

Emiliano Exposto

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

## El problema de la violencia en Jean Paul Sartre y León Rozitchner

The problem of violence in Jean Paul Sartre and León Rozitchner

Recibido: 22/03/2017

Aceptado: 07/07/2017

### Resumen

El artículo analiza el problema de la violencia a partir de trazar un contrapunto entre los pensamientos de Jean Paul Sartre y León Rozitchner. Nuestra hipótesis es que las tesis rozitchnerianas respecto a los usos de la violencia en los movimientos de izquierdas en los años 60' y 70', permiten asimismo operar una crítica a las formulaciones sartreanas presentes en dos de sus textos más influyentes en la época: el prólogo a *Los condenados de la Tierra* (1961) de Franz Fanon y los escritos de *Colonización y Neocolonización* pertenecientes al tomo V de *Situaciones* (1964).

**Palabras clave:** Violencia; Izquierdas; Subjetividad; Sartre; Rozitchner.

### Abstract

The article analyzes the problem of violence starting from drawing a counterpoint between the thoughts of Jean Paul Sartre and Leon Rozitchner. Our hypothesis is that the Rozitchnerian theses regarding the uses of violence in the leftist movements in the 60s and 70s also allow us to operate a critique of the Sartrean formulations present in two of his most influential texts at the time: Prologue to the *Condemned of the Earth* (1961) by Franz Fanon and the writings of *Colonization and Neocolonization* belonging to Volume V of *Situations* (1964).

**Keywords:** Violence; Lefts; Subjectivity; Sartre; Rozitchner.

## 1. Introducción

**L**a filosofía de León Rozitchner constituye un archivo vivo para peinar a contrapelo el drama histórico contemporáneo. La obra rozitchneriana, desatendida hasta cierto punto en el medio local, brinda un inestimable aporte para realizar en la actualidad un balance generacional sobre la cultura argentina de izquierdas del siglo XX. Su singular lectura de la obra de Carl Von Clausewitz, en un entrecruce con los aportes del “joven Marx” y los “escritos sociales” de Freud, ha brindado fecundos resortes en los inicios de la década del 80' para incitar una polémica en el seno de las izquierdas nacionales cuyos alcances, sostenemos, no

han sido atendidos y explorados lo suficiente. La controversia abierta por Rozitchner creemos que apunta a una revisión crítica del accionar de los movimientos de izquierdas de los 60' y 70', y desde ese punto de partida, contribuye a problematizar los complejos lineamientos de la apertura democrática de 1983.

Ahora bien, el planteo rozitchneriano constituye una maniobra conceptual que, por un lado, pone en cuestión el fundamento de las prácticas y esquemas de comprensión de las izquierdas de mediados de siglo XX, y por el otro desnuda los supuestos inconfesados de la asunción del institucionalismo democrático post-dictatorial.

En otras palabras, disloca la crítica generacional de época que ciertos sectores de la izquierda intelectual acometían contra las formas de la violencia y el militarismo revolucionario, que sin embargo ellos mismos habían llevado adelante en el pasado reciente. Rozitchner expone la persistencia de una misma matriz: si en la década previa al golpe de Estado del 76', la intelectualidad de izquierdas afirmaba lo inexorable del triunfo revolucionario, luego del 83' amoldaba todo deseo emancipatorio en los marcos del sistema democrático.

En aquellos debates se forja, creemos, un andamiaje nocional propicio para un abordaje interpretativo alternativo de la situación política contemporánea, en la que se patentiza una prolongada deuda pendiente en el amplio campo de las izquierdas: la insuficiencia de una teoría sofisticada sobre la subjetividad, y por ende, del poder. Y con ello, una renovada visión crítica del problema de la violencia al interior de las izquierdas.

Entendemos que, en la actualidad, la indagación en torno a las cifras de inteligibilidad rozitchnerianas habilitan una interrogación no sólo de las memorias, traumas y duelos con los cuales comprendemos, sentimos y combatimos el pasado reciente, y vivo, de nuestro país; sino que también abre la posibilidad de repensar, aquí y ahora, nuestras prácticas intelectuales y políticas en el presente. En tal sentido, la apuesta rozitchneriana es desandar al mismo tiempo los imaginarios de las izquierdas de los sesenta-setenta, y el rumbo de las izquierdas pos dictatoriales. Esto significa, en términos rozitchnerianos, entender que la posibilidad actual de sostener un deseo emancipatorio supone, al mismo tiempo, una labor constante sobre los propios límites que obstaculizan la canalización colectiva de ese mismo deseo.

En este trabajo, procuraremos reconstruir las concepciones sartreanas alrededor de la cuestión de la violencia y la contra-violencia presentes en el prólogo a *Los condenados de la tierra* y en el tomo V de *Situaciones*, en la medida en que creemos que funcionan como una eminente explicitación de los aparatos categoriales de la cultura de izquierdas en el marco de los contextos citados, para luego problematizarlos desde los postulados de León Rozitchner.

## 2. El problema de la violencia y la contra-violencia en Jean Paul Sartre

La obra de Jean Paul Sartre, en el contexto de la década del sesenta y setenta, constituyó una importante fuente de lecturas, interpretaciones y apropiaciones. Sin intención de redundar en un tema por demás analizado en el ámbito académico, es posible sostener que la recepción argentina del pensamiento sartreano alentó a una parte importante de los imaginarios de izquierdas del siglo pasado (Avaro, N y Capdevila, A. 2004; Terán, O. 2010; Savignano, A. 2016). Incluso, a finales de la década del 40' y principios del 50', la filosofía sartreana fue fundamental, entre otros, para el grupo de la mítica revista *Contorno* de la cual León Rozitchner formaba parte (Savignano, A. 2014). En efecto, la reformulación de la crítica cultural-literaria emprendida por los *contornista* confeccionó un suelo clave para el horizonte de construcción política de aquello que se denominó "nueva izquierda". En esos años, ocupó un lugar central la *recepción parcial* del "modelo" sartreano del compromiso político del intelectual explicado en su libro *¿Qué es la literatura?* (1948).

Es por ello que en este trabajo operamos una mediación a partir de la figura y obra del filósofo francés en la medida en que, sostenemos, la crítica rozitchneriana a la violencia de las izquierdas del siglo pasado no puede prescindir, en el mismo movimiento, de un desmontaje del "modelo" de intelectual que las categorías sartreanas habilitan. Esto es así puesto que consideramos que a la par que la filosofía de León Rozitchner permite deconstruir los núcleos subyacentes de las prácticas de resistencia, viabiliza a su vez la posibilidad de concebir nuevas formas de compromiso intelectual y otros modelos de intervención cultural en el ámbito abierto del campo social. Por eso partimos de una *crítica* a Sartre, a los efectos de evaluar los *límites* y *alcances* de sus escritos políticos, y porque también consideramos que su obra es una piedra de toque ineludible para toda generación con pretensiones emancipatorias.

En Sartre, entonces, la tarea es pensar la relación entre violencia y contra-violencia a luz del problema de la colonización, la descolonización y la neocolonización. En el prólogo a *Los Condenados de la tierra* de Franz Fanon, Sartre

entiende que el despliegue de la racionalidad occidental lleva a un proceso de territorialización objetiva que es asimismo un mecanismo de deshumanización subjetiva, esto es: un proyecto colonizador. Escribe el autor francés: “la violencia colonial, no sólo trata de tener a raya a esos hombres esclavizados, intenta deshumanizarlos” (Sartre, J.P. 1973, 14). La razón colonial afirma que lo otro de sí no es algo semejante a un humano.

La forma sartreana de reflexionar sobre la colonización es deudora de una comprensión dialéctica cerrada de las relaciones de dominación. La resistencia no es sino la negación de la negación del oprimido, es decir la resolución abierta de una contradicción. Se patentiza un molde cognitivo en el cual se concibe que existe una tensión irreconciliable entre el polo dominador-represivo y el otro polo dominado-oprimido.

Esa conflictividad conduce a la violencia como mecanismo dialéctico de enfrentamiento político. Sartre entiende que esta violencia “irrepresentable no es ni ruido sin sentido ni la resurrección del espíritu salvaje, ni siquiera el producto del resentimiento: es el hombre recreándose a sí mismo” (Sartre, J.P. 1973, 20).

Así, el desarrollo colonial es categorizado como un proceso de instrumentalización y sistematización que conduce a la devastación de la naturaleza, por un lado, y a la negación des-humanizante de todo aquel sujeto que no responda a los parámetros de la civilizada racionalidad, por el otro. La razón colonial, según Sartre, domina de manera más bien represiva que productiva. Por tanto, Sartre muestra una categorización política propia de la cultura intelectual de las izquierdas de aquellos años. Una comprensión autoritaria, cerrada y global de las relaciones sociales de dominación. Una significación física de la violencia en el marco de la disputa política. Y una dimensión opresiva de las relaciones de poder.

Por tanto, en Sartre la violencia sistémica produce, hegelianamente hablando, el germen de su propia contradicción, esto es: la emergencia de la contra-violencia, pues “no hay acto de ternura que pueda borrar las marcas de la violencia, sólo la violencia misma puede destruirlas” (Sartre, J.P. 1973, 16). Y en ese marco, la apuesta sartreana es pensar cómo responder a la colonización en particular y, en un nivel más am-

plio, se pregunta cómo resistir a la dominación. Entonces, ¿cómo oponerse a la violencia sino es mediante una contra-violencia? En ese sentido es que Sartre sostiene que la subjetividad sufriente no puede actuar de modo diferente a la contra-violencia, pues no conoce nada diferente a la violencia y la fuerza.

La contra-violencia de los movimientos de resistencia es directamente proporcional a la violencia opresiva ejercida. De esta manera, los dominados ponen en práctica diversas prácticas de fuerza física que tienen por único objeto el socavamiento de la racionalidad hegemónica. Ahora bien, observamos como en Sartre se patentiza una significación del enfrentamiento político reducido a un conflicto directo entre dos bandos contrapuestos relativamente definibles. Se trata, asimismo, de una noción de la subjetividad política concebida a partir de intereses más o menos identificables, según el lugar ocupado en el esquema de la dominación y el poder. La disputa política y la resistencia se expresan, en suma, bajo la forma de un choque materialmente inmediato entre fuerzas físicas. La expresión más cabal de dicho proceso en el prólogo sartreano es sin dudas la siguiente:

El arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de los pies (Sartre, J.P. 1973, 21).

Es evidente entonces como en la situación histórica y en el contexto determinado en que Sartre desarrolla sus posicionamientos políticos y sus conceptualizaciones teóricas, la situación colonial se vinculaba con el surgimiento de varios intentos de descolonización y el comienzo de los procesos de neocolonización. En aquella coyuntura, se confiaba en que la contra-violencia resistente llevaría, más tarde o más temprano, a la emergencia de grupos radicalizados en todos los ámbitos del campo social, enarbolando por ello mismo perspectivas emancipatorias. Sin embargo, ya conocemos ese drama histórico del siglo XX: un mapa vivo de luchas, revoluciones

y tragedias que aún alientan la memoria y la acción colectiva de las culturas de izquierdas en todo el mundo.

Por lo tanto, para Sartre la resistencia colectiva no podía concebirse si no era por medio de la violencia. Por consiguiente, intuimos que los citados textos de Sartre son posibles de leer como un *síntoma*, para decirlo freudianamente, de los avatares de la subjetividad política de los años sesenta y setenta.

A la subjetividad sufriente, argumenta Sartre, sólo le queda la fuerza como respuesta a la fuerza. Las armas de la crítica ceden en aquellos años, obturando una necesaria crítica de las armas. Incluso el autor francés afirma que “la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados” (Sartre, J.P. 2011, 17).

En consecuencia, si bien consideramos inestimable el *alcance* del prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*, por su contribución al programa de descentralización del sujeto capitalista moderno propio de esa razón occidental dominadora, sin embargo los términos según los cuales construye su posición teórico-práctica encuentran un *límite*: el problema de la violencia. Pues queremos señalar que las formas de imaginación, acción y proyección que Sartre habilita merecen un balance crítico en materia de horizontes de resistencia en la contemporaneidad.

Pero es importante notar que al mismo tiempo que Sartre disloca al sujeto dominador, vehiculiza un pensamiento mediante el cual poner en el centro de la escena la acción de los oprimidos con el propósito de afirmar otro modelo de humanidad. En esa dialéctica es donde hallamos la piedra de toque a conservar de la reflexión sartreana. Puesto que, primero, ilumina aquel punto ciego central que es la acción de auto-negación del sujeto dominador que, por su propia cuenta, se *compromete* con las acciones de resistencia de los dominados. Es decir, la tarea estriba en:

Llevar la dialéctica a sus últimas consecuencias: también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros. Debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros (Sartre, J.P. 1973, 18).

Y en segundo lugar, la cuestión reside en proclamar que, del lado de la subjetividad sufriente, sólo queda elegirse como humanos diferentes en vistas a configurar otro tipo de práctica y de racionalidad: “hijo de la violencia, en ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras. Otro hombre: de mejor calidad” (Sartre, J.P. 1973, 25).

Es en ese sentido que entendemos que la elucubración sartreana es clave incluso para el presente en la medida en que permite develar una zona gris en la política de izquierdas: el problema del poder y la dominación desde una visión tensional que incorpore, en su mismo movimiento, el cuestionamiento tanto de las subjetividades dominantes como de los cuerpos sufrientes en un amplio proceso de transformación social. Pero, como se ha dicho, el obstáculo reaparece cuando consideramos que el hilo conductor postulado por Sartre para traccionar tales cambios no es otro que la violencia comprendida de forma directamente física e inmediatamente cuantitativa.

Ante eso, en adelante reconstruiremos el pensamiento de León Rozitchner, ya que puede operar como una crítica a Sartre y a las culturas de izquierdas de mediados de siglo XX, como también permite revelar de manera más precisa el problema de las subjetividades resistentes y de la dominación política en el seno de las democracias contemporáneas.

### 3. Guerra, política y subjetividad en la filosofía de León Rozitchner

En la década del 80', León Rozitchner escribe un texto polémico titulado “El espejo tan temido”, compilado luego bajo el nombre *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Al comienzo del escrito el autor sentencia:

La democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo. Es la nuestra, pues, una democracia aterrorizada: surgió de la derrota de una guerra [...] su ley originaria, la del terror y las armas, sigue todavía vigente como ley interiorizada en cada ciudadano [...] Ese límite de muerte es el fantasma que recorre hoy en día toda democracia en Latinoamérica (Rozitchner, L. 2011, 23).

En plena transición democrática, la tarea rozitchneriana es repensar el fracaso político de una generación intelectual y política vencida por el terror militar. Sin renunciar en la afirmación de un deseo emancipatorio, el gesto del filósofo argentino es descender hasta los cimientos que obstruyen, desde bien adentro, la proyección efectiva de ese deseo en la dimensión de la materialidad histórica. La tarea rozitchneriana no es otra que buscar los obstáculos de la política de izquierdas en la confección misma de cada subjetividad individual y colectiva.

La originalidad de la concepción rozitchneriana sobre la subjetividad política se basa en una lectura del psicoanálisis freudiano y la teoría de la guerra de Carl Von Clausewitz. Los desarrollos de Rozitchner ofrecen una reinterpretación de los términos clásicos de la teoría de la guerra de Clausewitz, donde guerra y política constituyen una oposición.

Rozitchner señala que es posible distinguir, a primera vista, momentos de guerra abierta donde se produce un agotamiento de los términos instituidos por la política en tiempo de paz; y momentos de cese del conflicto en la dimensión estrictamente militar, que operan como apertura de un marco político-jurídico moldeado por las condiciones impuestas por el vencedor hacia los vencidos. La política, entonces, es la configuración de un espacio-tiempo de *tregua*, proporcionado según los márgenes y reglas impuestos por el dominador al vencido en una correlación determinada y desigual de fuerzas luego de una guerra.

Tal es así que, según Rozitchner, dicha significación del campo social y político permite desactivar el mito "liberal contractualista" (Rozitchner, L. 2013, 97). Pues ahora la política es igual a un sistema inestable donde el vencedor impone su ley al vencido.

No obstante, Rozitchner no reduce la política a un criterio netamente administrativo, sino que la política en tiempos democráticos es el desarrollo de la guerra pero por otros medios. En ese sentido, León Rozitchner comprende a la democracia como un tiempo de tregua cuyo fundamento conflictivo queda solapado en la conciencia democrática de la ciudadanía. Al igual que ocurre con la matriz edípica que configura la producción del sujeto en su acceso a la cultura, donde un enfrentamiento infantil e imaginario

a muerte constituye el suelo impensado en la formación de toda conciencia (Rozitchner, L. 1998, 48); la democracia oculta, en su apariencia pacífica regulada por la forma del derecho, el origen del drama violento ejercido a muerte. En otras palabras, la plena materialidad de las fuerzas sociales en lucha continúa latiendo por debajo y delimita el diagrama de poder en el que se despliega toda disputa política en tiempo de paz.

Ahora bien, a los efectos de comprender de modo más cabal la relectura rozitchneriana de Clausewitz es necesario revisar su concepto de "terror". El filósofo argentino inicia el análisis en su libro *El terror y la gracia* (2003) a partir de recordar que, en 1972, las Fuerzas Armadas publican en Argentina el *Manual de acción psicológica* en el marco sangriento del régimen de Lanusse. El objetivo era distinguir maneras de acción sobre los sujetos. Entre esas acciones se encontraba la muerte como la conducta más extrema, pero evidentemente no la más efectiva y sutil a nivel de la eficacia política. El *Manual* diferenciaba tres niveles de penetración y ablandamiento sobre los cuerpos históricos. Primero, la conciencia. Segundo, lo imaginario. Y por último, lo inconsciente. En este último punto nuclear es que se deposita la eficacia política del terror. Allí se afirma que en caso de resistencia extendida en el tiempo "hay que acudir al terror" (Rozitchner, L. 2003: 143). Pero la clave es que el terror debe ser aplicado en épocas de democracia, ya que el objetivo es labrar una subjetividad pasiva y atemorizada. En tiempo de política, donde se soslayan las armas y la guerra, el terror es el motor básico de la dominación.

Por tanto, para Rozitchner el terror no aparece sólo en épocas dictatoriales, o totalitarias, o mediante una guerra abierta. El terror, cuya cara visible es el ejercicio de la violencia directa, sólo emerge en toda su desnudez cuando existe una organización de las fuerzas sociales, es decir cuando los sujetos dominados resisten.

De manera que el terror no opera, para Rozitchner, sólo de manera represiva. El terror tiene también un desarrollo subterráneo más hondo y duradero al nivel de la sensibilidad y los afectos. El terror no radica sólo en la conciencia, sino que penetra hasta las mismas entrañas del sujeto. Ni plenamente productivo ni solamente represivo, el terror utiliza y explota para su

reproducción la dinámica imaginaria y pensante del cuerpo aterrorizado. Se trata de confeccionar determinado tipo de sujetos que son, en su estructura íntima, materias sufrientes funcionales a la valorización del capital y a la acumulación simbólica de los valores dominantes. Entonces el terror es tanto una forma de dominación objetiva (económica-social) como subjetiva (psíquica-afectiva).

El drama histórico se juega entre la sangre y el tiempo, entre la guerra cruel y el campo político. La paz democrática y su espacio-tiempo de tregua, donde se extiende el terror de la guerra abierta pero por otros medios, instala no obstante un juego inestable de fuerzas desiguales. Pero lo más importante, para el filósofo argentino, es que en la transacción política pese a que las fuerzas populares han sido derrotadas no pueden ser totalmente aniquiladas. Por ese motivo, son más fuertes en la defensiva, mientras que las potencias del dominador lo son en la ofensiva. Se trata de dos tipos de violencia diferentes y de naturaleza desigual: ofensiva y defensiva, “una moral de la muerte y una ética de la vida” (Rozitchner, L. 2003, 199).

Ahora bien, en función de reformular el modo clásico en que se entiende la cuestión de la violencia y contra-violencia, Rozitchner dice que la lectura incompleta de Clausewitz, común a grandes sectores de las izquierdas en Argentina, conlleva a pensar la guerra y el enfrentamiento político bajo una mirada monista, esto es: como una pugna entre dos fuerzas antagónicas, cualitativa y cuantitativamente idénticas, que luchan en las mismas condiciones y se enfrentan en exterioridad con el único objetivo de doblegar/eliminar la materialidad enemiga. No obstante, esta reducción del combate a una suerte de *duelo de machos* es el punto central de la crítica rozitchneriana.

Rozitchner argumenta que el enfrentamiento reducido a esa versión de combate monista entre dos polos supuestamente iguales, olvida que Clausewitz reelabora su teoría de la guerra al calor de las luchas sociales-políticas de su época, y que por ello accede a una perspectiva tripartita de la guerra denominada “extraña trinidad” (Rozitchner, L. 1998, 120). Rozitchner recuerda que, de acuerdo a Clausewitz, existen ocasiones en donde las fuerzas que se debaten son diferentes y claramente desiguales en el

aspecto cuantitativo, pero puede suceder que venza aquel que *a priori* parecía más débil. Aquí lo esencial estriba en que la eticidad de los combatientes actúa como un elemento cualitativo fundamental. En ciertas escenas desfavorables, la guerra la gana el más débil, dado que es quien logra confeccionar otro tipo de modelo humano al habilitar maneras de sentir, actuar y pensar que desbarajustan el tablero de las relaciones establecidas.

Rozitchner señala que para Clausewitz la disputa política es una triple relación compleja entre “el dirigente de guerra, el gabinete político y la moral de los soldados” (Rozitchner, L. 1998, 122). Pero lo central es que el filósofo argentino se re-apropia de esta teoría de Clausewitz para indicar que el enfrentamiento político en las democracias contemporáneas es también triádico. De modo que el elemento esencial que es preciso suscitar, despertar y alentar, con un trabajo paciente y a largo plazo, es la eticidad de las subjetividades dominadas. Es necesaria allí la gestación de una fuerza pulsional y ética diferente en el seno de la construcción de aquello que el filósofo llamaba una “cultura revolucionaria” (Rozitchner, L. 1996, 54). Teniendo en cuenta lo dicho, ya no es posible pensar la resistencia social como un mero conflicto violento y directo entre dos fuerzas idénticas y abiertamente contrapuestas, sino que es fundamental contemplar un tercer elemento que no es sino la subjetividad de los sufrientes.

Con esa fórmula de la emergencia de la subjetividad dominada como potencia ética o fuerza deseante de naturaleza cualitativamente diferente, León Rozitchner procura abrir un campo de inteligibilidad para pensar la resistencia como un proceso de formación de una cultura que afirme la vida como negación de la muerte. No se trata, en Rozitchner, de negar cualquier tipo de ejercicio de la violencia. La tarea, al contrario, es argumentar que los modos de la violencia vehiculados por las izquierdas del siglo pasado contenían un rasgo cuantitativo, físico y ofensivo, por lo cual calcaban los modelos de elaboración política de aquellas derechas que se buscaban combatir. Ante ello, la cuestión reside en construir una potencia de izquierdas cualitativamente diferente, sostenida y amplificada desde la subjetividad de cada uno de los cuerpos aliados en lucha.

La labor sobre la eticidad y la lógica afectiva de lo colectivo supone una construcción de larga temporalidad. No se trata de cierto *inmediatismo* de la fuerza física mediante el ejercicio de la contra-violencia. Según el argentino, la resistencia supone *mediaciones*. Y no es sino por eso que Rozitchner sugiere que es nodal pensar el carácter dialéctico y conflictivo de cada subjetividad, ya que es el “núcleo de verdad en la eficacia política” (Rozitchner, L. 1996, 112). Con esto intenta eludir aquella perspectiva individualista en donde las categorías de la subjetividad se distancian de lo histórico. Al mismo tiempo en que busca esquivar las nociones sociologicista que solapan la subjetividad. Para el autor hay que superar una visión hegemónica de la psicología: sin guerra y sin terror, sin dominantes ni dominados, sin lucha al interior de cada sujeto. Rozitchner argumenta que no hay un espacio incontaminado para la interioridad personal, del mismo modo en que no existe una mera inscripción del sujeto en lo simbólico o una imposición de la ley exterior. Más bien asistimos a una configuración de la subjetividad que no se da sino a través de contradicciones cualitativas e intensivas entre fuerzas subjetivas y sociales.

La fundación de cada sujeto es un campo de batallas, cincelado en un terreno de fuerzas en pugna. Asistimos a un proceso en el cual hay “vencedores y vencidos” (Rozitchner, L. 2013, 35). Pero que se desarrolla mediante “enfrentamientos a muerte” (Rozitchner, L. 2013, 36). El terror por eso mismo nunca alcanza a totalizar el campo social, ya que el cuerpo sufriente empuja como aquel “todo desbordante de vida” que desafía, con insistencia, a la muerte.

Es por ello que el secreto para combatir al terror, en Rozitchner, no es la mera violencia, puesto que radica en despertar un saber y poder del cuerpo singular que ha sido velado. En efecto, la corporeidad singular es índice de una resonancia común que es horadada y obturada. Así, en la pura fuerza física, en los *fierros*, vence el terror; pero en la política, en la posibilidad de extender y organizar una potencia ética y otra dinámica pulsional que tramite nuevos tipos de ser en común, reside lo cualitativamente diverso del contra-poder resistente.

Por lo tanto, disputar la política en el campo del enfrentamiento directo, con la fuerza y las armas, ha sido según Rozitchner el error de las

generaciones militantes de los 60' y 70'. Y en efecto, la tesis rozitchneriana patentiza que la muerte y la desaparición con la cual se arrasó a una importante cantidad de militantes de izquierdas durante la última dictadura militar en Argentina, verifica en su crudeza lo errado del enfrentamiento cuantitativo y físico. Al igual que sucede hoy en día, en aquellas décadas no se logró agitar una energía cualitativamente diversa al terror, nacida desde una paciente construcción de poder que ofreciera otros modos de ser y hacer.

Como vimos, la noción rozitchneriana de terror articula, en el mismo nudo, las nociones de guerra y paz, de violencia y temporalidad jurídica. Ahora bien, es pertinente aclarar que el terror no es sólo la continuación de la política o de la guerra por otros medios, sino que en el espacio de la política como tiempo de tregua, el terror es la nervadura que sostiene la materialidad social.

Y esto es así porque la democracia, tras su apariencia de paz civil y de triunfo cívico, no es más que un instante de tregua entre dos guerras: venimos de una guerra, y si aparece una resistencia prolongada y fuerte de los cuerpos colectivos, iremos hacia otra guerra. Esa es la cuestión. Pues no existe una política sin guerra y una guerra sin política. Y he allí el error común de ciertas políticas con pretensiones emancipatorias: bien pensar y practicar la política como desconociendo su origen espurio y su destino guerrero; o bien disputar abiertamente desde la fuerza física, ignorando que la tregua democrática es ese espacio-tiempo que, a pesar de ser concedido por el enemigo, permite organizar las potencias de lo común bajo un signo defensivo de contrapoder común (Rozitchner, L. 2013, 81).

En última instancia, como cuestionaba Rozitchner en *La izquierda sin sujeto* en 1966, el posible error de una importante porción de políticas que se elucubraron con horizontes de emancipación, no es otro que batallar, sentir y pensar con las categorías del enemigo. Las izquierdas, según el filósofo, no lograron desarmar el núcleo de subjetivación que la derecha instaló como su eficacia más profunda en cada cuerpo, en cada organización popular, en cada práctica “revolucionaria” fallida. He allí la derrota, o mejor dicho: ese es el índice del fracaso político e intelectual de las opciones resistentes del

pasado. Esa subjetividad incomprendida, es el punto ciego de la izquierda política e intelectual en Argentina.

En el mismo sentido, Rozitchner explicita que la concepción hegemónica de la política, institucional-burguesa (transversal a lo que podríamos llamar la izquierda y la derecha) es abstracta, puesto que excluye la violencia y la guerra de la democracia y la paz. Un pensamiento materialista afirma y nunca vela la violencia ofensiva del sistema. Pero, al mismo tiempo, argumenta que la posible viabilización de una resistencia defensiva que niegue ese mismo sistema tiene que necesariamente demorarse en el plano cualitativo de la construcción de una subjetividad de largo alcance. He allí los límites y alcances del planteo de Jean Paul Sartre antes analizado, común a las culturas de izquierdas del siglo XX, esto es: comprender la resistencia a la dominación (colonial exterior, o dictatorial interior, etc) como una oposición abierta en el orden irrestricto de la mera fuerza física-cuantitativa, sin antes haber forjado una energía y un modo de vida diferente.

#### **4. Modelos humanos y culturas de izquierdas**

El diagnóstico rozitchneriano alberga una crítica, primero, del ejercicio de la violencia en las izquierdas del pasado en la medida en que bajo la fórmula de la contra-violencia se espejan las modalidades de la violencia sistémica. Las izquierdas pensaron y actuaron con los esquemas de la derecha, es el *dictum* rozitchneriano. Luego, abre la dimensión de una comprensión y elaboración positiva de la praxis resistente en el marco de aquello que el autor denomina “modelos humanos”. Los cuales en Rozitchner funcionan como la piedra de toque elemental para traccionar aquella fuerza cualitativamente diferente en el plano cultural-social de la eticidad pulsional, por medio de la cual eludir el inmediato enfrentamiento físico de la violencia desnuda que, por caso, patentiza la concepción sartreana del prólogo a *Los condenados de la tierra* y en *Situaciones V*.

Pensar y crear una racionalidad resistente supone elaborar colectivamente una estrategia de construcción de poder con sentido emancipatorio, no sólo dedicada a los cambios socio-

económicos sino también preocupada por la politización de la subjetividad. La tarea apunta a la formación de un sujeto adecuado a la labor de realizar la resistencia, y para eso es menester no detenerse sólo en el orden político o en el plano económico, y menos aún, oponer fuerza a fuerza. Sino que también es preciso alcanzar los nervios del sujeto que interviene en el proceso histórico emancipatorio.

Rozitchner demuestra como las culturas de izquierdas afirman la centralidad del sujeto humano de forma parcial, sólo integrando al sujeto al proceso de resistencia en el nivel político-social, omitiendo de ese modo el nivel personal. Así, la izquierda no convierte en materia de politización a la propia subjetividad. Y, menos aún, se detiene a pensar en la política al interior de sus organizaciones. Al igual que la razón dominante, que realiza una afirmación abstracta de la centralidad del sujeto en la totalidad histórica, pero lo niega como posible productor y transformador de su mundo, las izquierdas tradicionales se mantienen en los marcos rígidos de una subjetividad abstracta, pura conciencia sin cuerpo, que sustituye la formalidad del ciudadano libre por la materialidad vacía del dominado.

Las clásicas organizaciones de izquierda producen un sujeto aparentemente afirmativo que evita el desgarramiento de la propia constitución histórica (capitalista-burgués) para devenir productor de su propia historia común. El sujeto no se cuestiona por sí mismo en la medida en que todo lo subjetivo es relegado al ámbito de lo privado. Y, peor aún, cuando se intenta reintegrar a lo subjetivo en el campo material objetivo se lo hace bajo la forma del renunciamiento, del sacrificio, no desarmando de tal manera la “trampa que la burguesía tendió en nosotros” (Rozitchner, L. 1996, 49).

Para profundizar en estos problemas, el autor argentino trabaja en torno a la función del modelo humano en el proceso histórico de la resistencia colectiva. Rozitchner dice que la lectura científico-determinista y la subjetivo-voluntarista, caras a las izquierdas de las décadas de los 60-70, dejan afuera aquello que no son capaz de asumir ni de modificar: el sujeto mismo. Pero el problema es que la derecha y la izquierda no se diferencian tan sólo en la organización del sistema de producción económica, sino que la diferencia radical se encuentra en el sistema



productor de humanos, es decir en los modelos humanos y en las formas de relación respecto al movimiento de masas.

La forma rozitchneriana de pensar el pasaje desde una racionalidad capitalista hacia una resistente se asienta en lo que el autor denomina “modelos humanos”. En tal concepto expresa la posibilidad de pasar, transformación emancipatoria mediante, de una forma histórica a otra. En esa tarea de crear una racionalidad de los dominados no se trata de que “el obrero se convierta en un intelectual, ni el intelectual en un obrero” (Rozitchner, L. 1996, 25). Asimismo, la cuestión no es separar la presunta sensualidad del obrero de la también supuesta racionalidad del intelectual. Puesto que tal escisión es producto de la configuración dualista de la división capitalista de nuestras vidas.

El modelo humano es una razón hecha cuerpo que se concretiza, de forma prototípica, en “conductores y dirigentes de los movimientos revolucionarios” (Rozitchner, L.1996, 57). Sin embargo, aclara el autor, no se trata de un modelo de humanidad que opera en exterioridad a lo colectivo, sino que es la forma mediante la cual se encarnan, primero de modo individual pero partiendo de un grupo humano, los sentimientos ideológicos de las subjetividades sufrientes.

En la forma humana propuesta se verifica y hace efectiva la verdad histórica, tanto teórica como práctica, de determinados movimientos políticos. Rozitchner compara dos modelos humanos diferentes en su texto *La izquierda sin sujeto*. Por una parte, la forma humana encarnada en Juan Domingo Perón. Y, por otro lado, el autor va a pensar la forma humana expresada en Fidel Castro, de notable carga de intensidad revolucionaria, según el filósofo argentino. Aquí no nos detendremos demasiado en el análisis de las formas humanas de Perón y Castro, ya que tan sólo nos limitaremos a señalar algunas características y examinar la fertilidad crítico-política de la noción de modelo humano.

El autor dice que “si hay síntesis colectivas racionales éstas surgen como convergencia de síntesis parciales individuales que nacen de una acción común” (Rozitchner, L. 1996, 61); y por otro lado, que “siempre hay alguien que las impulsa, algunos que la mueven, que las encarnan con mayor decisión” (Rozitchner, L. 1996, 62). De modo que esta síntesis común vivida y actuada

por todos se verifica, en tanto posible, al menos en un individuo para alcanzar una condición de posibilidad real. Y así pues, el camino hacia la transformación comienza en un ser singular que expresa el recorrido que todos pueden potencialmente transitar de manera individual, primero, y de manera colectiva, después. Entonces la forma humana unifica la disgregación colectiva y convierte eso que hasta el momento no era más que un anuncio vago en potencia de vida: hace de una existencia virtual, una fuerza activa.

Entonces, crear una forma humana es dar con una acción singular prototípica que abre el camino hacia otra forma de ser. Sin embargo, el filósofo argentino nos aclara que no hay privilegios pre-determinados en un individuo para erigirse como formato humano, dado que la creación de cierto modelo se encuentra disponible para todos los cuerpos sintientes y pensantes que trabajan para formar una cultura determinada. La racionalidad de izquierda o de derecha se humaniza, se hace corpórea, en un singular que verifica un proceso tan colectivo como personal. Proceso o tránsito que, empero, es experimentable por todos aquellos que se hallan dedicados a la empresa modificatoria de lo real, o abocados a la intención de conservador lo dado.

Por eso mismo, la diferencia entre modelos humanos de los opresores o los oprimidos se patentiza en el modo de concebir la fuerza de los humanos y en el prototipo, sentido y vivido, que se les devuelve de sí mismos a través de las imágenes de los humanos que conducen.

En definitiva, la elaboración rozitchneriana de una original teoría de la subjetividad en el marco dialectico entre guerra-paz o terror-democracia, tiene la intención de cuestionar los usos de la violencia en las culturas de izquierdas del siglo XX, y al mismo tiempo, apunta a contribuir a la creación común de otra forma de práctica política y compromiso intelectual.

## 5. A modo de conclusión

Para finalizar, parece central retener que para el filósofo argentino es preciso enfrentar, por parte de los sectores dominados, el hecho de no ceder a la apariencia democrática, con su ilusorio ocultamiento de la violencia subyacente y el terror subjetivante. Por lo cual es menester el ejercicio permanente de la memoria y un tra-

bajo político-colectivo sobre la propia materia subjetiva. Es por ello que no se trata de una memoria reducida al plano de la coherencia de los principios y las formulas simbólicas, sino de una memoria corporal que late en el común de los sujetos resistentes. Una memoria que al lubricar el deseo de resistencia no olvida que la democracia es, nada más y nada menos, un campo de tregua, un espacio de vida, cuya extensión en el tiempo depende de las capacidades que los sujetos ponen en juego para revertir las condiciones planteadas por los grupos dominantes luego del cese de la violencia desnuda. Una memoria que sabe y siente que, según Rozitchner, en el plano de la fuerza física ganan las potencias de la dominación, pero que en el orden de la política es posible que venzan las resistencias de lo común.

Finalmente, la comprensión de la resistencia contemporánea por parte de las culturas de izquierdas debería partir, para Rozitchner, de operar una crítica aguda al problema de la violencia, repensar la cuestión de la subjetividad y por último comprender que el terreno de la política democrática no es ni pura conquista, ni pura derrota, sino un momento de rearme e incremento cualitativo de las propias fuerzas, en la intuición de que es preciso forjar otra racionalidad de izquierdas partiendo de una eticidad resistente y de un deseo emancipatorio común elaborado desde el nexo vivo entre cada cuerpo sufriente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Avaro, Nora y Capdevila, Analía. 2004. *Denuncialistas: literatura y polémica en los '50*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Rozitchner, León. *Escritos políticos*. 2015. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León. 2013. *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconciente y la política*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León. 2011. El espejo tan temido. En *Acerca de la derrota y los vencidos*, Buenos Aires: Quadrata.
- Rozitchner, León. 2003. *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma Editores.
- Rozitchner, León. 1998. *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada.
- Rozitchner, León. 1996. La izquierda sin sujeto. En *Las desventuras del sujeto político (ensayos y errores)*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Sartre, Jean Paul. 2011. Colonización y Neocolonización. En *Situaciones V*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul. 1973. *Prólogo a Los condenados de la Tierra, de Franz Fanon*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Savignano, Alán. 2016. La recepción del pensamiento de Jean Paul Sartre en Argentina: la generación existencialista del 25 y la nueva izquierda de Contorno. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* 4, <http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2016/12/Ideas.Revista-de-filosof%C3%ADa-moderna-y-contemporanea-N%C2%BA4.pdf>
- Savignano, Alán. 2014. El rol de ¿Qué es la literatura? de J.-P. Sartre en la formación generacional del grupo Contorno. *Cuaderno de Materiales* 26, <http://www.filosofia.net/materiales/pdf26/El%20rol%20de%20que%20es%20la%20literatura.pdf>.
- Terán, Óscar. 2010. *Nuestros años sesentas: La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*. Buenos Aires: Puntosur.