⁰ En este punto me gustaría dejar abierta la posibilidad de discutir, en trabajos futuros, un fragmento muy específico del discurso de Perón el 17 de octubre de 1945 en plaza de mayo. Es el final del discurso, es de noche, después de varias decenas de horas de periplo popular acompañando al periplo de Perón, este dice: “Y ahora, para compensar los días de sufrimiento que he vivido, yo quiero pedirles que se queden en esta plaza quince minutos más, para llevar en mi retina el espectáculo grandioso que ofrece el pueblo desde aquí”. Hay en este breve fragmento la aparición de un *yo* bien marcado, la aparición de la idea de “espectáculo” en la política y cierta tentación del que quiere quedarse viendo lo grandioso, como un voyeur a cielo abierto, mandando. Creo que podría leerse esta breve escena bajo la luz de las distintas teorías y recodos sobre la figura de Perón en relación a la conducción.

las herencias de esa política. Pocos textos se encargaron de él al momento de su salida y hacia adelante. Elegimos acá la reseña del libro aparecida en la revista *Unidos*. La firma Horacio González, que hacía pocos años había vuelto de Brasil y participaba de aquel grupo, con Chacho Álvarez al frente, que luego de la derrota de Cafiero se empezaría a romper. Pero en este momento la revista estaba en su esplendor.

González recupera el libro de Rozitchner para ponerlo en la saga de los antiperonistas interesantes irritados, oscuros y garbosos, pero también para decir que Rozitchner no es superior, en este plano, a Ezequiel Martínez Estrada y Tulio Halperin Donghi. Metiéndose en las rencillas de la época, González apoya, a la vez, las teorías del discurso peronista de Emilio de Ipola, que como vimos era por esos días otro de los grandes polemistas hacia Rozitchner. De Ipola puede ver, para Horacio González, los discursos de Perón pensados como un rito de pasaje, con una plaza de por medio como la del 17 de octubre. De la lógica militar a un sistema discursivo popular. Digamos que González trata de tomar algo de Perón, de no invalidar su rol en la saga de las luchas sociales argentinas. Para De Ipola, para González y no para León Rozitchner, Perón era “el lado malo” por donde pasaba y progresaba la historia popular. Resalta entonces la necesidad de Perón. “Rozitchner no soporta la ambigüedad, como Sebrelí” (1986: 124), dice González. También lo vituperaba: “agrijo ensayista de la moral” (1986: 126).

Es que el pensamiento de González considera de otra manera (valora) el vaivén de la conciencia del que interpreta y hace, pondera la ambigüedad y las consecuencias no buscadas del discurso o de cualquier acción, el exceso, lo que se escapa. Vindica a Max Weber y dice: “Se quiere una cosa, se desencadena otra, y entre ambos momentos existe el reino de la libertad” (1986: 126).

La reseña, con su entonación urticante y crítica, va y viene entre dos ideas. La primera define a Perón como alguien que “hablaba sobre cómo hablar” (1986: 121), un inventor de hablas. La segunda es la defensa del malentendido: “entender diferente es un recurso propio de toda acción política. Es una forma de izquierda de entender las cosas” (1986: 127). Es en este plano donde HG despliega una idea muy sugerente sobre la relación entre

izquierda y peronismo, en donde rechaza el rechazo taxativo de León Rozitchner a lo largo de todo su *Perón*. Para González la frontera entre los entendimientos es justamente el momento donde puede habilitarse un pensamiento de la libertad, donde no hay totalidades que cierren en identidad una acción o un nombre.

Fuimos la izquierda peronista porque reunimos nuestro izquierdismo anterior con la presencia social de las masas en el peronismo. Entendíamos diferente porque también Perón era una *diferencia*. Diferencia con la cultura dominante, diferencia entre sus dichos y sus resultados (el subrayado es nuestro, 1986: 127)

Donde Rozitchner era claramente un lector crítico del peronismo, González es un lector dialéctico-gramsciano, que imanta todo lo que venga de un tiempo histórico para darle la forma de una chance. Una mala forma, una forma estética, ensayística.

9. Simón Rodríguez

Un niño expósito nació en Caracas, Venezuela, en 1769. Lo bautizaron por el santoral. Llevó por nombre Simón Narciso de Jesús Carreño Rodríguez, más conocido como Simón Rodríguez. Fue tutor y maestro de niños, entre ellos Simón Bolívar, que luego sería uno de los independentistas de América. Su rol fue clave en la Caracas colonial, en medio de la crisis monárquica de entre siglos. Fue un docente reflexivo y plasmó en varios ensayos sus ideas, que buscaban, esencialmente, crear

Una nueva fuerza, una segunda revolución que debe suceder al triunfante fracaso de la revolución política de Bolívar: la `revolución económica´, es decir aquella que se asienta en la materialidad verificada, no solo pensada, de la reciprocidad entre los hombres realizada en la materia y en los cuerpos que la transforman y animan (2012: 28).

Quien dice esto, a más de 100 años de la muerte de Rodríguez, es León Rozitchner, que escribió un libro antitético a su *Perón*, inmediatamente posterior. Uno de sus pocos libros afirmativos. El libro es *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Fue escrito al final de su exilio en la propia Caracas de Simón y fue editado póstumamente.

En este libro se pueden encontrar ciertas claves del pensamiento de Rozitchner que afloraron cuando él ya había muerto. Esto no deja de ser misterioso, pues no sabemos qué hubiese pasado si el libro se perdía o si nadie se dignaba a editarlo. Estaban las evidencias, pero entre sus objetos privados. El carácter público de una escritura la vuelve vital, la *anima*. Esa última expresión se reitera en León Rozitchner a lo largo de toda su vida y es también una sensación reiterada en mí, que hago esta tesis pensando si no será la suya una filosofía anímica, una izquierda animista puesta a andar desde la promesa de la redención corporal, porque el alma es cuerpo y materia. Todo su libro tiene el propósito de demostrar cómo la filosofía puede y debe animarse (riesgosa y arbitraria, excesiva) y animar, a su vez, avivando a los demás con su verba, con su ejemplo arraigado en un espacio, en un tiempo, en una relatividad territorial y en una época.

Es la historia de un niño huérfano que reacciona a lo que siente adentro, a lo que le viene de su propia condición de expósito. Rozitchner generalmente le llama al deseo, “ganas”. Cuando dice deseo está diciendo ganas. Trabajar con el deseo es entonces, desde el vamos, entender la fuerza que viene de la propia necesidad de emancipación, de la propia inercia de nuestra conciencia que busca desatarse el mundo de la estructuras coloniales, burguesas, apolíneas, capitalistas, dependentistas, paternalistas, las que fueren. Es esto lo que llama Segundo Nacimiento. Será esto lo más parecido a una “propuesta” que León Rozitchner dará en toda su obra.

El libro está organizado como un cuaderno de apuntes de las lecturas de Simón, que es el protagonista prácticamente exclusivo de las reflexiones. Si está Bolívar es para ejemplificarlas. No es una biografía, no es un tratado, ni es un panfleto. Es un libro escrito en la sensación de tener que pensarlo todo de nuevo. Animarse decirlo todo desde otro lugar³¹.

Desde el vamos Rozitchner involucra la subjetividad con la emancipación popular, pero como fuimos viendo, el problema del sujeto está antes que el problema del colectivo. No hay redención social sin una voluntad que parta de un punto anterior al “natural”. El segundo nacimiento de uno (en este caso Simón Rodríguez) puede ser el del propio pueblo. En su caso es romper con lo deseable español, con lo deseable godo, romper las cadenas. Rozitchner permanentemente, a lo largo del libro, busca leer a Simón Rodríguez para animarse. Como una segunda vida, como pacto de sangre entre vidas separadas por el tiempo que ahora se vinculan. Es a su vez esta tesis una lectura anímica de León Rozitchner de mi parte, con la pasión y la arbitrariedad no contemporánea al objeto de

³¹ Cabe citar acá la intervención de Eduardo Rinesi en las jornadas homenaje a Rozitchner, en las que elige hablar de este libro, para desligarlo del *Perón*, que sería un libro “más ambicioso, más complejo y mucho más dudoso. Un esfuerzo conceptual” (2015: 127). El libro sobre Rodríguez, en cambio, “es un ejercicio simple pero brillante” (2015: 127) en el marco de una “latinoamericanización de las perspectivas” (2015: 127) que el exilió obligó. También es importante decir que el vínculo de Rodríguez –por lo tanto también de Rozitchner- con Rousseau, que apuntábamos en el apartado anterior lo encontré por primera vez en el propio Rinesi, justamente en este texto.

estudio, si es que puede llamarse así a una vida, a unos libros y a un conjunto de pensamientos; me parece que no.

Rozitchner rescata de Simón Rodríguez la idea de la lectura como “resucitadora de ideas” (2012a: 22), como espacio de redención de la intemperie de la vida a partir de un segundo nacimiento en una nueva razón, que reanime una conciencia también nueva, o al menos develada:

Porque leer desde el deseo es reanimar el propio deseo defraudado, la cifra originaria, insatisfecha en cada uno: animar en cada uno el drama fundamental con el que se inaugura la vida entre los hombres. La interpretación crítica pone en juego, entonces, los límites del sujeto que interpreta. (2012a: 23)

Siempre la crítica es crítica de sí. No siempre la lectura es un drama fundamental, depende qué se lea y bajo qué circunstancias personales o históricas, que son lo mismo. Pero ese drama sucede, entonces, cuando se enfrenta el “escándalo humano del nacimiento” (2012a: 23). El acceso a un mundo heredado, pero ahora bajo un drama que revelamos nuestro, verificado, vuelto verdad. Porque entonces no sabe el que pretende saber, sino el que sabe que su drama es *también* el drama de los otros. El que se “atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio” (2012a: 25). Es este el saber verdadero porque es el saber sentido, el necesario saber para saberlo todo. El valor de la vida de uno igualado al valor de la vida de los demás. Esta es la enseñanza fundamental del expósito Simón Rodríguez.

Su abandono ampliado, tomar partido por su propia falta de amor natal, es el “índice indeleble para distinguir por quién ha tomado partido en la intimidad de su ser” (2012a: 25). Porque, dice Rozitchner, “el que compadece padece con el otro desde la propia experiencia de su sufrimiento actualizado” (2012a: 26). Solo podemos sentir verdaderamente cuando sentimos la reminiscencia en nuestra propia existencia de una angustia, es en ese momento donde comprendemos el drama social. Sufrir por los demás es recordar nuestro sufrimiento. En ese recordar se halla una de las claves de la pedagogía de Simón Rodríguez. Porque para el freudiano LR todo nacimiento es el de una carencia,

la del amor. Rodríguez demuestra lo expuestos a la intemperie, lo expósitos que somos todos en un nacimiento primero, el de la historia occidental, cristiana y capitalista.

Hay un problema, que exponen en simultáneo León Rozitchner y Simón Rodríguez: el ejercicio de la maldad en el momento en que se cree que se ejerce la bondad. La falsa bondad que proviene de tomar partido, en ese drama, por el que nos hace padecer. Es bajo esa instancia, quizá lo “natural” de cualquier orden social, donde “la vida más propia transcurre en las tinieblas, es clandestina” (2012a: 26). A eso le llama muerte en vida, cuando no negación o falsa conciencia. Cuando no existencia social normalizada: “Para no sentir la angustia de muerte que viene, como anuncio implacable, desde las almas muertas que hemos enterrado con la nuestra” (2012a: 27). Todo lo contrario al segundo nacimiento. Perpetuar el primero como tragedia, como muerte en vida, como servidumbre voluntaria. No renacer en y con los otros, sino morir en la desconsideración del drama de existir, de llegar a existir. Sumado a esto, los muertos, los mitos y el pasado, acechando. Dice Simón Rodríguez: “no hay quien no tenga en sí una prueba de que el olvido es la pena de una ausencia” (2012a: 27). El olvido es el placebo para consistir, la vida como permanencia muerta.

¿Pero entonces qué es el segundo nacimiento para Simón Rodríguez? Una forma de enseñanza, de transmisión educativa que vaya por detrás de la cultura, que la revierta. Una apuesta civil, política. Y ese proceder político es segundo del nacimiento independentista. Es educativo y es a la vez una revolución económica propuesta en el entendimiento de que es “aquella que se asienta en la materialidad verificada, no solo pensada, de la reciprocidad entre los hombres, realizada en la materia y en los cuerpos que la transforman y animan” (2012a: 28). La económica es entonces una revolución en las cosas, desde las cosas, no una revolución representativa y liberal. Es aprender que el cuerpo, como afirma tantas veces León Rozitchner a lo largo de su obra y acá también, “es el lugar de la coherencia” (2012a: 29). Es enseñar a sentir los dramas del cuerpo como dramas materiales, a aprender que las faltas son el motor de la acción y las pasiones. Es formar parte, desde la experiencia pedagógica como niño que nace en un territorio recientemente

soberano, de un proceso ahora segundo, el del poder material. El sentimiento territorial y social, la noción de que el poder es siempre popular, colectivo e igualitario, como la lectura que hizo de la guerra en Clausewitz.

Rozitchner analiza las pedagogías de Simón Rodríguez como manera de pensar la relación entre guerra y política, en particular la razón que viene *después* de la guerra. Está pensando quiénes comprometieron su cuerpo en la independencia (los plebeyos) y quiénes son ahora parte del pueblo oprimido (los plebeyos). El cuerpo, el sentimiento y el corazón están en los hombres justos de abajo. La letra, la ley y el pensamiento, en el gobierno, los godos que gozan de los beneficios del primer nacimiento, la potestad de representar, de mandar y de *tener*; y ahí se quedan:

El nuevo campo social abierto por la guerra es el de una deuda. Y ese quien al que deben lo ganado es el símbolo vivo de una epopeya donde los que no arriesgaron nada viven de la sangre vertida por los otros, pero para ahorrar la propia. (2012a: 94)

Hacia el final del primer apartado divide al mundo en dos:

De un lado los expropiados, los perseguidos, a los que Simón Rodríguez se une desde su origen retomado; del otro los perseguidores, los dueños de la tierra madre, los que quieren conservar ya adultos los cotiledones que los sigan nutriendo. (2012a: 30)

Es entonces el que se anima, el que reanima y forma fuerza de un lado. El que se enfrenta y puede enfrentar.

II

Retornar al origen de la propia nacionalidad es una manera, entonces, de rever el origen, nacer por segunda vez. Volver a fundarse, a encontrarse en el mito colectivo de la nación y en el cuerpo propio del sujeto. La pedagogía liberal reproduce la lógica abstracta de la nación, la de SR la vincula al poder material, a la posesión de un pedazo de vida en un

pedazo de tierra. “No hay simpatía verdadera sino entre iguales” (2012a: 35) cita Rozitchner a Rodríguez, para pensar que la antipatía, el malestar, son justamente producto de las vidas jerárquicas y desiguales. Pero también para pensar a la guerra como una empatía verdadera y popular, cuando pueblo es, para Rozitchner, lo colectivo formado por individuos que empatizan, que sienten en común. De ahí que la guerra de Perón sea una guerra del amo mandando a matar a los súbditos y la de Bolívar (la de Simón Rodríguez, por qué no) una guerra “desde el renunciamiento y la lucha a muerte, en ese cuerpo común que es la milicia” (2012a: 35). El secreto de la pedagogía libertadora y segunda de Simón Rodríguez es lograr que el pueblo haga nacer en sí mismo, en todos sus habitantes, las formas políticas con las que vencer la esclavitud y la dependencia. La lucha es contra el enemigo godo pero también contra el otro en mí, que es parte de mí y al que padezco. Es la enseñanza de un pensamiento corporal; y el cuerpo incluye a la cabeza, a la piel, a la memoria y al corazón.

La obra de Simón Rodríguez, para Rozitchner, es una obra de arte, un “arte de vivir” (2012a: 70)³², porque en la obra no se representa nada, sino que es la propia vida una

³² Hay en esta expresión de defensa del arte como una actitud inmoral anticristiana y creadora de expresiones que exceden la lógica de un tiempo y una ideología, algo de *El origen de la tragedia* (1872) de Nietzsche, donde se jacta de que fomenta “la defensa de la vida *contra* la moral y crea una concepción puramente artística, anticristiana” (2007: 15) dionisiaca de vivir. Por lo demás, es en este punto donde sobreviene la figura de Alejandro Rozitchner, divulgador del “arte de vivir” bajo las doctrinas del entusiasmo y la autoayuda. Ahora sabemos que todo esto tenía una historia atrás, en las lecturas de LR, más pasional y menos profesionalizada. Rozitchner hijo editó en 2012, tras la muerte de su padre, *De padres e hijos en el ciclo del tiempo*, una especie de poema oral escrito coloquialmente sobre los días de la muerte de su padre. Tiene algo de elegía y de afecto de hijo a un padre con una vida y una obra como la de León Rozitchner. Tiene la pena íntima, doméstica, del hijo, pero no deja de entrever ciertas arrogancias neoconservadoras, jactancias y comentarios incisivos sobre su padre: por sus actitudes con “cierto resentimiento / de niño pobre y solo” y por sus supuestas actitudes de superioridad: “qué necesidad hay / te pregunto ahora / de ser un supra hombre / acaso no es lindo ser cualquiera / ser otro / de los muchos / que queremos”. No es fácil comentar esta semblanza afectada del hijo desde una tesis de maestría, pero parece haber una distancia con respecto a lo que el propio León Rozitchner pensaba acerca de lo absoluto y relativo a la vez de las personas en el cosmos, que estaba compuesto por los demás, por sufrientes como uno. En ese punto no había nada de superioridad moral ni de resentimiento de parte de su padre. Finalmente, hace unos pocos meses, se divulgó en una página web (<https://www.elcohetéalaluna.com/el-espacio-infinito-de-adentro/>) un poema escrito por Rozitchner a su hijo Alejandro. Está la tristeza de verlo trabajando en el programa de Mariano Grondona, está la resignación, pero está también una piedad encendida, una comprensión profunda, casi trágica, de su hijo, que pasaba a ser, como hijo de exiliados y de aterrorizados, el que vio el terror de sus padres y no pudo sino ser una especie de redentor de nueva generación, de una política de izquierda derrotada, pos aterrorizada; una especie de bufón de esas calamidades. Todo esto para terminar con estos versos que merecen un análisis más minucioso que los de esta nota al pie: Todo tan distante e incomprensible / para la

forma de la obra y la propia obra una extensión de la vida, del drama social subjetivo. El pintor y escultor Pablo Suarez dijo alguna vez que “la revolución es el único arte posible”³³. Contemporáneo a Suarez, Rozitchner piensa parecido y lo llama Segundo Nacimiento. El cuerpo se compromete, se consustancia con lo real, no lo alegoriza. El Segundo Nacimiento es el primer juicio verdadero, estético: “nacemos de nosotros mismos por un juicio donde todo nuestro ser estaba en juego” (2012: 42).

Como toda obra de arte, entonces, tiene también una función catártica. La indiferencia general se combate desde la filosofía (desde la palabra que vuelve de los hechos concretos de la historia) para desacomodar “al pueblo de su dependencia” (2012a: 43), del estado de normalización popular, en que “la historia se vive como naturaleza” (2012a: 43), se pasó a la duda y a la perplejidad. Esa es la tarea de Simón Rodríguez, justificar también la conmoción, la acción puesta en la lucha popular y legítima de una nación en armas. El ejemplo cabal de eso es, de nuevo, el ejército de Bolívar. Pero eso no alcanzó. Porque el fracaso del nacimiento segundo da paso a una restauración del ánimo popular, a una vida realista en un territorio políticamente soberano. “Las armas ahora sirven para aterrar” (2012a: 44). No deja de haber en esta frase una crítica velada a la acción política de los setenta, similar al que León Rozitchner expuso en su *Perón*. El problema vuelve como en aquel libro, el problema de la paz:

¿Cómo darse en la paz los medios que sólo la guerra prometía, ahora que se los ha perdido y la milicia, disgregada, dejó paso a los ejércitos que también llevan en cada jefe al viejo godo que el militar nuevo hace resurgir negando su origen; en el modelo de un Bolívar que ahora repudia y desdeña, soberbio y envidioso de la gloria ajena que él sabe que no puede ambicionar desde la pura fuerza sin moral que lo anima? (2012a: 45)

izquierda dura y empecinada / quizás lo que mi hijo hace / sea lo más valiente/ porque es invisible a los ojos / de los revolucionarios. / Un camino estrecho / que solamente él asume solo, irremediamente solo, / como corresponde / en la soledad absoluta y solitaria / coherencia sin testigos / para ser coherente / incomprendido / repudiado / hasta por su propio padre (...) / Padre y Vida / contra el Patria o Muerte / – ahora que él también es padre” Cabe aclarar que el poema de LR fue escrito antes de que Alejandro Rozitchner fuese parte activa y oficial del gobierno de Mauricio Macri.

³³ La frase la cita Roberto Jacoby en la página 26 de su nota “Una vidriera de la burguesía industrial” (1970), publicada en la revista *Los libros*. n°12, Octubre de 1970.

Rozitchner parece responder a esta pregunta, pensando en cómo volver a las ganas necesarias para la redención después de una derrota segunda. En vaivén con lo que pasaba en la política argentina llama a “asumir el dolor de lo perdido, el sufrimiento de un desengaño, porque ese dolor es ya un índice vivo de lo que fue eludido” (2012a: 45) y cita estas palabras de Simón Rodríguez que podrían ser de Simone Weil también: “El único remedio, acabar de padecer; pero sin abandonarse” (2012a: 46). Es en esta instancia donde la pedagogía de la derrota, del fracaso, del dolor, es necesaria. Cómo comunicar, volver colectivo, el terror interno, el miedo a la acción: con un nuevo nacimiento, con una enseñanza desde el fracaso.

Todo el texto es un llamado desde el lema “o inventamos o erramos”. Empuja hacia un pensamiento artístico, a una filosofía vital y creacionista, no técnica, no viciada. Porque el problema, tras años de terror, era ya otro en toda Latinoamérica. Urgía nacer de nuevo (en el cuerpo y en la sociedad civil): “la creación es un arte que enfrenta la cifra específica de cada cosa que debe ser transformada” (2012a: 50). Una nueva forma de acción política no podía estar *después* que los cánones con que pensarla. Porque de lo que se trataba era de pensar la política no de nuevo, sino de una forma nueva. Ya no un “ejército de Héroes, sino de hombres” (2012a: 52), cuando hombres quiere decir, en León Rozitchner, *Mensch*³⁴, hombres sinceros, buenos y amorosos, justos, que en idish quizá quiera decir, directamente, buenas personas.

III

Podemos ir recapitulando: los pueblos latinoamericanos nacieron colonos, provisorios y desarraigados. Cuando no, como a las poblaciones indígenas, los exterminaron o los integraron al dominio colonial vuelto sistema de clases y representación. La independencia de España, la rotura de los lazos coloniales, fue un momento revolucionario para generar instituciones políticas que quedaron trucas, porque el espíritu que las

³⁴ Cf. *Ensoñaciones*: “Mis padres me dejaron muchas cosas, pero hay una frase que marca un destino: hay que ser hombre, hay que ser mensch” (2015a: 23).

regulaba, la institución, tenía en sí el modelo humano y social de la colonia, de la monarquía. Simón Rodríguez expresa en su pedagogía la idea de Segundo Nacimiento, el espacio para una emancipación no ya territorial sino existencial, económica, relacional. Una nueva razón para develar lo que hay detrás de una conciencia.

La cabeza no es solo lo que soporta el cuerpo separado. La cabeza es un crisol, pero el calor de un cuerpo sintiente la alimenta. ¿Qué ideas pueden fundir esas cabezas de un cuerpo sin amor, quiero decir sin drama de enfrentamiento, sin haber sentido el dolor ajeno como propio, sin segundo nacimiento? (2012a: 58)

Entonces vivir es enfrentar, reconocer en ese enfrentamiento a mis iguales y a mis amos, recobrar una razón segunda a través de una revolución segunda. ¿Cómo? Cita León Rozitchner a Simón Rodríguez: “el fundamento del sistema republicano está en la opinión del pueblo, y esta no se forma sino instruyéndolo” (2012a: 60). La acción social moderna y occidental destruye la vida, enfrenta a los hombres y les quita lo irreductible, lo “esencial del ser hombre” (2012a: 63) y la educación es la estructura donde se verifica esta escisión. Entonces será la propia educación, en su radicalidad, la que pueda transformar esto. Una educación de lo fundamental, de la conciencia que proviene a su vez del sentimiento de lo uno como relativo al otro, de encontrar en los demás mi fundamento. Lo irreductible de mí está fuera de mí.

Los hombres recrean con la educación el carácter social de su subjetividad, eso es nacer de nuevo. Eso genera una conciencia colectiva fundante. Es ir detrás del origen no verdadero que la vida monárquica marcó en cada sujeto. Hay algo antes de la monarquía, antes de la representación. Es notar el sufrimiento del otro como propio. Es notar al otro como yo. Todo esto es la producción de un nuevo saber. Son los hombres en una segunda naturaleza que ya no les viene de la monarquía y la santísima trinidad, sino de ellos mismos, de su propia sentimentalidad común: “Toda revolución exige un nuevo tránsito de la naturaleza a la cultura” (2012a: 66).

Hay en todas estas ideas un atisbo de cierta proposición revolucionaria realizable. Como sin querer, de a poco, va imaginando Rozitchner, formas y modelos de realización colectiva de la subjetividad:

Fundar la propiedad se refiere a aquello que se descubre en una Revolución social: que sea el propio trabajo el que la funde, y no la explotación del otro que la acumula para su propio y pobre disfrute. Lo mismo pasa con la política y la lengua: al pintar con palabras fundo con mi propia transformación la significación que expreso, así como en la guerra fundo con el riesgo de mi vida la forma política de una vida nueva, como fundo en el amor una vida diferente (2012a: 71)

Voy a detenerme en una frase, para permitirme relacionarla con un cuento. La frase es de León Rozitchner: “La pobreza puede ser el lugar germinal de una riqueza diferente” (2012a: 72). El cuento es de César Aira, se llama “El joven pobre”. En la frase Rozitchner reivindica la huella que queda ante un sufrimiento como la pobreza y la orfandad, y la manera en que Simón Rodríguez encuentra esa marca para desarrollar una experiencia colectiva que la redima. Aira cuenta la historia de un zapatero joven y pobre, que vive en una piecita en un pueblito idílico. El joven de Aira tiene una racionalidad particular, rica:

Como las tenemos todos, el joven tenía una segunda vida en el pensamiento. Mientras sus manos trabajaban, su mente volaba en distintas direcciones. Y llegaba lejos, dentro de las contigüidades geográficas de las que nunca había salido. Porque su timidez y su silencio ocultaban una clara inteligencia, y el don de la fantasía. Esa conjunción era rara, tan rara que se daba en ese hombre entre un millón. (2015: 65)

Se parece mucho al modelo humano de Simón Rodríguez y de Rozitchner, a quien logra a través de encontrar sus pensamientos segundos (que en realidad son los previos a los primeros, son los originarios) una fantasía, una imaginación a punto de la acción. Veamos cómo sigue unas páginas después Aira:

En realidad, había más sueños que ideas, ensueños vagos en los que se mezclaba el romance de la aventura con las imágenes del amor; no habría podido precisar nada de esto pero los ansias nebulosas que lo arrastraban en su navegación interior revestían de una deliciosa sensación de urgencia a lo que era en el fondo una emergencia de lo inmóvil. Cuando la inteligencia hacía a un lado el fantaseo, lo invadía el deseo de saber. (2015: 66)

Acá está muy claro el esquema de Rozitchner, el pasaje de la fantasía, de la preconciencia, a las ganas, a la acción de querer saber. El personaje ve pasar a los jóvenes hacia la universidad, envidiando sanamente a los jóvenes estudiantes: “Aspiraba a saberlo todo. Tenía muy pocos años, era casi un niño, y es bien sabido que el virus del enciclopedismo ataca con fuerza a los niños; la experiencia lo va limando hasta la curiosidad dominical” (2015: 67). Mantener esa voluntad de saberlo todo, esas ganas de emprender el mundo desde sus fauces, esa es la revolución del segundo nacimiento que la propia vida colonizada vuelve un “saber de domingo”. Lo que quieren Simón Rodríguez, León Rozitchner y el personaje es lograr por la educación las ganas de saber el origen, pero no el natural que es en realidad histórico, sino el verdadero origen, aquel que me relaciona desde el vamos a otro común.

El joven pobre de Aira solo tiene una pared blanca donde imagina y proyecta a través de sus dibujos lo que su corazón quiere, siguiendo el instinto “le daba formas a sus pensamientos” (2015: 71). Era un joven ensoñado, colocado en la pobreza a punto de destrabar la servidumbre del mundo, solo faltaba el tris de la educación para que el delirio hermoso e individual se transformase en reconversión colectiva de la existencia.

IV

En el centro de la teoría del saber emancipado está el problema del egoísmo, que Simón Rodríguez vincula al deseo de orden, de previsibilidad y conveniencia individual. La enseñanza del segundo nacimiento es entonces el espacio por el cual se reapropia colectivamente un saber expropiado. Un saber latente en cada uno en las condiciones de pobreza y servidumbre. El saber de las instituciones es el saber de la Razón, una razón externa a las personas. Ese saber de ese poder se construye negando, ocultando el saber que puede

Descubrir el fundamento social de la propia subjetividad, encarnado en lo más profundo y sensible en cada ser humano. Es este el único objeto de estudio del cual deriva luego todo

lo otro. Esta ignorancia es la que permite ocultar el fundamento de las fuerzas de las masas de hombres sometidos. Eso se logró históricamente al dispersar a los hombres en individuos separados. (2012a: 83)

A investigarlos, a pensar en ellos, como si fueran *solamente* hombres separados.

El saber segundo es la capacidad de luchar contra la ignorancia primera, lo que no está o está muerto en cada uno. Lo olvidado infantil, el origen resucitado: “la lectura de los libros implica para Simón Rodríguez actualizar el fundamento del ser que los lee” (2012a: 86). Está hablando, de nuevo, de la reanimación, de la puesta en juego de una vida dormida. La lectura es un hecho del tiempo, un espacio del renacimiento, una catarsis y el esplendor de algo escondido. La remembranza y la capacidad del recuerdo son finalmente, armas revolucionarias también que se habilitan en la lectura sentida.

Para Rozitchner, como para Rodríguez, pintar, leer y escribir son sinónimos que implican al ser y no a las apariencias, a la sensibilidad gobernando el pensamiento: “El sentir, esa es la paradoja, es un saber que no se aprende. Lo único que se aprende entonces es a vivificar lo propio con lo que los otros excitan, y no por conveniencia. Este es el verdadero aprendizaje para transformar el propio ser sensible retenido” (2012a: 88).

Está en este párrafo expresada la paradoja de la revolución; de la emancipación subjetiva en los demás y la de los demás en medio de la mía. Porque aún si no se la aprende, la revolución tiene mucho de casualidad, de locura. Lo anímico acontece sin medida, sin más, por exceso, por lo ingobernable de lo que parecía solo cálculo. La libertad es un segundo nacimiento porque no estaba pensada como origen, se excede a lo que la creo. Es ahí donde se tocan el pensamiento de Rozitchner y George Bataille.

En varios pasajes de su obra, pero específicamente en el ensayo “La noción de gasto”, Bataille resume su imagen de un hombre inescrupuloso ya no en términos eróticos sino económicos, con lo que esa palabra tiene de relación con la escasez y el trabajo. No existe un medio correcto que defina qué es en definitiva útil para las

personas. Por lo tanto cualquier valoración dogmática sobre el sentido práctico de las cosas es lógicamente inválida e insuficiente. El honor, por ejemplo, se utiliza como eufemismo de la laguna que produce la incapacidad de demostrar el significado relativo de la utilidad. Por eso se utilizan estos términos absolutos y, así dichos, abstractos. Estos absolutos ocultan tanto la utilidad como el placer, su contrario. El honor pensado, en todo caso, como placer y no como utilidad, es uno de los espacios donde pueden conversar Bataille y Rozitchner. La utilidad se define como lo que, o bien sirve a la producción del mundo burgués mercantil, o bien a la conservación de aquello producido en el pasado. El placer juega un papel secundario en una vida regida por la utilidad productivista. De hecho, el placer nunca es considerado productivista. No se nos ocurre la idea de que la destrucción, el derroche o una vida de esquemas orgiásticos puedan ser “útiles”.

Como el niño, la humanidad no puede manifestar su horror. Consume, adquiere, produce o conserva pero se niega y reprime la posibilidad de un gasto improductivo. Todo esto, claro, en la visibilidad mundana del día a día. Como el niño, cuando no está su padre, se entrega a “diversiones inconfesables”. Tenemos vergüenza, sentimos horror del estrépito que produce toparnos con nuestras propias palabras más aún cuando nos decimos “rebeldes”.

Existe el gasto que garantiza la mera reproducción humana con miras productivistas, el consumo ordinario para conservar la vida. Pero lo que llamamos gasto improductivo supone una pérdida cuanto mayor más impúdica: el lujo, los duelos, las guerras, los monumentos faraónicos, los juegos, la actividad sexual perversa se caracterizan porque tienen “un fin en sí mismas”. En esa finalidad banal se constituye el sacrificio que torna sagrados a los hechos.

La producción y adquisición están subordinadas al gasto. El poder gasta. Los miserables nunca son lo suficientemente visibles para una sociedad que se regula por el derroche, aún ellos están destinados, para Bataille, a seguir tirando de la

piola sacrificial: “no tienen otro medio para entrar en el círculo del poder que la destrucción revolucionaria de las clases que lo ocupan, es decir, un gasto social sangriento y absolutamente ilimitado”. Lo que llamamos revolución será cuando se exprese como un *potlatch*, casi una medición del alma a través del don. La vida burguesa moderna se aleja cada vez más de estos alcances cuanto cada vez más racionaliza su vida. Porque el gasto es productivista. Burgués, no aristocrático. El burgués tiene concepciones racionalistas mezquinas, entre otras razones, por haber crecido a la sombra del faraónico derroche de la nobleza. Estos hábitos de disimulo hacen del dominio una dominación tolerable para las clases populares. El pueblo es incapaz de odiar a la burguesía porque es incapaz de amarla. “La burguesía no tiene la fuerza para reconocer sus destrucciones”. No logran llevar al límite (improductivo) su vida suntuaria.

Por lo demás, la fundación amatoria y dionisiaco de la revolución no puede ser otra cosa que la posibilidad de derroche sacrificial de quienes ni siquiera eran considerados sacrificables en el mundo normalizado que parió el cristianismo: “La lucha de clases tiene un final posible: la perdición de quienes han trabajado para que se pierda la naturaleza humana”, cuando la naturaleza humana parece ser, en el embrollo mágico de Bataille, el sin tiempo del gasto, ese espacio loco donde constantemente se actualiza el deseo. Los hombres subsisten para gastar libremente.

La República será entonces no una idea sino una práctica, no un conjunto de normas sino una forma de vivir (igualitaria, segunda). Es el renacimiento común, la escena en donde “el pueblo guía la fuerza de sus cuerpos por las ideas prolongadas hasta las manos” (2012a: 89).

V

Hay ignorancia, *debe haber* pedagogía. Hay un origen encubierto entonces *debe haber* hallazgo de lo fundamental. La pedagogía entonces enseña los obstáculos que alejan de la verdad, no enseña la verdad porque la verdad está en uno y en ese uno relativo a los demás, a su existencia y a sus padecimientos. Ese origen (histórico y vivido) se expresa en cada uno a través de la pedagogía, de ahí que sea un arma tanto para Simón Rodríguez como para León Rozitchner, pero no un arma para entender, servir, competir y sobrevivir en el mundo, sino un arma para la vida verdadera, la emancipada de lo servil naturalizado.

La pedagogía de la segunda naturaleza consuela, pero hacia la acción. Aviva, anima, despierta. Las milicias bolivarianas del siglo XIX y la generación derrotada de 1979 se entrelazan en el libro, como si todo este no fuera otra cosa que una propedéutica bocetada para “vencer la tristeza y la melancolía” (2012a: 97). Porque eso que se anima es el entendimiento de que la paz es falsa, es heredada y no es producto de una victoria, sino de una derrota que los vencedores naturalizaron. La guerra continúa, dice Rozitchner, cuando continuar parece significar que la política es guerra, sacrificio, toma de partido y comprensión conjunta del drama histórico. “Para que la sociedad futura no sea una comedia³⁵, como lo es ahora, bajo la República, prolongando lo que se combatió durante la Monarquía” (2012a: 100).

El libro comienza a cerrarse tras la idea de Héroe. Para Rozitchner, Bolívar era el Héroe prototípico porque no calculaba, porque no era egoísta y crea otro poder social que lo excede. No gobierna, anima. Asumió desde su propio cuerpo el riesgo que luego solicitó a los demás. Es acá donde solo podemos compararlo con la figura de Fidel Castro, como lo hice en el capítulo 1. La angustia de muerte es índice inconsciente del origen dramático (conflictivo) de la subjetividad, de su origen cultural escondido en la idea de naturaleza primera –que para Rozitchner es histórica por definición. Las ganas de trascender esa conciencia primera y no verdadera, son revolucionarias. Un momento que ahora, después

³⁵ Similar a la idea de show que tiene Fogwill en “La herencia cultural del proceso” (1984).

de la lectura final de las hipótesis de León Rozitchner, podemos llamar así. Son esas ganas las que impulsan también al pueblo, entendido como un conjunto de subjetividades absolutas, relativas a la angustia de otras, a su renacimiento. Porque la revolución solo puede ser en el segundo nacimiento. Un nacer profundo a la vida de la historia. Y Bolívar había nacido, a su vez, de su maestro Simón Rodríguez, que es entonces el origen pedagógico, filosófico y sensible, de una acción.

León Rozitchner no había tenido ilusiones revolucionarias en la época del apogeo de las ilusiones revolucionarias, pero en los años ochenta, en el apogeo de las ilusiones democráticas, advierte sobre la herida de muerte de una subjetividad hacia la revolución. El problema del terror entonces es un problema del futuro de la conciencia, del impedimento de esta de imaginarse conciencia libre en una vida libre, en una revolución. Estaba siempre detrás de una ilusión que provenga de una certeza: la autoconciencia primero: “Uno es múltiple, uno es un yo desgarrado, y la difícil coherencia que a veces alcanzamos, y en la que se nos va la vida, requiere un acuerdo con el mundo exterior y con los otros hombres” (2012a: 115). Esto es lo que Rozitchner entendía como enseñanza, como acción colectiva de la pedagogía en la niñez.

10. Las Malvinas

Hay un libro de León Rozitchner que fue escrito expresamente como respuesta a una intervención intelectual. Es un documento que responde exhaustivamente a otro documento. Cuando Galtieri le declaró la guerra a Inglaterra, un grupo de intelectuales argentinos que estaban exiliados en México (no todos) sacó una proclama a favor de la guerra, por considerar que había que elegir entre “malos” y ellos no querían elegir a “los malos más fuertes”. Además, también según el documento, se ponían “del lado de los intereses populares”. Rozitchner, de las pocas personas con escritura polémica que se opuso a la guerra³⁶, revierte cada uno de los argumentos del documento con pericia de entomólogo exiliado tratando de encontrarle la vuelta al terror. El texto originario del grupo y el de Rozitchner fueron escritos mientras la guerra acontecía, eso le otorga a la lectura un sabor extra.

El volumen se llamó “Las Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia” -publicado originalmente en 1985 y compilado por Cristian Sucksdorf en *León Rozitchner. Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política* (2018)- y tiene como hipótesis principal la vinculación entre los crímenes, el terror, de la dictadura (la guerra sucia) y el conflicto por Malvinas, con todo su apoyo popular e intelectual (la guerra limpia).

Rozitchner escribe el texto, que es extenso y no fue escrito originalmente para ser publicado, con el tono del que se ve fuera de “la izquierda”. Lo escribe expresamente para discutir. Para comprender. Ya no escribe para caracterizar a una parte de la izquierda, como en “La izquierda sin sujeto” (1966), sino a la izquierda sin más. En esto radicará la crítica de Emilio de Ipola. Cada vez más las posturas de Rozitchner se vuelven personales y rumbean hacia un sistema propio de entendimiento del problema político del sujeto,

³⁶ Dentro de los que se opusieron, es encomiable el manifiesto escrito por Carlos Brocato, publicado sin firma en la clandestinidad y el secreto en 1982, contra la intervención en las islas: “¿La verdad o la mística nacional?”. Alejandro Kaufman fue el responsable de prologarlo y editarlo en la revista *Confines* número 21, diciembre de 2007.

asociado al ánimo y al encuentro de lo anterior a la historia, a la materialidad del origen. Esto, nada más y nada menos porque, en el periplo de las derrotas y los terrores, de los fracasos y delirios, la izquierda está “atada aún a las categorías y a la mentalidad de derecha” (2018: 170). La derecha y la izquierda caen en un amor lascivo por la fuerza, por la heroicidad, como si ésta no tuviese sujetos, moral, ideología, historia: “caen ambas en la omnipotencia de la pura fuerza” (2018: 180). Tiene algo de tragedia de la izquierda también, que mientras cree luchar, legitima y reproduce: “siempre ocupa y necesita ocupar el lugar que previamente otros le han de preparar, para el caso, hasta la misma Junta Militar” (2018: 181).

Bajo esta hipótesis, empujada por la lectura del documento de los exiliados argentinos en México, se dice otra contra la lógica de la guerra “limpia” perpetrada por el gobierno militar: el terror no puede ganar guerras. Las guerras se ganan con el pueblo y el pueblo, en 1982, estaba aterrorizado, incluso lo seguirá estando por mucho tiempo. La cuestión del cuadro de Videla y el kirchnerismo lo ponía a esperar qué relación había entre el decisionismo estatal y participación popular. Qué legitimidad había en las actitudes “desde arriba”.

Es que la mirada panorámica sobre el conflicto, adolece, en términos de crítica retórica de una objetividad que prioriza el “análisis” y la “ciencia” por sobre los sentimientos subjetivos, esa manera de pensar y escribir:

Que se regula solo por las condiciones estratégicas, económico-políticas, alejadas de la puesta en juego –y en duda- de la subjetividad y de lo imaginario, que en nada contribuirían, según se cree, a dar sentido más cierto a nuestra inserción en cada acontecimiento: como si no fuesen constitutivos de la realidad real. (2018: 171)

El deslinde de la subjetividad es un problema que excede a la discusión, pero ésta es un botón de muestra para pensar la política desde el terror. Le crítica al grupo ese distanciamiento, que cae en lugares falaces, como creer que puede emerger “lo positivo inesperadamente de lo negativo” (2018: 175), o sea la paz y la democracia social popular del apoyo a una contienda bélica así. Es un pensamiento del “mal mayor”, que elige

“tolerar la incoherencia” (2018: 176). Esto significa, y hace foco en particular Rozitchner, generar una dicotomía entre Thatcher y Galtieri, para “optar” por el segundo, porque pretenden oponerse al imperialismo. De esta complejidad de razonamiento deduce una incoherencia falsamente racional, alejada, poco vivida y políticamente falaz: la idea de que hay males mayores. Para Rozitchner hay un mal y es el terror, que encarnan los dos contendientes por igual. El malentendido principal sería este: “todas las razones que nos exponen tienen un único presupuesto: que las Malvinas fueran efectivamente recuperadas por la Junta para el pueblo argentino” (2018: 179).

Es también una crítica de filosofía política, porque discute acerca de la democracia que sobrevendría de la dictadura. Como no llegaba, se la consideraba un mal menor, priorizando la “recuperación” militar de las islas detrás de una falsa imagen de revuelta popular:

Sucede que, para la perspectiva ilusoria del Grupo Socialista, el acto violento ejecutado por la Junta, que prolongó hacia afuera la prepotencia impune armada anterior, no era un acto de guerra: era una ‘recuperación’. Es otra apariencia e ilusión la que aquí impera y, como decíamos antes, nuestros amigos toman del proceso temporal de la guerra solo el acto puntual comenzante, el ‘hecho’ que ‘parecería’ ser sin violencia. (2018: 186)

Es que la teoría de los firmantes antecede a su realidad política, que es en sí misma de exiliados obligados a ello por la propia Junta que ahora “recuperaría” unas islas. Incluso, ni siquiera, son los verdaderos combatientes, ni siquiera osan hablar de los soldados, de los colimbas mandados como carne de cañón al sur. Para Rozitchner deberían haber reconocido modestamente, incluso él, que:

Viviendo en el extranjero solo estábamos en la platea de esos acontecimientos y que nuestra declaración no es la de un combatiente en el conflicto: convidados de piedra queriendo hacer valer nuestra carnalidad, no podemos más que sugerir y sumar fuerzas simbólicas en las pocas páginas de una declaración trazada en el papel. (2018: 193)

Llega un punto de la respuesta de Rozitchner en que el texto toma la forma de una confesión, que aquí copiaremos en sus veinte renglones de extensión para luego comentarla:

Declaro humildemente (hoy que es 20 de mayo de 1982): he deseado el fracaso de la guerra emprendida por los militares en las Malvinas. Según ustedes, y los militares y las clases populares a quienes objetivamente vuestro juicio se une, seguramente soy un traidor. Y ustedes, para ellos al menos, ya no lo son. Pero, como ven, ni mi deseo ni el razonamiento de ustedes contribuyeron mucho ni al triunfo ni a la derrota. La única diferencia es que *la realidad coincidió con mi deseo*, puesto que los militares argentinos fueron derrotados, y debo según ustedes asumir la culpa de ser traidor a la patria mientras que a ustedes, a quienes por lo demás la realidad les negó la razón, los salvó. Solo hay una cosa que es clara y paradójica a la vez, y que es el tema de este trabajo: que un *deseo, ligado a las falacias del origen y de la coherencia a priori, esté más en la verdad que en vuestra razón*. Yo soy culpable, como muchos otros que no pueden hablar, de haber deseado más bien el no-triunfo militar argentino: hay que conservar el matiz, y no por eso nos caemos de la realidad. ¿Se tratará tal vez de una astucia de la lógica modal? Ustedes en cambio están liberados de toda culpa por haber deseado lo opuesto al desear el triunfo de la Junta Militar. Pero aclaremos una vez más: ni vuestros deseos ni los míos determinan, para nada, desde afuera, al acontecimiento. A lo sumo es un índice de nuestra inserción contradictoria ante un acontecimiento histórico que nos tiene, a la distancia, dentro-fuera de él. (2018: 194)

Una escritura así, con la fuerza cooperativa entre intimidad y retórica pública, hace brillar su propio terror negado en el propio estilo. Es que no escribe desde el terror, sino que escribe para conjurarlo, para salir de ahí, para negarlo, o al menos para enfrentarlo. Por eso puede escribir con un tono de aseveración algo aún no fácticamente ocurrido (la derrota de Malvinas fue en junio), pero sentido. A lo largo de su obra son muchos más los gestos de retiro, de autoexclusión y de extrañamiento que los de posición central, voz pública desde grupos o entusiasmo intervencionista. Todos estos movimientos se alcanzan a cerrarse justamente en este debate, donde los intelectuales, sabe León Rozitchner, no pueden hacer nada. Pero esto no desestima el pensamiento y el sentimiento de hacerlo público, desestima la racionalidad, el cálculo, la especulación estratégica de la palabra y de la acción. La arbitrariedad es el único gobierno en el pensamiento de Rozitchner y el único “papel de los intelectuales” que podemos notar a lo largo de su vida. En este párrafo pondera, de nuevo, el deseo por sobre la razón. Su deseo, su coherencia (que es siempre

la relación inmediata entre corazón y raciocinio), se sobrepone a *lo que hay que hacer*, si se nos permite decir que esta expresión encomiada, que pretende pensar la inercia ideológica y la naturalización de la intervención pública en determinados escenarios.

Queda claro lo que expresa: el deseo individual no determina al acontecimiento. Pero queda tensa una expresión que acá vamos a reiterar: todo esto es “índice de nuestra inserción contradictoria ante un acontecimiento histórico que nos tiene, a la distancia, dentro-fuera de él” (2018: 194). Es que Rozitchner sabe que “paga su deseo con la traición” (2018: 195), supuesta por “la izquierda”. Pero sabe que si traiciona, traiciona para vivir, para correrse. Siente vergüenza porque siente sanción, desnudez, desaprensión. Porque el deseo entendido como verdad lleva a la proscripción, al destierro simbólico y muchas veces real, a una identidad de único. El intelectual se convierte en un “loco”, como había al revolucionario en “La izquierda sin sujeto”. Pero este escarnio es también el índice de una verdad que estaba afuera, que no estaba en el mercado de las ideas, en la historia de los debates, en las jergas o en las mesas redondas. Estaba (está, siempre la verdad está) en uno: “Mi deseo me condena a caer fuera de la realidad deseando y sintiendo y pensando contra ella, en oposición a ella” (2018: 195). Un traidor, para los demás en el debate. Para esta tesis, algo más parecido a un *parresíastés*.

Es en este punto donde voy a abrir la lectura para que se acerque a un contemporáneo de León Rozitchner, Michel Foucault, que estaba pensando la *parresía*, en el mismo momento que Rozitchner pensaba la traición. Estaba pensando, entonces, la idea de que el cuerpo se reconcilia consigo mismo si convierte las marcas del poder en expiaciones propias a través de la *parresía*, que implica, ante todo, decir la verdad con riesgo y sacrificio. En la *parresía* hay franqueza, no hay persuasión. En ella la fuerza de la verdad es el rulo de la obligación moral. En ella reside su valor. ¿Pero qué ve específicamente en la *parresía* y por qué la resalta como heraldo vital? Parece ir preparando el terreno para cuando el sujeto sepa de su soledad. La humanidad ha pasado por loqueros, ha sido instituida por saberes perversos, ha sido encerrada en cárceles tan terribles como la propia ciudad, ha creído que el

sexo era persecución de un deseo que parte de una falta o de una represión. Y se encuentra tan desarropada que sólo le queda su propia artesanía vital. Sus propios medios internos. En Foucault no hay un uso o teoría de la *parresía*, sino una verificación problemática del término. Se relaciona con ella a través del “cuidado de sí”, concepto que había acuñado en esa misma época, específicamente hacia 1980/1981, y que se desarrolla extensamente en el curso³⁷ denominado por sus editores *Hermenéutica del Sujeto*.

Parresía es: decir la verdad; hablar con franqueza; no dejar de decir todo lo que se tiene en mente; ir por la transparencia, sin metáforas. La *parresía* refiere a una relación entre quien habla y lo que dice. Es una relación personal (ética) con la verdad. Es similar y distinta a la retórica: similar porque es una estructura de discurso que presupone efectos, distinta porque ni embellece, ni metaforiza, ni pretende la atención del auditorio como condición. La *parresía* demuestra con el ejemplo de quien habla; la retórica, con el cotillón del lenguaje. El *parresiastés* dice la verdad porque sabe que es verdad. No opina, habla con contundencia. No hay evidencia de la verdad, como nos acostumbra la modernidad. O en todo caso la evidencia es el cuerpo presente del hablante franco ante nosotros. Los *parresiastés* no piensan, sienten las verdades y no hacen más que arriesgarse a decirlas. La verdad se juega en el propio prenderse fuego del sujeto ahora inmoral. Verdad y moral son el doble lema de una misma imagen, el coraje. Sólo hay *parresía* cuando late un riesgo –desde la propia vida hasta el sufrimiento anímico- en el decir. O se dice la verdad, o se vive en un mundo calmo pero con la conciencia en falsa escuadra. El riesgo está en que lo que dice el *parresiastés* toca una fibra del que escucha que desata ira o directamente lastima. La *parresía* es un juicio crítico de alto impacto hacia la vida del que escucha, de ahí su melodía tensa.

³⁷ En la clase del 10 de febrero de 1982 Foucault propuso algo que parece un desafío para toda la obra de Rozitchner: “Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria” (2008: 206).

Con la indefensión el *parresiastés* hace dos cosas: se juzga a sí mismo y en consecuencia dice la verdad a un interlocutor que es “superior” a él, que cree tener una vida más plena o más poderosa. La *parresía* es una instancia hablativa similar a la de las ranas que miran y tocan: “La *parresía* es la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente” (2008: 143). A Foucault el tema le interesa por varios aspectos. La *parresía* es distinta a la retórica y cercana al diálogo, que sería la técnica mayor para jugar el juego de la verdad. La verdad aparece no en la continuidad discursadora del retórico sino en el contrapunteo físico del diálogo. La *parresía* es una licencia que se desarropa de todas las capas retóricas. Es la tabula rasa del lenguaje. Por otro lado, en su relación con la política y la democracia, el ágora es el lugar donde se realiza también la *parresía*. Y la *parresía* es un requisito para hablar en público. En la monarquía, el cortesano era el *parresiastés* del soberano. El consejero es *médium* entre el rey y la mayoría silenciosa. Pero la que más nos interesa en la treta del cuerpo consigo mismo es la línea que hila a la *parresía* con la filosofía, más específicamente con una militancia del sí mismo.

Foucault resalta cómo esta franqueza se ejercía en las relaciones humanas, más que nada en el ámbito público, a través de los filósofos llamados “cínicos”. Los cínicos enfatizaban en la cuestión del vivir. Eran deformadores de vida. Y en esa degeneración se jugaba la relación con la verdad. La manera de comunicar la verdad se asociaba a técnicas patéticas: públicas, visibles, espectaculares, provocativas y a veces escandalosas. Sus cuerpos eran la libertad, los de los demás, celdas. Una persona no es nada más que su relación con la verdad, y la vida es el volumen de esa relación. La vida está al servicio de la verdad. El estilo de vida parresiástico, natural. Su condición para la felicidad, la autosuficiencia. De esas facetas se nutre el cuidado de sí. No vale tanto la lucha corporal de tipo atlético o bélico sino más bien la puja consigo mismo como redención moral imponderable. Bien preparados, los cínicos caldeaban a la población con discursos ante multitudes que asistían a teatros, fiestas o competencias. De sopetón,

derrumbaban el desarrollo de lo que sucedía con el inefable sermón parresiástico. Abordaban temas como la austeridad, la crítica a las instituciones públicas o los códigos morales. El sermón viraliza la verdad, que llega a todo el mundo y lo corta al medio con la conformación de un sismo en la conciencia social. Su prédica era clara: en contra de toda institución que vaya contra la libertad o independencia de uno; “Lo que tú tienes la fuerza de ser, tienes también el derecho de serlo” (2008: 185), dijo Max Stirner. También se constituían en comportamientos excéntricos e incursiones escandalosas ante el poder o la moral reinante, como la anécdota conocida del encuentro entre el perro Diógenes y Alejandro Magno.

Otra forma era el diálogo provocativo que troca las reglas del habla del diálogo socrático (donde el que pregunta es el poderoso) y quiere herir el orgullo de su *partenaire*. No supone, como Sócrates, su ignorancia, sino que cala hondo en su orgullo dominante. Diógenes le dice a Alejandro que tiene armas, por lo tanto miedo. Y que un rey no puede tener miedo. Diógenes no tiene miedo, armas, casa, moral, lugar en la política. Pero tiene la verdad. Es libre. Sólo alguien éticamente libre puede reinar, porque puede predicar. El diálogo cínico es una batalla para ver quién es callado. La verdad, lo real, el reino, es naturalmente moral. El poder de la verdad de Diógenes pone en un brete al poder de la espada de la política. Probablemente nos ayude a terminar con ella.

Si retomamos el debate de Malvinas tenemos que retomar la idea de “falacia del origen”. Esta expresión es propia de los firmantes y les sirve para defenderse de las acusaciones de que apoyan una guerra originariamente ilegítima porque proviene de la voluntad y de la legitimidad de los militares. Pero Rozitchner no le dice origen a eso. Le dice origen al deseo. A sí mismo. A su cuerpo. Ellos y él tienen el origen en el terror, pero él, según él, enfrenta al terror al verificar su origen:

La diferencia está en mantener como fundamento del desear ese origen que se prolonga hasta la actualidad. Todo esto, sabido y sentido, debe ser acallado a nivel del deseo, porque ese origen, calificado ahora de falacia por la sana razón, se ha convertido en un impedimento para aprehender en verdad la novedad del acontecimiento que con la guerra de las Malvinas

se desencadenó. ¿Qué razón sería esa alimentada por la venganza y el rencor? La verdad científica es neutra y pura: no tiene ni sabor ni olor. (2008: 196)

Se entiende entonces que es un problema de prejuicios. El prejuicio es para Rozitchner el juicio hecho las vísceras y con el sentimiento. Es el entendimiento previo a la manera social (aterrorizada, racional) de entender. La llama sentimiento a lo que otros llaman prejuicio. Es entonces todo el texto una discusión con el origen del pensamiento, con las formas primeras de entender, con los modelos de conocimiento. Es un texto *también*, como casi todos los de León Rozitchner, epistemológico disidente. Es que cuando hablan de prejuicio lo que están haciendo, piensa, es ocultar lo incoherente de sus juicios. Desde esa diferencia se abre una distancia insalvable, política y filosófica, subjetiva.

Asumir el deseo de las masas como propio es no asumir el deseo propio. El problema reside en no “mirar de frente a Dios”³⁸ (2008: 202), esto quiere decir al terror, el índice de realidad en la que se vive, como primer paso para redimirlo. Es un documento, el de León Rozitchner, de crítica intelectual, de las cercanías con la representación y las lejanías consigo mismos. Es el problema de seguir a las masas como si las masas siguieran hacia un lugar que no es su propia condena, porque se mueven en un imaginario “que el propio sistema les creo” (2018: 203). Queda establecida la que sea quizá la hipótesis central del texto: correrse de la ilusión de que quien destruye la vida popular, de quien ejerce explotación y opresión contra las masas, puede a la vez realizar con justicia una acción de anticolonial que las propias masas desean. No habría que abandonar a las masas, según León Rozitchner, para los socialistas, porque ya las había abandonado a su suerte, y verdad en la escisión ilusa de los setenta entre armamentismo y política. La aceptación de las

³⁸ Vale vincular en este punto lo que dice Rozitchner con el libro *Los espantos* (2016), de Silvia Schwarzböck. En la última página del libro la autora destaca un comentario del film *La mujer sin cabeza*, de Lucrecia Martel, de donde viene también el título y mucha de su fuerza inquisidora: “Shhh.. Son espantos. No los mires y se van” (2016: 136). Los espantos empieza y termina en esa escena, en la que conversan como susurrando cínicamente María Vaner y María Onetto, una escena ensoñada que es una bisagra pública desde el mundo privado: “la locura reemplaza a la revuelta”, el no enfrentar aliena, no es la locura revolucionaria del que se sale de sí como modelo de hombre hacia una nueva subjetividad, sino que está más cerca de la imagen del delirio. Entonces los espantos son lo muerto, lo que no vemos morir y lo que va a morir para seguir a costa de la vida de derecha, que se reproduce y que no hace frente a las sensaciones, al barro del cuerpo.

masas como verdad, en 1982, era finalmente una nueva derrota o la consecuencia de una primera, la que había generado el mismísimo destierro desde el que hablaban.

11. La democracia de la derrota.

Rozitchner vuelve a Buenos Aires en 1986 después de diez años de exilio en Caracas. Inmediatamente escribe “El espejo tan temido” (1986), un ensayo de intervención crítica en la izquierda, en su seno, que para esta tesis es fundamental. Porque pone en juego varias cuestiones que traté de ir desplegando y porque corona una trilogía agria sobre sus pareceres sobre la decadencia (la tragedia) de la izquierda, en sus variantes armamentistas o liberales, desde la dictadura hacia los ochenta, junto a su *Perón* y su *Malvinas*. Además es el texto que antecede a la respuesta de Emilio de Ipola, uno de los pilares de lo que pretendo pensar en este trabajo. Por otro lado, no deja de ser encomiable el lugar donde “El espejo tan temido” se publica: la revista *Fin de siglo*, dirigida por Vicente Zito Lima, que en esos años tenía una fuerte vocación de pensar los legados de la modernidad con centro en el marxismo y vincularlos a las nuevas contraculturas, dando lugar a escrituras que iban de María Moreno a César Aira y de Enrique Symss a Eduardo Luis Duhalde.

El ensayo es ante todo un cuestionamiento a la paz política como embrujo. La advertencia de que la democracia es una herencia, un legado³⁹, no un logro. La democracia viene de la derrota de una guerra que son a la vez dos: la de la izquierda y la de Malvinas. El problema de la guerra es el problema central de todo este capítulo, de los cuatro textos que analizamos. Hubo terror y guerra. Hay paz. ¿Qué tipo de paz? Esta pregunta brilla en la crítica a la izquierda: la carencia de las preguntas cabales, hacia el corazón de la propia

³⁹ Algo parecido y diferente va a pensar Emilio De Ípola en “Un legado trunco”, artículo publicado en 1997 en la revista *Punto de Vista*. Allí reflexiona sobre lo que pervive de las doctrinas de los años setenta en medio del gobierno menemista y se pregunta cómo comunicar el fracaso, la derrota, para convertir eso en lenguajes democráticos *aggiornados*. Sostenía que la democracia podía ser un espacio de radicalización social integral. Se esperaba: la solución al desmantelamiento moral era una democracia que no presentara límites por izquierda. Cuenta entonces que al ingresar al hall de la Facultad de Ciencias Sociales se había topado con una cuantiosa cantidad de afiches que enviaban a las “consignas de los sesenta y setenta”. En cambio, en los ochenta, los carteles “aludían a los tópicos políticos que el presente proponía” (democracia, derechos humanos, deuda externa, etc.). Los problemas “no anacrónicos” de aquellos noventa serían la apatía política, el privatismo y la “exasperante insensatez”. Para De Ípola, el no haber discutido lo necesario la derrota había gestado el resurgir de una cartelera anacrónica, distinta de los debates que su época requería. El sorprendente revival del interés por aquellos años trágicos había tenido su causa en la incapacidad crítica de su generación. La escena política y cultural no habría estado a la altura de dilucidar los diferentes planos de crisis que suscitó la derrota. Los derrotados eran los responsables de esas invocaciones.

izquierda, sobre la manera en que se dio el movimiento, el pasaje, de la izquierda como razón política y doctrina, en los setenta, hacia sus posturas inmaculadas de los ochenta. En el medio parece haber un escamoteo: la puesta en cuestión de las caladuras del terror y las amenazas de muerte política como límite de la acción en el cuerpo de sus ideas. Es que para León Rozitchner, la apariencia de una paz política donde reine el consenso y el contrato democrático logra ocultar el origen de esas acciones, que son producto y no creación. La democracia había sido, entonces, una imposición de los vencedores a los vencidos. Porque la democracia, su lengua y su protocolo, es siempre la consecuencia de una guerra, su momento de paz aparente.

“En la guerra ganan ellos, en la política podemos ganar nosotros” (2011b: 26), dice Rozitchner, porque la democracia es para él la fuerza defensiva, segunda, del pueblo contra cualquier tipo de sistema opresivo. La democracia no son transacciones cordiales entre representantes, sino la fuerza reactiva (legítima, contraviolenta) de un colectivo conciente de sus armas no letales, la conciencia de la relatividad de los sujetos en una historia de conflictos, su capacidad común. La guerrilla creyó en una fuerza de “fierros”, alucinada, pero había otra fuerza que la había fundamentado y en ese punto del conflicto se olvidaba: la fuerza “más compleja y más sutil”, más “morosa”, de apuestas democráticas donde el pueblo era origen común de subjetividades hacia su propio ánimo. De ahí la clave de esta definición: “el lento trabajo cotidiano que las fuerzas humanas estaban construyendo antes, en la ‘democracia’ anterior repudiada demasiado a la ligera por casi toda la izquierda” (2011b: 27)

Esto último abre una cuestión a pensar: nuestro protagonista valoraba el *momento* anterior a la lucha armada. ¿Pero eso anterior no era la época, digamos, en que escribía contra la izquierda que imaginaba Cooke, más amplia y política y que dejó asentado en “La izquierda sin sujeto”? ¿O será ese momento no expuesto en su obra, el que se abre con el Cordobazo (1969) y se cierra en Ezeiza⁴⁰ (1973)?

⁴⁰ Dice en la página 121: “cuando el peronismo accede de nuevo al poder en la mismísima figura de Perón, los descamisados y los cabecitas negras del primer peronismo han desaparecido”. Queda la izquierda peronista sin sujeto, y la derecha terrible a su acecho. Se refirió en “Los cuentos que nos contaron nuestros

Para 1986 el terror era lo que estructuraba (refundaba) la democracia, que desmerecía a causa de eso su fundamento popular: “Si el terror tuvo necesidad de penetrar tan profundamente en la vida de cada ciudadano cuando el poder estuvo en juego, es porque sabía dónde reposaba la verdadera fuerza que lo amenazaba y que debía doblegar” (2011b: 28). La fuerza que el terror doblegó no eran las armas sino algo anterior, la “cultura”, que León Rozitchner se acerca a definir para sí como un “proceso creador en cada subjetividad, como otro modo de ser que nos compromete en todo lo que somos” (2011b: 28). El mito de la coherencia entre sentimiento y acción, su chance. Se parece mucho a una antropología no contractualista, sino amatoria y material, como bien atisbó en *Materialismo ensoñado* (2011), texto que leeremos para concluir esta tesis.

La época dividía a la acción política de los setenta en dos demonios, pero Rozitchner se corría de ese esquema para pensar desde una posición alternativa. Esa cultura política en donde la violencia es consecuencia de una “morosidad” democrática e inexplicable con la que León Rozitchner explica (paradójicamente) la revolución *verdadera*, la revolución *con sujeto*, su forma coherente. La violencia tiene que ser una consecuencia, un efecto, pero nunca un modelo.

En este ensayo, quizá por primera vez, Rozitchner se asume parte de la izquierda cuando se despliega sobre la sensación de que “en la izquierda estamos volviendo a armar una trampa más” (2011b: 29). La *democracia de la derrota* se restaura sin que la izquierda asuma su propio terror. La expresión “posdictadura”⁴¹ quizá sea la que mejor atraviesa estos problemas, la tensión de la época, la discusión sobre lo que queda del daño. Como

padres y abuelos” también al desenlace fatal de Ezeiza, a la “frustración de la gente”, que parece ser distinta a la sangre del militante armado: “recuerdo el retorno silencioso de ese millón y pico de personas, esa multitud a través del campo donde solamente se escuchaban las pisadas en el pasto” (2004: 136). Ese silencio parecía establecer una calma anterior a una tragedia mayor.

⁴¹ Esta noción la hemos utilizado como *lo que viene después* de la dictadura. Lo nuevo y lo que se arrastra, lo concreto y lo simbólico. Pero vale, en este punto, citar esta expresión de Silvia Schwarzböck en *Los espantos*: “La democracia posdictatorial es vitalista: rehabilita, con la vigencia del Estado de derecho, el concepto de vida: vida equivale a derechos humanos. Pero la única vida que puede rehabilitar, tras los campos de concentración, es la vida de derecha” (2016: 64).

dice Adorno: “Solo se habrá elaborado el pasado cuando las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas. Solo porque las causas subsisten, hasta el día de hoy no se ha roto su hechizo” (Adorno, 2005: 70). El problema en la izquierda es que pone la memoria de la muerte fuera de ella, lo que le imposibilita pensar la coherencia interior de cada militante que la compone, le impide “reabrir en nosotros lo que el miedo selló. Porque también se piensa con el cuerpo, contra el miedo interior” (2011b: 31). No hay una encarnación del fracaso de la izquierda para sí. Dice León Rozitchner en plural: “estábamos bien adentro inficionados de todo aquello que decíamos combatir afuera, y no nos dábamos cuenta” (2011b: 32).

De repente lanza una frase en el corazón de la sugestión: “Los treinta mil muertos los mataron los militares. Pero nosotros, con nuestra concepción de la política también tuvimos algo que ver con eso” (2011b: 33). ¿Qué tuvieron que ver? Tocando esa fibra, la de la responsabilidad de las ideas políticas llevadas a cabo, de su potestad performativa, Rozitchner intenta abrir una duda y un espacio crítico para la izquierda sobre misma, como lanzando una red. No tanto para señalar culpables como para movilizar el pensamiento sobre el cuerpo, lo imaginario y los afectos.⁴² Se va conformando una definición interpretada de democracia: el conjunto de ganas colectivas que estimulan un pensamiento sobre la emancipación subjetiva en un escenario relativo a la vida popular. No hay vida ni filosofía sino desde un *acá*.

Así como la de Rozitchner es una propuesta de reanimación de lo que anida de drama originario en cada sujeto, y entonces su manera de pensar y repensar la izquierda es a través del problema del ánimo, también surge paralelo y complementario a este el

⁴² No puede dejar de citarse, en este momento de la tesis, un texto complementario a los de Rozitchner de los años ochenta, y central para pensar estas cuestiones. Estamos hablando del texto de Fogwill titulado “La herencia cultural del proceso”, publicado en la revista *El porteño* de 1984 y reeditado recientemente en *Los libros de la guerra*. Después de escribir varios miles de caracteres desilusionando a los ciudadanos alfonsinistas y a los creyentes de una democracia que parecía elegida y era heredada con todos los vicios del terror de dónde provenía, para Fogwill especialmente los macroeconómicos, el autor sintetiza su postura con esta frase, de cuño vitalista: “Creo que el mejor camino para pensar la herencia cultural es pensar lo que ella y sus administradores decretaron como impensable, y pensarlo con los modelos intelectuales que exorcizaron como intolerables” (2008: 75).

problema de seguir un modelo. La situación de elegir experiencias, formas, externas a la vida local, a la materia de la experiencia política, al territorio y al cuerpo. El modelo chino, el cubano, el soviético o el nicaragüense, son moldes donde verter algo que parece genuino, pero que se separa de la propia sensación y cobra una formalidad enajenada. Rozitchner quiere una izquierda sin modelo. O lo que es lo mismo: no hay que buscar una izquierda que me represente, sino representar en mí a una política de izquierda. La mimesis es proyección y distanciamiento. Rozitchner busca en lo entrañable la chance de una existencia emancipada.

La izquierda se *aggiorna* como cualquier ideología a los cánones de entendimiento de la democracia liberal del presente, de aquel presente al menos. Una izquierda que había podido pensar lo político desde otros esquemas. Pero esa izquierda es él también (reiteramos: no muchas veces lo había hecho y no lo volvería a hacer). Ni siquiera León Rozitchner se piensa como “único miembro” de una izquierda ideal. Está a la vez haciendo dialéctica y crítica. Es una nueva izquierda, desde él, para él, pero hacia una conversación colectiva. Está avanzando desde adentro pero ejerciendo corrosión, limitando para abrir otros canales, en este caso las pasiones subjetivas, las coherencias y la política como libertad construida en la experiencia cotidiana desde uno. La actitud de Rozitchner siempre es cáustica pero no es finalmente panorámica, no hay sermón. Hay una razón que se realiza en lo más propio relativo al sufrimiento de los demás. Esa razón no existe en soledad. La razón nos la dan, la logramos, la tenemos tras una construcción. Esa razón se alcanza, entonces y también, haciéndose cargo de la mirada de los demás: “no solo rechazan el proceso y sus crímenes, también rechazan nuestra irresponsabilidad al haberlo suscitado. Los espantamos.” (2011b: 37).

Cuestiona finalmente los usos de la muerte. Las consecuencias de matar:

¿Es posible sacrificar una vida humana, aunque sea enemiga, solo para dar un ejemplo?
¿Hasta qué punto, nos damos cuenta, los militantes que lo hicieron quedaron para siempre emputecidos en lo más sagrado, inhabilitados para siempre de proponer y abrir un campo humano diferente al que criticamos y aborrecemos en la derecha? (2011b: 34).

Está acá sintetizado, y escrito con el desafío de cuestionarlo todo en este texto, *el* tema de León Rozitchner. El problema principal a poner en juego: ¿cómo ser de izquierda en una sociedad de derecha? Los riesgos de combatir a la derecha con sus propios métodos. Cómo hacer algo para el pueblo sin el apoyo sensible del pueblo. Rozitchner se está oponiendo a la violencia sin sujeto colectivo que la anime. No se opone a la violencia, pero sí al delirio de ejercerla sin más. Veremos esto en la discusión siguiente con Del Barco, veinte años después de este escrito. Como la izquierda propone un modelo de vida diferente, ese modelo tiene que partir de sí misma. Lo mismo sucede con la violencia. Rozitchner está pensando en una violencia legítima, en la violencia como respuesta a situaciones concretas del territorio y la cultura política de dominación. Una violencia nacional, no nacionalista. Local, autónoma y vivida.

12. Oscar del Barco

Luego de varias fechas, que hilan 1979, 1982 y 1986, llegamos al centro de la posdictadura, a una de sus querellas centrales. La carta que Oscar del Barco escribió en 2004 para afirmar el *no matarás*, produjo el último gran debate del mundo intelectual argentino. La misiva, la respuesta de León Rozitchner y la contra respuesta de Del Barco son tres de los documentos más interesantes de los problemas filosóficos contemporáneos, de los metafísicos pero también de los materialistas. Enfrentan también dos concepciones distintas de entender la relación entre subjetividad y violencia, entre cuerpo y acción. Son lecturas antitéticas de Emmanuel Levinas, pero entonaciones similares en lo drástico, en la posición crítica como desmonte de la racionalidad que gobierna la palabra. Nuestros dos autores son similares en sus valoraciones de Artaud, la definición de vida, o de ejercicio de algo cercano a la libertad, entre otras cuestiones. Del Barco abreva de Levinas en la carta al referir explícitamente: “La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el no matarás cuando se trata de nuestros propios hijos” (2007: 32). Rozitchner, contrariamente, trabaja contra Levinas como pensador metafísico, cuando “metafísico” quiere decir aquel pensamiento que piensa no desde lo ab-origen de la vida feliz del niño pre-maturo, sino desde el don como sacrificio, como ley y de la ley como absoluto: “Levinas no comprende que la religiosidad de lo absoluto y del tiempo infinito se asienta en el imaginario arcaico vivido del niño con la madre” (2013:51).

Las lecturas similares de Artaud se centran en los conflictos con las instituciones psiquiátricas que el francés sufrió en su estadía en México. La de Artaud sería una verdad tremenda que la sociedad occidental busca olvidar, cuando no negar. Se pregunta Del Barco: “¿Cómo tapan la brecha abierta en el punto mismo que sostiene la totalidad?” (2011 [1981]: 346). Afirma León Rozitchner: “Hay que encontrar las razones de un optimismo nuevo que no se apoye en ese pensamiento realista” (2003:232).

Aquí trataremos de leerlos en paralelo y encontrar semejanzas acerca del fundamento último, si lo hubiese, de la conciencia humana tras haber sufrido o ejercido la violencia, amparados en algunas ideas de Hanna Arendt y Theodor W. Adorno. De estos autores y del atravesar un debate como quien atraviesa un tesoro o una selva, emanan las que llamamos “consecuencias de lecturas” que, a riesgo de ser impresionistas, intentan valorar el pasaje de la investigación a la escritura como una instancia más de conmoción crítica. Se trata de defender al ensayo como transformación de sí, como consecuencia del trabajo con documentos y reflexiones pasadas.

I

Decíamos: en el mes de diciembre de 2004, en el número 17 de la revista cordobesa *La intemperie*⁴³, se publicó una carta firmada por un lector de los importantes. Oscar del Barco propuso en unas pocas páginas una vuelta a lo que entendía por el origen de lo que *es*: el mandato *no matarás*. La carta respondía a una entrevista que había salido en la misma revista un mes atrás, al ex miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) Héctor Jouvé. En ella se narraban las peripecias, el conflicto, de un grupo de militantes devenidos habitantes focuistas del monte tucumano-salteño en 1963. Toda la experiencia había estado teñida por una frase tremenda dicha por Ernesto Guevara al propio grupo, días antes de inaugurar el periplo: “ahora consideren que están muertos” (Juvé, 2007: 11). En el reportaje Juvé narra con lujo de detalles la preparación, el apogeo y la crisis del grupo, que incluye varios fusilamientos de los propios compañeros perpetrados por ellos mismos, por órdenes jerárquicas que argumentaban miedo a la traición o riesgo de

⁴³ La revista fue una publicación mensual sobre temas cordobeses, cultura y política, dirigida por Sergio Schmucler, ex militante montonero e hijo de Héctor Schmucler, contemporáneo, compañero de la revista *Pasado y Presente* y del exilio mexicano de Oscar Del Barco. En los meses anteriores habían aparecido textos muy diversos sobre Woody Allen, Passolini, el kirchnerismo, Osvaldo Lamborghini, Liliana Herrero, Freud, el Apocalipsis, etc. En los números de octubre y noviembre se publicó, en dos partes, la entrevista a Héctor Juvé bajo el título “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después”. Esta conversación desataría la polémica extendida luego por varios años.

claudicación. Dice Jouvé, refiriéndose a una de los fusilamientos, el de Bernardo Groswald: “Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución” (2007: 17).

A partir de este testimonio es que Del Barco escribe la carta, con la vocación de evocar las sensaciones que le produjo:

Al leer cómo Jouvé relata sucinta y claramente el asesinato de Adolfo Rotblat (al que llamaban Pupi) y de Bernardo Groswald, tuve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo. En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado (Del Barco, 2007: 31).

Desde ese sentimiento intenta replantear la idea de *responsabilidad*, apelando al *no matarás* como principio que funda toda comunidad. Para Hanna Arendt solo estamos exentos de responsabilidad política y colectiva si abandonamos la comunidad, pero “como ningún hombre puede vivir sin pertenecer a alguna comunidad, ello equivaldría simplemente a cambiar una comunidad por otra y, en consecuencia, un tipo de responsabilidad por otro” (Arendt, 2007: 153)

Para Del Barco no hay redención del crimen sin un reconocimiento de lo que entiende por responsabilidad concreta de quienes formaron parte no ya de un grupo, ni de un partido o movimiento, sino más bien de una generación: “hay que denunciar con todas nuestras fuerzas el terrorismo de Estado, pero sin callar nuestro propio terrorismo” (2007: 34). En esta idea está presente que ese *nosotros* es el de una generación: la de las armas.

La palabra *terror* resuena en los dichos de Del Barco y es también uno de los conceptos pilares en las reflexiones de León Rozitchner sobre el sometimiento político, lo que llamaba “democracia del terror” o “democracia de castrados” y el lenguaje de la servidumbre voluntaria en materia social. Para Rozitchner hay varios planos desde donde pensar el terror como factor central de la política argentina, tomando como eje un periodo difuso que iría, pongamos, desde el 20 de junio de 1973 hasta la rendición en Malvinas. Por un lado, en su libro sobre Perón: “No es desde la facilitación de la vida sino desde el terror a la muerte como se organiza la realidad desde el militar” (1985: 158), en esta frase

está condensado el argumento que veinticinco años después desarrollara como respuesta a Del Barco para matizar el uso de la violencia. Pero también está inscrita la idea de que las instituciones militares preparan para un sacrificio “patriótico” que no es otra cosa que la “muerte social”, “el grado de devoción afectiva hacia lo ajeno como si fuese propio: lo imaginario popular llenado con un objeto místico” (1985:158). La preparación para la guerra, la violencia política taimada que la organiza, no es contraviolencia efectiva –como también va a expresar en la respuesta a Del Barco-, sino que es un aliciente para la reproducción del capital y de la moral burguesa. Rozitchner ejercía su crítica a la lucha armada amparado en la idea de que las subjetividades de la generación del setenta estaban caladas por algo que podríamos llamar *época discursiva*, la época del peronismo clásico, la atmósfera retórica de un militar organizando la vida social y preparándola para ejercer violencia contra ella misma, que había hecho base en las primeras escenas de la resistencia y principalmente en la figura de John William Cooke, emblema de la conjunción dialéctica entre peronismo y comunismo, contra quien Rozitchner escribe el célebre texto “La izquierda sin sujeto” (1966)

II

Para el invierno de 2006, cuando se publicó el número 20 de la revista *El ojo mocho*, el debate que había originado la carta de Del Barco se había extendido por un tiempo lo suficientemente extenso y por un volumen de intervenciones considerable⁴⁴. En esa edición se publica el texto que leeremos a continuación: “Primero hay que saber vivir: del Vivirás materno al No matarás patriarcal” (2006). En primer lugar, como acceso a la polémica, Rozitchner establece un punto de partida distinto. Distingue entre Juvé y Del Barco y propone prestar toda la atención al primero, releer sus dichos, atender con fineza sensible sus expresiones, ante todo para derivar una interpretación: Juvé no condena todas las muertes sino *esas* muertes. Pero esas muertes bastan para abrir un canal de

⁴⁴ El debate se extendió por 762 páginas, si contamos solamente los dos tomos que se editaron en 2007 y 2010 y su duración fue de cinco años. Aunque las causas y consecuencias de las epístolas y los espadeos retóricos continúan hasta hoy, por ejemplo en *Un testamento de los años setenta*, de Héctor Leis (2013).

reflexión, de un tema que es uno de los que cruzan toda la obra de Rozitchner en sus querellas frente a las izquierdas, pero también bastan para diferenciar, a partir de lo dicho por Jouvé, formas de la violencia. Será la tragedia de una época situada en un territorio, pero no la de la idea de guerrilla en su totalidad. La tragedia, el fracaso de la experiencia política armada en la Argentina es para Rozitchner producto de la falta de política. O mejor, de la sustitución de la política como creatividad colectiva ejercida por subjetividades vitales en potencia revolucionaria a las tácticas encarnadas en militantes, cuadros, intelectuales y jerarcas que eran propias del mundo categorial de la guerra. Es aquí donde vuelve a sus hipótesis sobre Perón:

Las categorías de la guerra de derecha, que en nuestro país habían sido expandidas por el militar Perón (...) limitaron el pensamiento de los intelectuales que debían pensarlas desde el peronismo y luego desde el foquismo o con la esperanza del pueblo en armas. Por eso Jouvé nos dice que 'para casi todos la política era algo del otro lado, algo de burgueses' (...), el pueblo los dejó solos en el enfrentamiento que la fantasía de la izquierda, apoyada en la estela de la que también llamaron revolución popular peronista, vivía como soporte colectivo de su lucha (2011c: 46).

El fracaso de la izquierda, de la *revolución* como su promesa, entonces, hay que buscarlo en los dichos de Jouvé, en la experiencia efectiva de ese proyecto que en sus primeros pasos ya estaba abatido por sus propias categorías, por sus propias estrategias de guerra sin reflexividad política, cuando política también quiere decir pública, cuando quiere decir popular. Rozitchner reafirma un dicho de Jouvé cuando rememoraba la situación del 63 y decía "No sabemos para dónde vamos". En la remisión a esa tribulación trágica Rozitchner actualiza la preocupación por un *nosotros*, que no es la izquierda, pero que tampoco en este texto va a lograr nombrar o definir. Hay algo de las tres posturas, la de Jouvé, la de Del Barco y la de Rozitchner que expresa ciertas angustias solitarias de cuerpos y almas apenadas por algo que terminó.

El primer argumento fuerte del texto es, en síntesis, el pedido de escuchar, de atender el llamado de Jouvé, pero con la premisa de no omitir algo: "Jouvé, dolorido y responsable, no se arrepiente de nada". Y es marcando esta posición como Rozitchner arremete contra Del Barco y la metafísica como posicionamiento político donde "el cuerpo sobra".

Sobrevuela ya una de las posiciones más diamantinas, en términos polémicos, del texto y que es central para nuestro trabajo: el problema de no haber dicho todo esto en su momento, el haber callado, acatado y hasta apoyado la violencia política. Esto lo plantea también Arendt:

Llamamos compasión a lo que sentimos cuando otra persona sufre, y ese sentimiento es auténtico únicamente mientras nos demos cuenta de que, a fin de cuentas, es otro, no yo, quien sufre (Arendt, 2007: 151).

Es en esa acusación donde Rozitchner parece decir sin decirlo, que él sí había hecho esta advertencia, que él se había expresado contra una izquierda que iba al muere, una “izquierda sin sujeto”, incoherente. Es tal la arremetida contra la izquierda que la forma de la argumentación y la entonación del texto tiene algo de fastidio, de recurrencia, de tragedia repetida. Del Barco es, para Rozitchner, la variante postmetafísica del fracaso de la izquierda argentina, no porque condene la violencia política sino porque no hay materia de discusión ni de transformación en sus palabras, sino elución de un problema medular y apertura de un “secreto” que al abrirse ahora con el “grito” del arrepentimiento desata una crisis que no es otra que la reprimida por todo el espectro de las izquierdas argentinas posteriores a la derrota, cuando no por la “conciencia colectiva” en su totalidad. “Para el pensamiento de la izquierda no hay salida porque no va a buscarla donde el fracaso la ha dejado en banda: a donde llega Jouvé luego de su derrotero” (2011c: 51). El rescate de Jouvé, su testimonio y experiencia, parece, entonces, el umbral para empezar a pensar.

El segundo argumento es la distinción entre violencia y contra-violencia, atravesado por las lecturas que hacen los dos púgiles del debate. Rozitchner es conciso en definir que la contraviolencia es una respuesta a la “violencia morosa que carcome día a día” (2011c: 60), una invariante en el mundo de la vida relativa entre personas. Para él, y es en este en uno de los puntos donde discute con Levinas y Del Barco al mismo tiempo, la historia no es entre absolutos-absolutos. Nada es absoluto para Rozitchner, todo es histórico hasta perderse en los fondos del ensueño; nada más histórico y relativo en la discusión que el mandamiento de *no matar*. Pues primero está el *vivirás* afirmativo del nacimiento materno. Si hay un origen, es esa imagen mitopoética de la dádiva, no la del miedo y la

coerción. Las tres concepciones equivocadas que Rozitchner encuentra en la ideología de izquierda son: la de asumir la muerte al momento de entrar en combate, la de no distinguir entre violencia y réplica a la violencia del enemigo, y la de no entender que la diferencia entre fuerzas –Estado contra guerrilla, por ejemplo-, debe construir fuerzas colectivas mayoritarias de preservación de la vida, de amparo inclusivo. Rozitchner llega a condenar, por ejemplo, el asesinato de Aramburu bajo este esquema. Lo que lo sigue distanciando de Del Barco es la responsabilidad ante esos hechos en el momento que sucedieron, y esa responsabilidad estaría ligada a la pertenencia guerrillera de uno y a la autonomía crítica del otro en el contexto de los hechos.

Es también, y este es un tercer argumento de Rozitchner, un debate sobre la construcción histórica de los imperativos que aparecen como absolutos cuando son religiosos, cristianos. “El vivir materno es lo único inmanente histórico desde el vamos” (2011c: 65), o esta imagen mucho más elocuente: “El *no matarás* como mandamiento abstracto y solo subjetivo –que no es concreto únicamente porque escuche voces- viene del poder de los que matan, no de los que son pasados a cuchillo” (2011c: 74).

Algo que podríamos llamar *las consecuencias del silencio* es lo que termina de integrar al texto a un género de tribulación, distinto al grito de Del Barco y cercano al *réquiem*, un canto a una decadencia y a una pérdida. Lo que queda de la polémica, para Rozitchner, es la evidencia de una ceguera, la incapacidad de la izquierda, cuando no de la sociedad toda, pero más que nada de sus intelectuales, a los que define al pasar como aquellos que hablan desde “ser ellos mismos el lugar de lo contradictorio y sufriente” (2011c: 79), de advertir los abismos de una política pensada solo desde la guerra. En la estela de las críticas a la rostridad de Levinas, la manera de Rozitchner es la de valorar una otredad que solo se garantiza y se cuida en un espacio de experiencia, no de hipótesis absoluta desde el vamos. El *no matarás*, el otro absoluto y el grito de perdón distanciado de los hechos por años y años de silencio no dejan de cerrar esa diferencia, ese “antes y después” de los “ocultamientos”. Para Rozitchner, si la izquierda no valoraba para sí la experiencia de la otredad no puede expresar hoy esa experiencia, sino solo desde un clamor metafísico: “¿De qué clase de hombres estaba entonces construida la izquierda, aún la más culta y

sensible?” (2011c: 76). Las penas de Del Barco son los costos, para Rozitchner, de un hecho trágico que cruza cualquier espacio de búsqueda de transformación social: “La política, hasta ahora, siempre ha buscado mantener el lugar de su poder colectivo, y su eficacia, borrando en cada sujeto la experiencia más íntima de su propia existencia” (2011: 80). La lucha armada es, entonces, parte de esa construcción colectiva sin sujeto, cuando ese “sin sujeto”, resuena desde 1966, por lo menos. Rozitchner reprocha la incapacidad de toda una época y una sensibilidad de izquierda, de no haber ejercido la conversación, la catarsis, la puesta en palabras de los horrores como medio de cura. Todo lo contrario es el silencio y la culpa congelada. Para Rozitchner callar es incubar un sentido de la historia que se va pudriendo, que ejerce una violencia no solo no dicha, sino sufrida y tolerada, pues “las armas pueden matar el alma” (2011c: 84).

El texto es finalmente una expresión reiterada de Rozitchner, que en 1966, en 1986 y en 2006 resuena. Es el lamento, pero también por momentos el enojo, el fastidio, la tristeza, por no haber ejercido como comunidad una reflexividad colectiva, aunque no está la forma, no hay propuestas del modo de hacerlo. Aunque, como creemos, su postura sea más trágica que afirmativa. Este “vivirás” parece no ejercerse bajo receta o cartilla filosófica. En su regusto agrio, el planteo de Rozitchner no tiene para ofrecer otra cosa que, nada más y nada menos, un lamento. En eso se iguala a Del Barco.

III

Varios meses después, Oscar Del Barco responde al texto de Rozitchner. En ella se hace eco del texto que lo alude para replicar lo que sostiene son “algunos desconocimientos y falsedades”. La diferencia central que se había abierto entre Oscar Del Barco y León Rozitchner, con respecto a la valoración de los actos de Jouvé, es complejizada por Del Barco que culpa a Jouvé *justamente* por haber acatado en una situación extrema la orden de dar muerte. La paradoja de Del Barco se centra en pensar que es en esas situaciones donde se juega más profundamente el *no matarás*.

Da en la tecla Del Barco para un debate mayor cuando cuestiona el concepto de “izquierda sin sujeto” de Rozitchner. Acierta en preguntarse qué es un sujeto, problema que Rozitchner desarrolla a partir de la idea de *coherencia*, aunque apostando su resolución en ciertos liderazgos como el de Fidel Castro. Del Barco lee bien lo incompleto del sistema rozitchnereano de liberación del sujeto, o lo escaso de atar esta resolución a la aparición de una vanguardia personal que encarne y dirija. “Si logran pasar a ser ‘sujetos’ pareciera que la revolución es un hecho” (2010: 99). En esa afirmación retórica Del Barco organiza la paradoja de toda la filosofía de Rozitchner con respecto a la salvación del sujeto a través de sujetos salvados. Si esta fuese una solución trágica, que liberara y acogotara a la vez al “sujeto”, cabe abrir otra de las preguntas claves que se hace Del Barco y que no era nueva para entonces ni es anacrónica para este tiempo⁴⁵: “¿No piensa que lo que él llama ‘revolución’ puede ser de hecho algo imposible, porque en el mundo ya nadie ‘quiere’ esa revolución, llamémosla leninista, maoísta, fidelista, guevarista o como se la nombre?” (2010: 99).

Por otro lado, aparece bien planteada, en este tercer momento de la discusión, la polémica por la violencia y la muerte. Del Barco recalca que su interés está en distinguir entre “violencia y violencia como *muerte*”. Del Barco no cuestiona la contraviolencia como ejercicio de defensa, ni la violencia como generalidad o abstracción, sino pensando que “el *no matar* es la vida misma y la posibilidad de la vida manifestándose y perseverando como vida” (2010: 107). Es una discusión sobre por dónde empezar como humanidad, es el mismo tema, las mismas preocupaciones que León Rozitchner, pero con un fundamento antropológico distinto.

Otro punto clave no desarrollado en la carta y aquí enfatizado es la relación de Rozitchner con la izquierda, de la que Del Barco fue parte central, aunque ejerció luego un paulatino adiós crítico que de todos modos no lo termina de desligar sentimentalmente. Dice Del Barco: “Rozitchner está obsesionado y profundamente *resentido* con lo que llama ‘intelectualidad de izquierda’” (2010: 104). Del Barco es claro en lo que cree fueron los

⁴⁵ Esta pregunta de Del Barco, leída hoy, abre a una nueva interpretación de la idea de Revolución en Rozitchner. No pueden ser ajenas las intuiciones en el umbral que propone en *Materialismo ensoñado* (2011).

problemas de la izquierda con respecto a la concepción de violencia y de revolución: su diagnóstico es que “gran parte de la izquierda se equivocó en sus planteamientos políticos” (2010: 105)

Quizá la clave de todo este debate sea para Del Barco, en suma, la idea de que cualquier pertenencia a un proyecto colectivo implica responsabilidad y que esa responsabilidad no puede sino estar cargada de culpa ante la tragedia originada por un proyecto del que se formó parte. Y es plausible de decir “todos” fuimos culpables porque los grupos son palpables, tenían siglas, reglamentos, lenguajes, memoria y prácticas, se los puede medir y criticar. Sus militantes *eran* el grupo.

IV

La palabra *resentimiento* pone una especie de tónica al texto de Adorno y explica el problema de una sociedad que se rija al infinito por esa sensibilidad, es una palabra peligrosa pero igual de peligroso es el mutismo o la evasión en relación a los temas que se propone pensar: la idea de “elaborar” el pasado, ni superarlo ni perdonarlo. Sino más bien conversarlo. Porque lo que prevalece es el terror, un terror incorporado, vuelto cuerpo colectivo. Aquí es el punto en que se tocan los argumentos de Adorno y de Rozitchner: “La pervivencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente más peligrosa que la pervivencia de tendencias fascistas contra la democracia” (2005: 52)

Hay una “democracia de la derrota” que acecha, con su burocracia y su ideología, a la verdadera capacidad colectiva de la democracia como comunidad libre y horizontal. Adorno le llama, de modo similar, “democracia de los vencedores”. Para Rozitchner las palabras de Del Barco constituyen la pauta más clara de un discurso acabado y derrotado. Pero Del Barco se expresa más cerca de la huida del mundo, del abandono de las palabras.

Adorno también se liga a Del Barco, con sus “observaciones rapsódicas en clave spengleriana”, manera catártica de la crítica, similar al estilo confesional del cordobés en su carta. Para Adorno, al pasado, se lo recuerda desde el reproche o se lo afrenta con fuerza para comprender “incluso lo incomprensible”. Esa fuerza surge de uno mismo, de un

autoconocimiento crítico que no es otra cosa que la variante psicoanalítica de la reflexividad. A esto Rozitchner le llama coherencia, pero es básicamente el mismo argumento que el de Adorno: la incapacidad de una “objetividad” sin el pasaje previo por el “nido de víboras” de la conciencia aterrada (2005: 67)

V

Leemos ahora dos textos de Hanna Arendt donde se distingue entre la responsabilidad y la culpa. En “Responsabilidad personal bajo una dictadura” (1964), realiza un análisis de las distintas maneras de participar o no en el régimen nazi. Esto nos permite destilar reflexiones no solo sobre el debate recortado entre Del Barco y Rozitchner, sino también para contextualizar ese debate en los años donde el Estado pide perdón por los crímenes y se reanudan los juicios a una cantidad federal de represores.

La tónica del texto se basa en la frase de Sócrates “Es mejor sufrir que cometer injusticia”, discutiendo a través de ella qué significa *ejercer* la injusticia. Y hasta qué punto la “tentación” domina ciertas instancias límites, como la decisión por la preservación de la vida o del ejercicio de un rol en una comunidad, organización o sistema. Es el debate sobre la libertad de acción, la capacidad de decisión aún en situaciones extremas, las personas como piezas de un engranaje⁴⁶ y su cuota de libertad en ciertos ejercicios de la máquina. Arendt, se inclina por sostener que existen responsabilidades individuales y que deben ser juzgadas. Para Del Barco, que ejerce un juicio moral y no institucional ni sostenido en el sistema jurídico, Juvé es responsable y en ese juicio cae como fichas de dominó una generación entera que ejerció, apoyo o directamente no discutió las armas. Para Arendt y para Del Barco los culpables son personas con nombre y apellido, nunca totalidades abstractas como “sociedades” o “estados”. Rozitchner sostendría algo parecido, pero su resquemor materialista contra las instituciones o contra la moral subjetiva moderna le hacen matizar el ensañamiento y la arenga sobre el uso del mal que hace Del Barco. En todo caso, por su acercamiento a ciertas instituciones de defensa de los DDHHH y defensoras de los juicios a perpetradores, Rozitchner estaría cerca de Arendt en el plano

⁴⁶ Aunque no es nuestro propósito, cabe aclarar que los engranajes Arendt los piensa en función de los Estados totalitarios, nunca habla de guerrillas u organizaciones revolucionarias.

del reconocimiento del problema como problema jurídico, la necesidad de un *final*, siendo un final no ya la inculpación moral que arriesga Del Barco sino la materialidad del código penal y la ritualidad comunal de un juicio, esto se asemeja con los dichos de Lr sobre el cuadro de Videla, también. (2007: 54)

Los juicios purgan la responsabilidad personal pero la responsabilidad política está nutrida por los hechos que afectan a una nación, se engarzan en ella y convierten a su pasado en mitología, entendida esta como una continuidad entre generaciones, males, gobiernos, herencias, fatalidades “cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia de las actuaciones de sus antecesores” (2007: 57). Del Barco y Rozitchner parecen compartir esta definición del problema nacional y se dirimen en una discusión sobre la redención de estos males. Para Del Barco la redención es una cuestión de índole moral/testimonial. Para Rozitchner, justamente por su carácter íntimo una intención inválida, aunque la suya es una intimidad también, pero asociativa, relativa a la política. Lo que espera Rozitchner es discutir posicionamientos del pasado para comprender con el cuerpo las afecciones contemporáneas de las marcas de ese pasado. De ahí que valga la pena esta idea de Arendt:

Sólo en sentido metafórico podemos decir que nos *sentimos* culpables de los pecados de nuestros padres o de nuestro pueblo o de la humanidad, en definitiva, de actos que *no* hemos cometido. En términos morales, tan mal está sentirse culpable sin haber hecho nada como sentirse libre de culpa cuando uno es realmente culpable de algo (2007: 58)

Esta frase es clave para entender la posición de Rozitchner, cuando exclama que centrar la discusión en la carta de Del Barco quita la carga dramática y viviente del testimonio de Jouvé. La moral se juega en las experiencias del cuerpo, no en la culpa y el calvario de la conciencia. Las culpas, entonces, para Arendt y para Rozitchner, son siempre personales, históricas, nunca colectivas. Aunque para Rozitchner Jouvé no es culpable, porque matiza esas “experiencias límite” que Arendt juzga con mayor rigor. Para Rozitchner, en todo caso es más culpable Del Barco, porque su grito *después* es la manifestación de un silencio extendido en el tiempo.

Uno de los vectores fundamentales del debate es el de la distinción entre la violencia y la contra-violencia, que es propuesto por Rozitchner, para que el uso del *no matarás* por

parte de Del Barco no opaque la distinción entre ejercer el terror y defenderse de él. Arendt, pensando en los que no se resisten a pertenecer a un “engranaje”, discute la diferencia entre *mal* y *mal menor*. Haciendo la salvedad de que nuestro trabajo se escribe sabiendo que el ejercicio de la violencia es obviamente distinto para el EGP y el nazismo, contribuye de nuevo el pensamiento de Arendt al debate: “Políticamente hablando, la debilidad del argumento ha sido siempre que quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal”⁴⁷(2007: 64). De hecho, para Arendt el nazismo se estructuraba bajo un *matarás* que se fundamentaba cuando igualaba ley y persona en el Führer, en su voluntad acatada que todo lo podía. (2007: 69)

La crítica de Rozitchner pone a Del Barco en un lugar de desfasaje de conciencias. Como si Del Barco hubiese apoyado, contribuido o más bien participado de toda una atmósfera de silencio ante cuestiones como las que relata Jouvé y ahora, al querer hablar, ponga blanco sobre negro lo que Arendt llama su “conciencia automática”, es decir, haber acoplado su forma de vida a la de una época, a la de una sensibilidad insensible, errada desde el vamos, como para Rozitchner fueron muchas de las escenas guerrilleras de los sesenta.

Podrían terminarse estas disquisiciones con esta reflexión de Arendt, que se acerca a la de Rozitchner no por la teoría de la contraviolencia sino por la idea de que la disidencia es interna, sensible y no impostada o exterior: “Se negaron a asesinar no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento *no matarás*, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos” (2007: 71). Son las valoraciones de personas comprometidas con su tiempo y con su cuerpo, que es una y la misma cosa.

VI

¿Cómo se historiza un debate? ¿Qué cuestiones se reflejan hoy mejor que en aquellos días? ¿Qué hay en el debate de actualización con respecto a los debates sobre qué significa

⁴⁷ Esta idea es muy similar a la expresada en la carta que Christian Ferrer envía a *La intemperie* como intervención en la polémica y que se compila en el volumen II.

la izquierda en la Argentina del pasado y del presente? Todas cuestiones que hacen a nuestro trabajo sobre la obra de Rozitchner pensada desde el siglo XXI pero a la vez preguntas sobre qué hacemos cuando glosamos, descubrimos o intervenimos con la lectura en debates del pasado sobre un pasado más profundo que los propios debates. Los setenta aún siguen en disputa pero el contexto del debate⁴⁸ permitió una gravedad mayor en los posicionamientos y en las hipótesis de lectura de la mayoría de sus intervinientes. Desde hoy, a diez años del apogeo de la polémica, con uno de nuestros protagonistas muertos, las paralelas se acercan y la fricción ostensible entre los argumentos de Del Barco y los de Rozitchner, leídos hoy, con la obra de uno y otro apilada en el escritorio, y con el precioso último libro que León Rozitchner no llegó a ver impreso pero sí a imaginar, se vuelve menos fricción. Hay una afinidad que vuelve y revuelve el debate, que lo reorganiza y nos obliga, quizá, a leerlo todo de nuevo: esa afinidad es la poesía como conocimiento. En Rozitchner, un conocimiento de sí, un descenso al goce primero, infante e inocente de los momentos en los que el terror no existe porque no existe la ley, ni el padre: “La palabra poética habla prolongando en nosotros la lengua materna: convierte en lengua viva una lengua que fue dada por muerta.” (2011c: 22). En Del Barco, como manera de afrontar un *ser que es* sin fundamentos ni destino ni origen, la poesía, los poetas son los que se preguntan, y él también: “¿Por qué los hombres, pienso en Sófocles, pienso en el Dante, pienso en el canto de los esquimales y en todos los cantos luctuosos y jubilatorios, se han lanzado al fondo de lo desconocido, al misterio? ¿Es la forma íntima de su ser hombres ese himno imperecedero que intenta rescatarlo, consolarlo del dolor de su propia presencia? (2010: 281). Rozitchner y Del Barco citan a Gelman, el primero para pensarlo como *poeta* de lo originario sin origen, el segundo drásticamente como asesino.

Hay otra manera de pensar una conclusión, que se deriva de pensar las afinidades. Es pensar al debate en el que trabajamos como un debate sobre los *sesenta*, no sobre los *setenta*. Porque La carta es sobre algo que paso en 1963, varios años antes que el Cordobazo o el fusilamiento de Aramburu y muchos años antes del 25 de mayo de 1973,

⁴⁸ Se habían derogado ya las así llamadas “leyes del perdón”, los juicios comenzaban a reabrirse, se había recuperado la ESMA y se habían bajado los cuadros de Videla y Bignone, entre otros acontecimientos y medidas jurídicas o estatales.

cuando la parábola militancia-socialismo-poder brillaba en un clímax. El hecho que dispara la carta de Del Barco y que encomia también León Rozitchner como *punctum* de la cuestión, es un hecho contemporáneo a John William Cooke como referente de Perón en Argentina, al debate de Rozitchner con Conrado Eggers Lan⁴⁹. En la respuesta a las posiciones del filósofo, a partir de las relaciones que hace este último entre Marxismo y Cristianismo, Rozitchner responde con argumentos similares a los que desplegará luego para debatir con Del Barco, esto es: no hay un *único* amor metafísico y puro. Hay odio, hay argumentos para el odio, y el amor es la manera de advertirle al otro que es también parte de una existencia alienada. Como si toda la sangre derramada en los setenta pudiese haber estado predestinada en estos crímenes, en los debates vitales, en los debates desafortunados y en los que nunca se dieron. Como si la tragedia hubiera podido ser evitada.

En el fondo de los estilos de los dos y de las maneras de verificar la violencia en el pasado, se ciñe una profunda tristeza sino de resignación, de duelo.

⁴⁹ En la respuesta a las posiciones del filósofo Eggers Lan, a partir de las relaciones que hace este último entre marxismo y cristianismo, Rozitchner responde con argumentos similares a los que desplegará luego para debatir con Del Barco, esto es: no hay un *único* amor metafísico y puro. Hay odio, hay argumentos para el odio, y el amor es la manera de advertirle al otro que es también parte de una existencia alienada.

CONCLUSIÓN

En el momento en que habría que concluir es en realidad el momento en donde empiezo a pensar todo de nuevo. Las primeras preguntas de esta tesis tuvieron el tono general de la pregunta por lo que queda de una persona, de su época y de las personas y las épocas que lo influenciaron. Cuando Rozitchner cuestionaba lo hacía pensando en la salvación de una conciencia arrojada al mundo como un movimiento no natural sino cultural. Ese arrojado, entonces, *tenía* que poder ser repuesto como vitalidad. Era muy optimista en su vida y muy pesimista en relación al mundo que no era la vida. Su discusión permanente con lo que llamó “la izquierda” estuvo ceñida por ese malestar, por la disconformidad de la relación entre el mundo de la vida y las ganas, por el desencuentro entre ellas. Ese desencuentro era mucho más por efecto de relatos y mitologías, que de las represiones fundamentales de las personas.

Las represiones son el *después* de un obstáculo que naturalizamos. Cada uno de sus libros cuestionaba un perdigón del mal del mundo con el fastidio del que piensa que en los buenos puede haber tanto mal como en los malos. Por eso se encargó de discutir con los que parecían afines, con lo que parecía *el lado bueno*, el sentido común de cada momento. La izquierda no era para él un partido ni una institución, era una sensación, una subjetividad, una manera de entender el mundo e intentar transformarlo, pero algo muy difícil de lograr, cuando no de comunicar, de volver común.

León Rozitchner es de los pocos filósofos que insistió siempre en la importancia de la discusión del cuerpo consigo mismo. Se la pasó haciendo la filosofía de los filósofos vitales, esto significa que vivió en un cuerpo al que le molestaba el mundo pero más le molestaba no poder ponerlo patas para arriba.

Desde siempre su actitud ante los problemas públicos del país y la mordida de cola de la filosofía toda se entreveraron. Lo suyo siempre fue una sola cosa extendida para encontrarle la vuelta al cuerpo, que está siempre en algún lugar y que convive siempre con los demás, que es absoluto en su libertad pero que existe relativo a un conjunto. Es por ese pensamiento asistemático y empecinado que cabe decir que hizo filosofía argentina. Lisa y llanamente porque pensó desde acá sin nacionalismos, libertariamente.

Quedan pensamientos justos en el pasado, como estos, que ahora leemos para volver a empezar siempre. Se los puede habitar con la lectura. Permiten el anacronismo: no ilusionarse del todo con ninguna actualidad es una manera de ser contemporáneo.

Cada reflexión está prendida a pensar el ejercicio de la voluntad. Pero no una voluntad de tipo sacrificial sino una verdadera, que surja del mandato definitivo del cuerpo, de la unidad irreductible (primera) entre el corazón y la acción. La izquierda ponía (pone) siempre el lamento en los demás y las soluciones también. La filosofía de Rozitchner volvía las palabras a la carne para convertirlas en una sola cosa con la sensación. Desde ahí sucumbe cualquier ilusión y lo que queda es el ánimo. “Cada uno de nosotros es el lugar material de una verdad más amplia que se va creando, pero sin esa subjetividad generadora de sentido esa verdad histórica más amplia no existiría. Allí converge lo más profundamente singular, por fin valorizado, con lo más colectivo“ (55: 2015a). La izquierda no lo va a ser sino se anima. No animarse es poner la redención en otro lugar. No animarse es no producir vida en uno para los demás.

Tengo para mí que su filosofía cada vez se pone más particular y se va transformando hacia una filosofía del ánimo, esto es una filosofía atenta a las ganas y a la celebración de la vida, entendidas como eso que el origen olvidado logra obturar. El pensamiento de LR es una dialéctica hacia un origen perdido en los cuentos de infancia (en la vida buena) o en los recuerdos hogareños más ordinarios.

Lo que Rozitchner demostró fue el propio proceso de transformación atado a las épocas como lo que lo relativizaba. Pero esa trayectoria es una vida que empieza en “los mitos, los cuentos del origen”. Se le hacía cuento la naturaleza. Como judío se pensaba hijo del libro, pero el libro era cualquier narración formadora, cualquier iniciación cultural heredada. No hay cuentos verdaderos, hay cuentos y personas empujadas a vivir por ellos. Pero hay cuentos más verdaderos, los que pueden animarnos a vivir afectivamente. El combate es también entre cuentos, pero no en abstracto, sino a través de sujetos que viven por ellos, en ellos y para ellos: para redimirlos o para hacerles justicia. Tal vez vivir haya sido para Rozitchner encontrar el primer cuento, ese en el que confiamos, el del amor

originario con lo primero, la relación materno-infantil, el estado no-social; entendiendo por social el mundo tal cual está en su decadencia.

El ánimo se repite en Rozitchner como espacio donde puede reinventarse el sujeto, como territorio de carne y tiempo, como lugar para empezar a combatir y como lo que puede vivir, porque lo que se anima es lo que cobra vida. Piensa todo esto porque discute lo que pasa en la vida colectiva. Discutir es, para León Rozitchner, una manera de autocomprender que hay *otra* manera de ser de izquierda, en algún punto singular y no instrumental.

Ese ánimo, ese darnos vida *propia* a nosotros mismos, sujetos que recibimos una forma de vida, un gran relato occidental reprimido, servil, tiene mucho, para LR, de sacralidad laica. Un sentido de vivir que está afirmado en lo que llamaba ser un *mensch*, una buena persona que haga algo por los demás solo por la gracia. Pero no recae el peso de estas ideas en la vulgaridad de la inocencia entendida como debilidad, sino en el peso, en el imperativo de una existencia libertaria, constelada alrededor de hacer algo por los demás porque eso está en uno y porque no hay manera de que algo sea realidad si no se vincula en un impulso sagrado, de lo que viene de uno porque uno pudo encontrarle la vuelta al misterio del origen. Pero ese origen no está en ningún lado, está en la memoria, que paradójicamente se constituye, cuando la encontramos, en un lugar al que se puede volver. Atrás del terror de la vida dañada está la vida, la memoria, lo único.

Ser de izquierda no es *solamente* el proceso por el cual los sujetos recorren su propia unidad para saberse únicos. Pero es condición necesaria. Cualquier discusión sobre la revolución, a partir de Rozitchner, es una discusión a través la cultura de la revolución, sus fauces y sus fundamentos. Así como están las cosas, lo que se hace no es una revolución sino una tragedia. Pero no hay manera de no animarse si no es por un rasgo de desmesura, un momento inaudito que se refleje en los demás. Las condiciones materiales de existencia rigen lo que somos, claro. Pero hay una primera condición material de existencia, nosotros, que incluye al nosotros de los demás también. Hacer una revolución *verdadera* no es, para Rozitchner, una cuestión de doctrinas ni estrategias. Es primero la capacidad de defenderse sin reaccionar. Esa defensa empieza en uno y termina con uno

entre los demás. Probablemente el renacimiento subjetivo al que apela Rozitchner no sea cambiar de vida sino encontrar esa que perdimos en este mundo. Pero como no hay otro mundo que este, de lo que se trata es de comprenderlo a fondo, de acordarse sin más. De otra manera, esa *también* es una forma de izquierda de ser, una ética de la sospecha estructurada como una imaginación. Las imágenes son un sueño o una pesadilla, pero son siempre el territorio de nuestra conciencia luchando para encontrarse con lo que siente. Decía Barthes que “el sueño hace hablar todo lo que en mí no es extraño, extranjero” (1982: 97). No hay redención colectiva, entonces, sin antes un imaginario que venga de “las ganas” de volver, del sueño, que no quiere decir otra cosa que de uno mismo animándose a ser para los demás: en uno y con los demás.

Hacia el final de su vida Rozitchner se interesa por ciertas características de la política latinoamericana en relación a la mitología de la Pachamama y el tiempo material donde se crea la vida libertaria. Algunas culturas andinas pudieron establecer la materialidad relativa a la revolución, no ya los medios de producción ni el poder del Estado burocrático, sino la propia tierra. La mitología territorial andina tiene con qué imaginario impulsar sus ganas. Porque lo aborígen no es tanto lo sin origen, sino el modo en que la cultura occidental intenta correr de una imaginación sus fundamentos. El fundamento de la revolución es entonces concreto y a la vez imaginario, porque es la tierra que da alimento y hábitat, pero es también la *madre* tierra, el mito anterior al cristiano que permanece, pese a que las porciones de tierra no permanezcan en esas culturas.

Desde estas ideas, *todas* sus últimas intervenciones confluyen en un libro diamantino y proliferante, aunque pequeño, como es *Materialismo ensoñado*. En él celebra a la poesía como espacio del conocimiento, como lugar donde, como decía Lukacs, “se encuentran el hombre, el destino y el mundo (...) aunque a menudo no se sabe nada de su origen” (1970: 21). Vuelve entonces el problema del origen. La cuestión no es tanto saber el lugar del origen como permanecer en el estado poético que tiene un origen perdido: “la palabra poética habla prolongando en nosotros la lengua materna: convierte en lengua viva una lengua que fue dada por muerta” (2011d: 22). Es el conocimiento como sueño, como espacio donde se puede recobrar, desde la palabra alterada por el sentimiento, un lenguaje que corrompa sus límites para que el pensamiento y la acción los corran

también, para que un ensueño se parezca a un coloquio. Estar puesto no es estar tanto “en cualquiera”, sino estar en otro lugar, ni racional ni natural ni ordinario. “Poner el cuerpo, implica la piel, seducir. Seducir hasta al enemigo. Vencer la posibilidad de negarse algo propio cuando escribe. Que se te vaya la mano. Vencer o enfrentar la angustia”, le dice a Ricardo Piglia en el video ya citado. Es estar en ese lugar donde uno se pone y celebra haber sido uno el que pudo hacerlo. Reclama en esa sensación el derecho de no vivir más en *esto*, que no sabemos qué es. Intuye por un momento (brilla la verdad por un momento), que todo no fue siempre así.

En ese pequeño libro parece haber quedado el umbral de la intuición, que parecía convertirse en la nueva arcilla teórica a manipular. Tiene algo de despedida, una propuesta para una nueva forma sensual de lo humano que me ata a una pregunta ¿La muerte encuentra a León Rozitchner mientras empezaba a encontrar la materia para desarrollar esa subjetividad libre por él reflexionada y vuelta a reflexionar a lo largo de toda su vida y su obra?

Ese libro expresa una idea que es una de las fundamentales para habilitar la escritura de esta tesis, de esta manera y bajo esta intención, que no se puede explicar sino en la propia imperfección de la tesis. Dice “la angustia se ausenta después de haber roto los límites que el terror nos ha impuesto y el cuerpo puede volver a desplegarse y enlazarse con los otros cuerpos. Recién entonces la verdad se hace patente: cuando recobramos aquella alegría primera de su surgimiento y la unidad perdida del origen” (2011d: 43). Rozitchner puede ser pensado a futuro *también* como un pensador barroco, porque busca el hueso de lo verdadero en el saber ensoñado de la imaginación, vivir para *hacerse la imagen* de la existencia verdadera en combate con la falsa conciencia. Es la búsqueda de un momento originario donde se vuelve potencia y celebración de esa potestad todo lo que viene después, pero ese después es su propio obstáculo. Entonces la paz no existe, es un trabajo como cualquier otro, pero con uno mismo, con sus deseos. Eso quiere decir que incluye conflicto y muchas veces tragedia.

Hay un pensamiento estético y una forma artística que se abigarran en su nombre. Hay un pensamiento sobre la felicidad, sobre la celebración, sobre el origen amoroso del pensar humano, ese momento antropológico, mítico, donde madre e hijo fundan una lengua en las caricias y el balbuceo. Esa existencia existe, queda atrás pero queda en algún lugar. El origen está en todas partes pero es una sola cosa. El gran dilema es la manera en que se llega a eso. La filosofía de Rozitchner no ignora que tiende a concurrir al punto de partida, pero esa insistencia no solo va convirtiendo a la servidumbre en ánimo sino que va develando razones nuevas para una conciencia más nueva aún. Hay momentos artísticos, entonces, donde la felicidad explota. Es la idea que tiene Adorno de las obras de arte, que ahora puedo aplicar a la memoria, a la reunión de los mitos afectivos. La memoria, como la obra de arte verdadera, hablaría con sus lenguajes autónomos en los que uno no puede sino seguirla, encantarse, para que la obra “lo aliene a uno del mundo alienado en el que vivimos y a través de esta alienación de lo alienado reproduzca verdaderamente la inmediatez o la vida no dañada en sí misma” (2013: 333). Eso es para Adorno la felicidad necesaria del arte verdadero. Esta acción, imposible, inaudita, pero milagrosa, se parece mucho a la manera de pensar y de exponer de Rozitchner, con sus intenciones poéticas y combativas proyectadas hacia el lector como espectador emancipado, como lector en catarsis. Porque la felicidad está encerrada en el enigma del libro, de la pintura, del cuento, del mito como artefacto total, como obra de arte. Una fuerza que no pertenece a nuestra existencia.

Hay una intención que está a punto de ebullición y que impacta en mi como lector, la idea de que el misterio no está en la lógica material de las cosas objetivadas, sino en la relación de comprensión del sujeto con respecto al tándem que forma su propia existencia en el terror y las ganas de redimirla. La arbitrariedad tiene algo de pensamiento estético también, es ilógica y pasional y nuestro protagonista se encargó siempre de ponerla en primer plano como “herramienta” para vivir. Vamos a vincular, en este punto, a LR abiertamente con Ranciere: “Para los dominados la cuestión no ha sido nunca tomar conciencia de los mecanismos de dominación, sino hacerse un cuerpo consagrado a otra cosa que no sea la dominación”. (2010: 64). El cuerpo es uno, no hay otra cosa que cuerpo, porque el alma es cuerpo y el cuerpo es lo que nos animamos. Pero

ese “hacerse un cuerpo” es un proceso que la filosofía de LR fomentó siempre, poniendo en el lector la potestad no de ser dominado sino de pintar, de crear, mientras lee. El lector, para Rozitchner, es un lector de mitos, un intérprete de signos y tiempos en el tiempo histórico y material que forjó los mitos que lo formaron. En ese entreveró, en ese combate, se juega su vida libre, que es siempre una lucha, nunca una identidad.

Las preguntas de LR no son metodológicamente “adecuadas”. Permiten romper la estructura de los argumentos y abrir el lugar a la sensación que proviene de la acumulación de indicios de lectura y de investigación (que son lo mismo). Permiten avanzar y expandir las certezas y las incertezas.

Me interesaría seguir pensando algo en instancias posteriores: los ecos teológico-políticos de su filosofía, que vuelven siempre cuando no sabemos para dónde salir. Arriesgo que a veces lo leo como si LR fuese un Benjamin igual de desesperado pero más excesivo, como un Benjamin *exagerado*. Lleva esto a la pregunta por la relación de época con el encierro que genera. Es la pregunta por el tiempo que nos toca, porque no hay manera de no estar en el tiempo: “¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?”, se pregunta en “La izquierda sin sujeto”. Es una pregunta ética, pero también una insistencia sin tiempo para afrontar el tiempo de cada uno desde una crítica del ánimo. Es que se nace en una generación, pero no siempre se muere en ella. Esta idea puede ayudar a pensar cómo tiene que ser una pregunta para ser una pregunta generacional para la redención. Pensar se piensa en el barro, en la subjetividad dañada a la que llamaba “nido de víboras”, la metáfora de algo que vive y vive en lo siniestro. Las que viven son preguntas imperecederas. Lo que hay que rastrear es el momento gris donde la conciencia se toca con el gris más denso de lo anterior a ella. Las preguntas son entonces sobre la vida y a la vida hay que nombrarla con lo pedestre del bregar cotidiano, pero también con las promesas, con lo que merece ser esperado y buscado.

En el fogonazo que implica leerlo se nota una teoría crítica de la pregunta transparente, o sea infinita. Rozitchner fue un hacedor de preguntas hacia otra forma de vida. Sus

“cómo” tenían el tono retórico al borde de la desesperación, como si se gastara la única chance de decir. Eran inquisiciones para criticar la táctica en tanto técnica, razón y delirio. Revertir el desfase entre el corazón y los libros. Se lo preguntaba todo desde un *ahí*, que era él mismo y que era también el tiempo todo entero de la materialidad en la que permanecía: la experiencia sensible. Del terror (y de la pregunta) se sale por la parte de adelante de la vida, la afirmación anímica. La arbitrariedad del primer paso que niega, que combate porque corroe, pero se funde en la vida.

Estamos ante el dilema de los demás, pero ante todo estamos ante nosotros. No se puede ser *solamente* especialista en uno mismo, como decía Eric Auerbach de Montaigne, porque el ejercicio de emancipación se entumecería. Tampoco existe la sociedad, en total, identificable y plausible de que la transformemos, porque adentro de la sociedad estamos nosotros. Queda el gusto de que hay algo más allá de la lucha, del combate y de la negación permanente del mundo encerrado en sí mismo tal cual está, por lo menos para LR, hace 2000 años. Ese *más allá* es el saber prudente de lo finito, de la fugacidad, pero también del ardor de esa fugacidad. Hay una sabiduría general en la obra de Rozitchner que se destila de cada una de sus críticas y argumentaciones específicas: el saber del arraigo en uno. La puesta en juego del tiempo como algo que pasa. Se nos pasa la vida develando la manera en qué podemos redimirla y se nos pasa también a través del pensamiento permanente sobre qué estamos haciendo acá. Frente al pensamiento protocolar, existista y reiterativo, opone la materialidad de lo que puede ser porque tenemos alguna noción sensible de que estuvimos ahí. Frente a la totalidad, opone lo que el ánimo proporciona como distinto. Las de Rozitchner son filosofías de la imaginación para el cuerpo. Nociones siempre efímeras pero que se entienden en cierta conversación que nunca es con todo, que siempre es afectiva. Es un saber de la alegría y de la amargura. No hay por qué claudicar, pero no hay que ilusionarse. Salvo que logremos empezar por el principio.

Una vez le preguntaron quién era, respondió esto: “Soy uno de aquellos de los cuales Levi - Strauss decía que eramos parte de un mundo que apareció sin nosotros y va a desaparecer sin

nosotros”. Algo de esto tiene todo lo que dijo y escribió. Algo de inocencia tenían sus maneras bravas de discutir. La desesperación de lo que va a pasar, pase lo que pase. Aunque a la vez, esa certeza alivia de solo pensarla. Estamos acá escribiendo para tratar de cambiar algo (nosotros, nuestra época, nuestros vínculos o el lugar de donde somos) que a la vez cambia solo y nos cambia. Toda la obra de Rozitchner estuvo atenta a estas paradojas y los lectores justos de siempre no podrán sino sostenerlas, parece un buen antídoto contra la abulia. Es la certeza primera para una imaginación que se proponga discutirse.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (2018) *León Rozitchner. Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*. Edición a cargo de Cristian Sucksdorf. Buenos Aires: Octubre.

Adorno, T. (2003). El ensayo como forma. En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal.

----- (1960 [2005]). ¿Qué significa elaborar el pasado?. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Buenos Aires: Editorial Paradiso.

----- (2013) *Estética (clases 1958/59)*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Aira, C. (2015). *La invención del tren fantasma*. Buenos Aires: Mansalva,

Arendt, H. (1964 [2007a]). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

----- (1969 [2007b]). Responsabilidad colectiva. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.

Barthes, R. (1985 [2009]). La retórica antigua. Prontuario. En *La aventura semiológica*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1982). *El placer del texto*. Buenos Aires: Siglo XX)

Bajtín, M. (2010). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Benjamin, W. (1940 [2007]). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Caronte Filosofía.

Borges, J. L. (2007). Nota a la Comisión Promotora de Concentración Cívica en pro de la República. En *Textos recobrados. 1956-1986*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Burgos, R. (2008). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Del Barco, O. (1981 [2011]). El *viaje* de Artaud a México. En *Escrituras*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

----- (2004 [2007]). Carta enviada a *La intemperie* por Oscar del Barco. En *No matar*. Córdoba: Ediciones Del cíclope.

----- (2007 [2010]). Observaciones al artículo de León Rozitchner. En *No matar, volumen II*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

----- (2010). *Alternativas de lo posthumano*. Buenos Aires: Caja Negra.

De Ípola, E. (1989). León Rozitchner: la especulación filosófica como política sustituta. En *Investigaciones Políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (1997). Un legado trunco. *Punto de vista*. 58, 24-27.

----- (2001). Mi amigo León. En *Lote*. 46 (1), 12-17.

D'Torio, G. (2015). Lo siente pero no lo saben, lo hacen pero no lo siente. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Duhalde, E. (Comp.) (2007). *Correspondencia Perón-Cooke*. Buenos Aires: Colihue.

Eiff, L. (2011). *Filosofía y política existencial*. Buenos Aires: Ediciones Universidad Nacional General Sarmiento.

Ferrari, N.; Pietra, G. y Sauval, M. (2002). Reportaje a León Rozitchner. *Acheronta*. 15. Recuperado de <http://www.acheronta.org/reportajes/rozitchner.htm>

Foucault, M. (1970 [1993]). Nietzsche, la genealogía y la historia. En *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

----- (2001 [2008]). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

Fogwill, R. (1984 [2008]). La herencia cultural del proceso. En *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva.

Gago, V. (2009, 5 de octubre). Diálogo con León Rozitchner: “Kirchner debía haber creado una gran fuerza popular que lo apoyara”. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-132930-2009-10-05.html>

----- (2015). Intuición y empecinamiento: el método polémico de León Rozitchner. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

González, H. (1986). Perón y Verón: dos tesis sobre el malentendido. *Unidos*. 1(13).

----- (2004). *Filosofía de la conspiración*. Buenos Aires: Colihue.

----- (2012). *Lengua del ultraje*. Buenos Aires: Colihue.

----- (2014a). Prólogo. En *La rosa blindada. Edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

----- (2014b). Mitos intelectuales y mundos de vida. *Revista La Biblioteca*. 14 (1), 268-329.

----- (2015). Horacio González: periodismo cautivo. *Agencia Paco Urondo, Cultura*. Recuperado de: <http://www.agenciapacourondo.com.ar/cultura/horacio-gonzalez-periodismo-cautivo>

González, H. y Renesi, E. (1993). Contornos de un pensamiento. *El ojo mocho*. 3(1), 5-20.

----- (1994). Volantes, mitos y cartas borgeanas. *El ojo mocho*. 5 (1), 7-27.

Jacoby, R. (1970). Una vidriera de la burguesía industrial. *Los libros*. 12, 24-26.

Jitrik, N. et al. (1971-72). Intelectuales y revolución, ¿conciencia crítica o conciencia culpable? *Revista Nuevos Aires*. 1(6), 3-81.

Jouvé, H. (2007). Testimonio de Héctor Jouvé. Parte 1: la guerrilla. En *No matar*. Córdoba: Ediciones Del Cíclope.

Lobo Suelto [lobosuelto]. (2015, 4 de agosto). *Piglia viene. Conversaciones con León Rozitchner* [archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=nqoVkkPEOGg&t=324s>

López, M. y Sztulwark, D. (2000). Nos queda la palabra. *La escena contemporánea*. 1(5), 79-94.

López, M. (2007). Cuestiones de método. *Revista Sociedad. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires*. 25(1)

- (2015). La crítica o los modos de sospecha sobre la época. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Lukacs, G. (1970) *El alma y las formas*. Barcelona: Grijalbo.
- Lyotard, J.-F. (1973). *La fenomenología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Martínez Estrada, E. (1965). *Mi experiencia cubana*. Siglo Ilustrado.
- Marx, K. (1848 [2007]). *Manuscritos económicos filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- Masotta, O. (1968 [2010]). *Conciencia y estructura*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- (1973 [2011]). Sigmund Freud y la fundación del psicoanálisis. En *Ensayos Lacanianos*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Nietzsche, F. (1882 [2007]). *El origen de la tragedia*. Barcelona: Andrómeda.
- Ortiz Fernández, F. (1940). *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Piglia, R. (2016). *Los diarios de Emilio Renzi. Los años felices*. Buenos Aires: Anagrama.
- Percia, M. (2006). Ser de izquierda. Los sesenta y setenta revolucionarios en la Argentina. *Revista Confines*. 1(19), 193-202.
- Ranciere, J. (2006) *El espectador emancipado*. Manantial: Buenos Aires.
- Rinesi, E. (2015). Lo que saben los cuerpos. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Renan, E. (1882 [1987]). ¿Qué es una nación? En *Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rousseau, J.-J. (1755 [2004]). *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: RBA Colecciones.
- Rozitchner, A. (2012). *De padres e hijos en el ciclo del tiempo*. Buenos Aires: Mardulce Editora.
- Rozitchner, L. (1956). Experiencia proletaria y experiencia burguesa. *Contorno*. 7/8, 2-10.
- (1971, 4 de junio). Opina León Rozitchner. *La Opinión*, 20.

- (1985). *Perón, entre la sangre y el tiempo*. Buenos Aires: CEAL.
- (2003). Artaud entre el amor y la cruz. En *El Terror y la Gracia*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- (2004). Los cuentos que nos contaron nuestros padres y abuelos. En *Cómo nos cuentan la historia*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- (2010, 10 de noviembre). Un nuevo modelo de pareja política. *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/156626-50240-2010-11-10.html>
- (1968 [2011a]). *Ser judío y otros ensayos afines*. Buenos Aires: Losada.
- (1986 [2011b]). El espejo tan temido. En *Acerca de la derrota y los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata.
- (2011c). Primero hay que saber vivir: del Vivirás materno al No matarás patriarcal. En *Acerca de la derrota y los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata.
- (2011d). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- (2012a). *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2012b). *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2013). *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2015a). *Ensoñaciones*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- (2015b). *Retratos filosóficos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rubio, A. (2004). *Novela elegíaca en cuatro tomos. Tomo uno*. Bahía Blanca: Vox Editorial.
- Sartre, J.-P. (1961). Huracán sobre el azúcar. En *Sartre visita Cuba*. La Habana: Ediciones R.
- Schwarzböck, S. (2014). La no herencia. *Revista Mancilla*. 7/8, 70-75.
- (2016). *Los espantos*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Sucksdorf, C. (2015). ¿Es León Rozitchner un filósofo argentino? En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Sztulwark, D. (2011). Conversación con León Rozitchner. *El río sin orillas*. 1(6), 250-260.

----- (2015). El materialismo ensoñado como génesis de la crítica política. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Terán, O. (1991). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Terán, O. (Ed.) (1996). *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley*. Quilmes. Universidad Nacional de Quilmes.

Vera Villalobos, E. (1971, 4 de junio). Borges y Perón. *La Opinión*, 10.

Volóshinov, V. (1929 [2009]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Godot.

Weil, S. (1948 [2010]). *La condición obrera*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.