

# Politizar el sufrimiento. Marxismo y psicoanálisis en León Rozitchner.

Autor:

**Exposto, Emiliano**

Tutor:

**Acha, Omar**

**2022**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

# **POLITIZAR EL SUFRIMIENTO**

## **MARXISMO Y PSICOANÁLISIS EN LEÓN ROZITCHNER**

Autor: Emiliano Exposto

Director: Omar Acha



Tesis de Doctorado - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>3</b>
<b>1. TESIS A SOSTENER.....</b>	<b>3</b>
<i>A. La experiencia como punto de partida .....</i>	<i>3</i>
<i>B. Marxismo y psicoanálisis: lo inconsciente es arena de la lucha de clases.....</i>	<i>27</i>
<i>C. El problema del tránsito: deseo, placer, malestar y acción .....</i>	<i>45</i>
<b>2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....</b>	<b>53</b>
<b>3. ORGANIZACIÓN Y CONTENIDOS .....</b>	<b>67</b>
<b>PRIMERA PARTE: EL CUERPO ES UN NIDO DE VIBORAS .....</b>	<b>75</b>
<b>CAPÍTULO 1. EL SISTEMA PRODUCTOR DE SUFRIMIENTO .....</b>	<b>75</b>
<b>CAPÍTULO 2. ANGUSTIA: NIVELES DE LA EXPERIENCIA Y SITUACIONES LÍMITES .....</b>	<b>92</b>
<b>CAPÍTULO 3. LA DISTANCIA INTERIOR .....</b>	<b>110</b>
<b>SEGUNDA PARTE. LA LUCHA DE CLASES EN LA SUBJETIVIDAD .....</b>	<b>127</b>
<b>CAPÍTULO 4. PODER Y APARATO PSÍQUICO .....</b>	<b>127</b>
<b>CAPÍTULO 5. FREUD Y MARX: COOPERACIÓN Y EXPROPIACIÓN .....</b>	<b>137</b>
<b>CAPÍTULO 6. HISTORIA COLECTIVA Y BIOGRAFÍA PERSONAL .....</b>	<b>150</b>
<b>CAPÍTULO 7. CLAUSEWITZ Y FREUD: GUERRA Y SUBJETIVIDAD .....</b>	<b>161</b>
<b>TERCERA PARTE. NO HAY “CURA INDIVIDUAL” SIN “CURA COLECTIVA” .....</b>	<b>172</b>
<b>CAPÍTULO 8. LA DISTANCIA EXTERIOR.....</b>	<b>172</b>
<b>CAPÍTULO 9. DOLOR SIN PLACER O PLACER SIN DOLOR .....</b>	<b>179</b>
<b>CAPÍTULO 10. AGRESIÓN Y CULPA.....</b>	<b>187</b>
<b>CAPÍTULO 11. EL POTENCIAL POLÍTICO DEL DELIRIO .....</b>	<b>199</b>
<b>4. CUARTA PARTE: UN SEGUNDO NACIMIENTO .....</b>	<b>210</b>
<b>CAPÍTULO 12. LOS “MODELOS HUMANOS” Y LA (CONTRA) COHERENCIA.....</b>	<b>210</b>
<b>CAPÍTULO 13. SIMÓN RODRÍGUEZ Y EL SABER DE LOS CUERPOS .....</b>	<b>235</b>
<b>CAPÍTULO 14. DE LA REBELDÍA INDIVIDUAL A LOS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS .....</b>	<b>248</b>
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>259</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>273</b>

## INTRODUCCIÓN

### 1. Tesis a sostener

#### *A. La experiencia como punto de partida*

*Freud y los límites del individualismo burgués* de León Rozitchner fue publicado en Argentina en 1972. “Mi libro sobre Freud está dedicado a los militantes de izquierda, no a los psicoanalistas, o a los psicoanalistas en tanto militantes” (2015c: 49). El objetivo del autor es plantear en el seno de “la izquierda militante” un punto ciego que cierta crítica del psicoanálisis ilumina para la política. El *Freud de Rozitchner* está dirigido a las “izquierdas revolucionarias”, se “inscribe en los problemas que en ella se debaten” (2013: 23). Al calor de su coyuntura histórica, el libro sistematiza las interrogaciones rozitchnerianas sobre las encrucijadas entre la teoría crítica marxista, la política de izquierdas y una lectura crítica del psicoanálisis freudiano. Sus interrogantes iniciales son los siguientes: “¿qué significa formar un militante político?” (2013: 26) y “¿cómo producir una acción política eficaz?” (2013: 35). A estas cuestiones podemos añadir una pregunta fundamental que atraviesa la obra de Rozitchner: ¿cómo poner en juego lo más personal tanto en la práctica filosófica como en la política? En este marco, el filósofo analiza una “zona oscura” en la cultura de izquierdas: el problema del sujeto.

Así comienza el libro sobre Freud:

¿Cómo justificar, entre nosotros, un libro más? La pregunta no es retórica: ¿es posible escribir sin pudor otra cosa que no sea sobre la tortura, el asesinato, la humillación y el despojo cuando el orden de la realidad en que vivimos se asienta sobre ellos? Y sin embargo es sobre eso de lo que aquí se escribe, es sobre su fondo lo que aquí pensamos. Pero tampoco se trata de un desplazamiento de la violencia hacia el campo de los signos. Un libro violento debe sonar a burla para quien enfrenta realmente la tortura y la muerte. Hay, en toda expresión literaria, un paso no dado todavía, una distancia que ninguna palabra podrá superar, porque ese paso existe en un más allá hacia el cual la palabra apunta; aquel por donde asoma la presencia de la muerte si se osara darlo. Tal vez este libro, en su idealidad de papel y tinta, sólo sea el intento de comprender una distancia que la burguesía abrió en cada uno de nosotros: saber qué se resiste en nosotros para ir más allá de los propios límites. Este trabajo está pues dedicado, preferentemente, a la izquierda: se inscribe en los problemas que en ella se debaten. Por lo tanto, en una nueva etapa de la lucha de clases en Argentina, donde la conmoción y la resistencia popular produjeron lo inédito en nuestra realidad: los levantamientos de ciudades enteras contra el ejército de ocupación que una clase se dio para detener, creen, la dialéctica de la historia. En estos años que

van hasta el presente, mucho dolor, mucha frustración y sufrimiento siguen amojonando los trechos recorridos –en la tortura, el asesinato, la violación que desde el poder se prolongan– (2013: 23).

“Freud y los límites” tiene dos partes. La primera titulada “La distancia interior”, donde Rozitchner analiza los “obstáculos internos” que inhiben el *tránsito subjetivo* desde el drama personal hacia la historia colectiva, refiriéndose al arduo ejercicio que consiste en elaborar la escisión entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. Al asumir las propias contradicciones como motivos de investigación e intervención, Rozitchner conecta vida, pensamiento y política en una filosofía materialista, situada en su historicidad. Las distancias abiertas en cada uno por la cultura capitalista son vividas como sufrimiento o impotencia, pero también pueden ser la materia prima para crear nuevas estrategias de vida. La segunda parte, “La distancia exterior”, interroga el *tránsito colectivo* del deseo hacia una acción eficaz de cambio social, mostrando que para afrontar los “obstáculos externos” se requiere una transformación integral: “la necesaria transformación del sujeto sin la cual no hay transformación colectiva” (2013: 602). Los conflictos de la lucha de clases nos ubican ante obstáculos imaginarios y reales, que solo pueden ser vencidos en el enfrentamiento de las fuerzas históricas.

En el marco de una “nueva etapa de la lucha de clases”, el filósofo argentino se pregunta por las “condiciones de la eficacia personal y colectiva en el ámbito de la actividad política” (2013: 23). El libro sobre Freud, escrito bajo los efectos de la Revolución Cubana, el Cordobazo y el Rosariazo en Argentina, combina una analítica freudiana de los afectos y una crítica marxiana de las relaciones sociales. Hace del devenir revolucionario de las masas el reverso de unas experiencias de investigación, organización y subjetivación cuyas potencias es preciso verificar en el enfrentamiento político. Su pregunta, entonces, es hasta dónde debe llegar el proceso revolucionario para tornarse eficaz (2013: 21). Desde las primeras páginas, entendemos que se trata de un texto escrito desde *el punto de vista de las luchas*, donde el cambio social y personal admiten el estatuto de un “tránsito” cuya eficacia implica tanto la transformación como el conocimiento, pues los “índices de realidad solo se leen dentro de una experiencia irreductible a la cultural individual: la lucha de clases” (2013: 429).

Estamos frente a una filosofía encarnada que puede ser interpretada como una *epistemología de las luchas*, donde la historicidad es “leída desde el cuerpo de sus actores”, donde el pensamiento prolonga “la resistencia de los cuerpos sometidos” (2012c: 101). En este sentido, las resistencias y experiencias son aquellas premisas que

brindan una *perspectiva parcial* para la crítica de las estructuras sociales que atraviesan nuestros cuerpos, relaciones y prácticas. El vínculo rozitchneriano entre marxismo y psicoanálisis permite develar por ende la historicidad política inherente a nuestras vivencias, haciendo de los imaginarios, deseos y pasiones unas prácticas en disputa. Por lo tanto, en Rozitchner la política y la filosofía implican un tránsito, una *psicopolítica alternativa y radical*, donde nos preguntamos “¿tendrá algo que ver hacer política con hacer el amor? ¿O con lo que hacemos con nuestros hijos, con la amistad, con el dinero, con el trabajo, con el poder que ambicionamos, con la figuración, y con el modo como seguimos retomando, siempre, o negando, nuestra historia anterior?” (2011b: 32).

Nuestras experiencias funcionan como la premisa afectiva del pensamiento, puesto que en esta filosofía adquiere relevancia la pregunta “¿quién sufre?” (2013: 25). De hecho, para el autor “el problema de la ciencia es también un problema personal” (2013: 157). *La afectividad es índice de verdad histórica*: abre un suelo sensible para asumir el sufrimiento, la amistad y la enemistad, nuestros amores y odios, nuestras historias y trabajos, como motores de las investigaciones y las politizaciones situadas. Lejos de ser presociales o prehistóricos, para Rozitchner en los afectos se condensan significaciones culturales, dimensiones políticas y estructuras económicas contradictorias. Esto otorga a nuestras experiencias una *prioridad epistemológica* en la producción de conocimientos críticos y acciones políticas, ya que el interrogante fundamental es “hasta qué límites deben llegar el conocimiento y la transformación que la izquierda se propone para plantear adecuadamente la teoría que se prolonga en la actividad política” (2013: 28).

Dado que la transformación de la sociedad encuentra su revés en nuestra propia transformación, tanto en filosofía como en política se trata de abrazar “el plano de la experiencia vivida como punto de partida” (1964). Sensibilidad, pensamiento y agencia solo se presentan como elementos separados en la “compensación imaginaria” de una abstracción sin arraigo en las vidas, mientras que en Rozitchner la investigación emerge de la praxis, de las situaciones vividas, del saber de los cuerpos. La primacía de los cuerpos – luchas, praxis, territorios y experiencias – procura disolver la oposición entre ideología y ciencia, entre alienación y conciencia, entre vida y concepto, en provecho de una pasión filosófica que extrae su sensualidad de una capacidad de crear lenguajes y afectos a partir de las experiencias individuales y colectivas de comprensión y combate.

Por ende, la práctica política y filosófica exigen movilizar lo más propio, activar un deseo de comprender y combatir en nosotros los límites del individualismo capitalista y sus categorías, ya que la “interpretación crítica pone en juego los límites del sujeto que

interpreta” (2012c: 22). El autor desarma de este modo la distancia entre el sujeto investigador y el objeto investigado, ya que a través de nuestra propia investigación y transformación nos podemos oponer a lo *real capitalista* que funda el “campo subjetivo contradictorio que corresponde a la organización del capitalismo burgués (2013: 420).

El interrogante es cómo producir una nueva subjetividad política, creando otra experiencia con el tiempo, con el lenguaje, con nuestro cuerpo, con los otros, con el trabajo y las luchas. Si el valor de nuestro pensamiento se dirime por los problemas que somos capaces de formularnos, antes que por las respuestas ensayadas, por su parte la eficacia de una “acción verdadera” se debate en nuestra posibilidad de conocer y transformar los límites del individualismo burgués y sus “categorías ideológicas” interiorizadas. Son estos los desafíos de la formación crítica del militante y del filósofo, quienes deben poner en juego lo personal en la creación de otras fuerzas y categorías<sup>1</sup>.

El punto de partida de “Freud y los límites” es, por tanto, el “dolor, la frustración, el sufrimiento” (2013: 23). En Rozitchner los afectos son dimensiones prácticas y materiales de la experiencia social, los cuales no solo se padecen sino que motorizan el pensar y la acción colectiva. Cuando el dominio no es concebido como efecto pasivo de las estructuras sobre los cuerpos, es porque las praxis y luchas anteceden a las reestructuraciones del capital. La dominación se asienta por ende sobre el “despojo” del cuerpo, sobre la “humillación” y la “tortura”, por lo que Rozitchner desea sacar al pensamiento crítico de su exterioridad, teoricismo o autocomplacencia. La exigencia material de esta teoría conlleva afrontar una distancia histórica que todo pensamiento que se quiera político debe enfrentar: la angustia y el terror vividos si nos animamos a transformar los límites del pensar, el sentir y el actuar en el terreno de la lucha de clase.

Estas condiciones históricas se verifican en el hecho que, de acuerdo a Rozitchner, “Latinoamericana es, ciertamente, un campo de batalla, donde la amenaza de muerte está unida, como presupuesto, al enunciado de la verdad” (1996: 121). Para el argentino, el “llamado filósofo” es aquel que “desde el privilegio de la palabra y su ubicación institucional”, debe utilizar el pensar para enfrentar en sí mismo las distancias que separan “las palabras y lo que ellas enuncian”, participando activamente en el entramado de ideas, prácticas, cuerpos y luchas. Puesto que solo así podremos ganarle a la muerte la vida que nuestras palabras enuncian y el terror pretende inhibir (1996: 121).

---

<sup>1</sup> Cf. “La crítica o los modelos de la sospecha sobre la época” de María Pía López en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (2015).

“Empezamos cediendo en las palabras y terminamos cediendo en las cosas”, solía decir Rozitchner citando a Freud, reclamando “una perspectiva histórica para romper y abrir la cerrazón sensible del individuo privado” (2003: 288). Pero esta perspectiva histórica no es solo un concepto, sino una sensibilidad que elabora una verdad en lo que vive, piensa y promueve con sus palabras y actos (2003: 290). Por eso el pensamiento requiere un trabajo sobre la propia subjetividad en virtud de elaborar las distancias entre nuestra experiencia y la historicidad, entre la autoinvestigación y el conocimiento crítico de la totalidad. Si pensar es movilizar afectos es porque implica vencer obstáculos en uno mismo, enfrentando una angustia que es condición de la teoría y de la práctica<sup>2</sup>.

Para Rozitchner el pensamiento y la política radicales nacen de los “saberes del cuerpo” (2012c: 43). El saber es el reverso de la carne. El enlace entre ideas y piel marca la erótica del pensamiento rozitchneriano. El *punto de vista de las luchas* es la otra cara de la *perspectiva del sufrimiento*, ya que en nuestros cuerpos reside un saber del dolor y del enfrentamiento capaz de gestar nuevas fuerzas y categorías. Si el punto de vista del capital aplasta la sensibilidad del cuerpo, Rozitchner opera un desplazamiento desde Marx y Freud, que a partir de la “plusvalía” y la “represión” captan el *punto de vista material de lo resistente: el trabajo vivo o los síntomas*<sup>3</sup>.

Si los síntomas constituyen un índice del campo social, es justamente porque los “síntomas ponen de relieve la contradicción del sistema” (2013: 432). De hecho, para Rozitchner “en la enfermedad mental y en la relación voluntaria de máxima dependencia, persiste un ámbito irreductible de resistencia y libertad” (2013: 425), ya que el “poderío común que expande la vida”, la “capacidad de resistir a la dependencia” y de “oponerse a la sumisión y la imposición” son un “hecho irreductible” (2013: 426)<sup>4</sup>. En los síntomas se elabora una materialidad insumisa a los límites de la subjetividad mercantil. Tanto en los síntomas como en la subjetividad del trabajo vivo de la cooperación quedan *restos o excesos subjetivos*, cuya materia resistente es irreductible al poder del capital. El aumento de la potencia de actuar, pensar y sentir, la reapropiación de las fuerzas y saberes del malestar, requieren de un reconocimiento de

---

<sup>2</sup> Cf. *La fuerza de los débiles* (2021) de Amador Fernández-Savater.

<sup>3</sup> En este punto retomo las hipótesis en torno a la “política del síntoma”, planteadas por Diego Sztulwark en *La ofensiva sensible* (2019).

<sup>4</sup> A lo largo de la tesis pretendo desplazar la carga negativa de la noción de “enfermedad mental”, utilizando en su lugar las categorías de sufrimiento, malestar o padecimiento. Lo mismo sucede con las nociones psicológicas, médicas o psiquiátricas de “patologías”, “síndromes”, “síntomas” o “trastornos”. A partir de Rozitchner sostengo que el *sufrimiento es una categoría política y filosófica*: teórico-práctica. Esto permite eludir la clasificación patológica, estigmatizante y segregativa de la “enfermedad” o el “trastorno”, entendidas como nociones de aquello que el autor llama “técnicas terapéuticas o narcóticas”.



nuestra propia fragilidad. Por eso “las enseñanzas de Freud son convergentes con el marxismo”, como dice el argentino, porque permiten captar la energía ambivalente de los síntomas y malestares como fuerzas opacas ineludibles para la política y la filosofía.

Rozitchner no considera al capital como una totalidad cerrada, sino como una relación social contradictoria y antagónica, que se encuentra con un límite irreductible a su propia reproducción: el *exceso subjetivo* de los cuerpos, luchas y síntomas como materialidad resistente. A la luz de los movimientos feministas y disidentes, con su apuesta por “*lo personal es político*”, estas premisas del argentino cobran una renovada actualidad: la propia experiencia corporal se vuelve aquí el inicio de los saberes y estrategias colectivas. De modo que no solo “hablamos por los que no tienen las palabras”, sino que se piensa para prolongar las luchas, puesto que con la construcción de conocimientos críticos buscamos extender “la palabra de aquellos que la perdieron por haberla dicho, o porque sus actos desbarataban realmente el decurso – no el discurso – del poder” (1996: 122). Tal es así que “hay una genealogía de la verdad que nos hermana no solo a las ideas sino a la vida y a los actos de los demás” (1996: 22).

“Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa” (2010, 123), solía decir Rozitchner, intentando superar las distancias entre práctica y teoría, entre conocimiento y transformación, como dos extremos de la “razón sin fuerza” o de la “fuerza sin inteligencia”. El pensamiento puede reencontrar su potencia cuando es capaz de afectar y de ser afectado por las fuerzas de contrapoder, prolongando en el plano cognitivo el “saber nacido de la fuerza colectiva de un pueblo sometido que se libera” (2012c: 83).

Es en este marco que nuestras experiencias constituyen la materia para construir un *círculo estratégico* entre vida, conocimiento y transformación, que conlleva trabajar las distancias entre lo pensado y lo actuado, lo existencial y lo estructural, lo personal y lo impersonal. Pero el desafío no radica en conocernos y cambiarnos primero a nosotros mismos, y luego intentar conocer y cambiar las relaciones sociales de dominación. En cambio, la *apuesta rozitchneriana* es poner en juego nuestra propia investigación y transformación al interior de las investigaciones y las transformaciones colectivas. Retomando la célebre tesis marxiana, es posible argumentar que la interpretación del mundo y de uno mismo solo es posible sobre la base de sus transformaciones eficaces.

De hecho, la tesis principal de Rozitchner es que “cada sujeto es núcleo de verdad histórica” (2013: 30). En lo que sentimos, pensamos y hacemos se elabora el sentido de la estructura social. Cada uno de nosotros es un índice de *constitución y verificación* del sentido de la realidad colectiva, sin lo cual la significación del proceso histórico

carecería de encarnadura en los cuerpos y territorios. La noción de “índice” admite un estatuto técnico en esta filosofía, puesto que alude al hecho de que el sentido histórico de las relaciones sociales estructurales se construye y constata en la actividad productiva de la subjetividad. El sujeto, los cuerpos de carne y hueso, son por ello concebidos como nexo creador e integrador de las relaciones históricas. La filosofía rozitchneriana pretende una articulación situada entre fuerzas y categorías, entre territorios, pieles e ideas, entre investigaciones, cuerpos y prácticas políticas<sup>5</sup>. Nuestros modos de vivir y morir, nuestras relaciones con los otros y la política, nuestros entramados afectivos con el trabajo y la naturaleza configuran el campo libidinal del sentido. La verdad histórica de las dinámicas de dominación y resistencia se debate en nosotros mismos, dado que la constitución de los sentidos históricos debe emerger de las propias experiencias y situaciones, animando las significaciones con nuestras prácticas, luchas y cuerpos.

Para Rozitchner la tarea no consiste en explicar las determinaciones estructurales de los individuos, sino en verificar el modo en que los procesos objetivos se debaten en nuestros cuerpos de manera singular en cada caso. No se detiene en la descripción objetivista de la dominación, dado que lo estructural se elabora “en este cuerpo vivo que late y siente, que es mi existencia más irreductible” (2011a: 12). El autor parte de la materialidad de los cuerpos, resistencias y relaciones concretas, configurando una *filosofía situada* para la cual las personas no pueden ser pensadas como apéndices de las estructuras o como mera función imaginaria del sujeto. Cuando la subjetivación política no queda reducida a la conciencia, a la ideología, al interés o a la articulación discursiva de demandas, el conocimiento crítico y la praxis colectiva deben otorgar importancia estratégica a diversas dimensiones subjetivas, tales como los afectos, los imaginarios y deseos, los placeres y malestares, lo inconsciente. Son estas las materias primas “relegadas de la propia vida” para suscitar “fuerzas inéditas en política” (2012c: 130).

Para Rozitchner, pensar implica convertirse en el lugar del enfrentamiento: ponerse en crisis, como mediación para poner en crisis las categorías del sistema. De hecho, el autor explicita que “participar de la crisis será entonces hacerse crisis” (1956: 206), apropiándose desde uno mismo de la dinámica real de la crisis para expandir sus potencias en lo político. Ese núcleo de verdad que somos en cada caso es la premisa de la autoinvestigación y el conocimiento crítico, como también de la transformación de la sociedad y de nosotros mismos. Cuando cada uno es índice de elaboración de unas

---

<sup>5</sup> Sobre el carácter situado de la filosofía rozitchneriana, ver “¿Es León Rozitchner un filósofo argentino?” de Cristián Sucksdorf, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (2015).

verdades históricas, la investigación y transformación de nosotros mismos se juega en el corazón de la lucha de clases. Por ende, este pensamiento quiere ser inmanente a las luchas y prácticas, dado que no busca describir o explicar una experiencia de contrapoder, sino participar de la misma como una *fenomenología política* de los cuerpos, síntomas y resistencias. Porque desde el carácter intransferible de la experiencia, es posible conocer “la lógica de la historia en la subjetividad” (2013: 349).

La *subjetividad como nido de víboras* es la segunda tesis del pensador argentino que funciona como plataforma epistemológica y política de mi investigación. En nuestros cuerpos se condensan prácticas de poder y resistencia, de opresión y desobediencia. La crítica de la dominación implica un proceso de (auto) investigación y subjetivación, en el cual se dirime la posibilidad de transformarnos al interior de las luchas. Por ende, el desafío estriba en investigar cómo habitan constitutivamente la historia y los otros en uno mismo. Rozitchner advierte por este motivo que su libro sobre Freud no debe ser leído como una “obra científica”, “en tercera persona”, ya que se trata de un texto escrito “en primera persona”, es un libro “con sujeto” (2013: 23).

La filosofía rozitchneriana hace de la biografía un motivo de investigación de la historicidad colectiva, ubicando el propio drama en el centro de la práctica intelectual y política. Mi tesis, “en su idealidad de papel y tinta” como dice el autor, también está escrita en *primera persona*, dado que es una investigación situada en prácticas políticas, académicas y afectivas. En cierto punto, a partir de Rozitchner extraigo materiales para una “investigación sin objeto”<sup>6</sup>, y por eso, cuando argumento que es prioritario combatir y comprender los *límites capitalistas del sujeto* hago alusión a mis propios límites.

La tercera tesis rozitchneriana de la que parto es aquella según la cual *el sujeto es absoluto-relativo*. Si el sujeto es concebido como el índice donde se debate una verdad es porque somos *absolutos* en nuestra singularidad irreductible, pero asimismo somos *relativos* a los otros, a la naturaleza, al lenguaje, a la tecnología, a las luchas. La vivencia del absoluto que somos en cada caso es asimismo la vivencia de las relatividades que nos constituyen, ya sea por la cultura, la historia o el trabajo. El sujeto absoluto-relativo indica que nos subjetivamos en el seno de ciertas relaciones sociales, en una interdependencia constante con la naturaleza y con los otros en la cooperación social. De acuerdo a Rozitchner, en el sujeto se anudan lo privado y lo público, lo íntimo y lo común, lo biológico, lo simbólico y lo psíquico, la experiencia vivida en

---

<sup>6</sup> Cf. *La historia sin objeto*, Ignacio Lewkowicz y Marcelo Campagno (2007).

primera persona y las determinaciones históricas. Por eso hay que eludir dos extremos: el subjetivismo del yo como un absoluto sin relatividades (*sujeto sin historia*), y el universalismo formal de la estructura como objetividad sin cuerpos (*historia sin sujeto*).

“Combatir para comprender” es la frase que podría resumir el *método rozitchneriano* de enlace entre experiencias vividas, investigación crítica y acción política. La filosofía está ligada a la lucha de clase, porque para Rozitchner conoce verdaderamente quien pelea<sup>7</sup>. “Hay una extensión del cuerpo en el pensar”, dado que el pensamiento no es sino “cuerpo que se moviliza, carne que se significa” (2013: 321). *Pensar es pensar contra nosotros mismos*, dado que la investigación es un proceso abierto que debe asumir las propias vivencias para constituirnos y transformarnos, en el mismo movimiento en que deseamos comprender y modificar nuestras determinaciones.

Rozitchner se ubica más allá de una lectura clásica que busca el sentido en las profundidades del individuo, y a su vez, lejos de la muerte posestructuralista del autor y el sujeto. “La lectura es una transfusión de sangre” (2012c: 22), sostiene el argentino, mostrando la necesidad de romper las distancias abiertas entre la “significación sentida” y la “significación sabida”, entre el cuerpo y la razón. De esta manera, manifiesta que la significación vivida del conocimiento y la acción debe partir de nuestras experiencias, investigando en uno mismo las “marcas indelebles” de la historia, las luchas y los otros. Puesto que “no hay elaboración de una verdad del mundo”, escribe, “si no prolongamos la verdad del proceso histórico que nos constituyó como sujetos” (2013: 194). Aquí el pensamiento llamado crítico no es un mero instrumento para otra práctica, sino que el mismo es una práctica de investigación y transformación. Tanto en filosofía como en política hay que activar el cuerpo, movilizar los afectos, escuchar los síntomas y luchas.

Para superar la oscilación entre una “izquierda sin sujeto” y un “sujeto sin izquierda”, como posiciones sumidas en la ineficacia y la impotencia, Rozitchner se propone habitar una pasión filosófica por gestar categorías desde las praxis, la cooperación o las experiencias, eludiendo la complacencia intelectual o la nostalgia de la política convencional. Porque no se trata de “ideas puras”, separadas del “cuerpo vivo, sufriente y memorioso”, distanciadas “de la fuerza y el coraje de los cuerpos”. Se trata de “ideas encarnadas”, que forman cuerpo con los cuerpos en lucha. Para vencer la “tristeza y la melancolía”, para salir del “cuerpo narcisista del privilegiado”, el autor dice que el pensamiento debe ser el “cuerpo ampliado, prolongado, de aquellos que han

---

<sup>7</sup> Cf. “Intuición y empecinamiento: el método polémico de León Rozitchner” de Verónica Gago en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (2015).

sentido desde su propia carne la presencia de los compañeros de combate” (2012c: 96). El pensamiento situado es aquel que busca prolongar en el plano cognitivo los saberes, valores y afectos contruidos en las experiencias de contrapoder, dado que se lee al calor de las resistencias, se escribe para participar de la lucha de clases. Es en ese sentido que esta filosofía encarnada es una *epistemología de las luchas*, ya que hace el esfuerzo de sumergirse en una “verdad materializada en los cuerpos que enfrentaron afuera y adentro el límite de la muerte para ser de un modo diferente” (2012c: 99).

La filosofía materialista tiene un *criterio de eficacia práctico*: “es la guerra la que anida en la verdad, y quien la anuncia es, a su manera, un combatiente” (1996: 54). La radicalidad del saber se dirime en el campo estratégico del enfrentamiento, teniendo en cuenta una destreza sensorial de contribuir con las categorías cognitivas capaces de comprender y modificar los obstáculos objetivos y subjetivos. Porque el criterio de verdad en política y filosofía está en lo *real del enfrentamiento entre las fuerzas*, de modo que este antagonismo brinda las coordenadas históricas de todo pensar y todo actuar. Es por este motivo que la filosofía rozitchneriana encuentra su suelo sensible en la lucha de clases, dado que las categorías del pensamiento (prácticas de comprensión) se constituyen y verifican en el terreno de las fuerzas en luchas (prácticas de combate).

Este circuito entre pensamiento, vida y política involucra un *vínculo orgánico* entre *fuerzas de combate y categorías de comprensión*. En otros términos, la comprensión de las estructuras sociales se constituye en inmanencia a las experiencias de organización y subjetivación en los combates. En este marco, el tránsito consiste en conocer y transformar cierto límite: modificar la forma de vida del individualismo mercantil y sus categorías, las cuales nos separan de nuestras fuerzas. Así, Rozitchner lee en Freud la “crítica más dramática e irrefutable” del individualismo, porque el “descubrimiento más fecundo” del freudismo es “la lucha de clases incluida en la subjetividad” (2013: 31).

“Combatir contra el sistema es combatir contra sí mismo” (2013: 210), dice Rozitchner, entendiendo que somos la condición y el obstáculo del cambio social. El argentino indaga los motivos inconscientes de nuestra servidumbre, asumiendo la perspectiva de un profundo deseo de transformación radical. Entiende que las contradicciones y antagonismos se encarnan en nuestros síntomas subjetivos, debatiéndose en cada subjetividad la significación de las luchas y estructuras sociales. “*De te fabula narratur*, recuerda Marx; hablamos de nuestro propio yo, nos señala Freud” (2013: 24), escribe el filósofo, indicando que *la vida es el campo de batallas*.

Por eso el tránsito subjetivo no puede ser elaborado de una manera exterior (en tercera persona), sino que solo puede darse a través de las vivencias propias (en primera persona). Esto requiere eludir el subjetivismo de una primera persona desprovista de determinaciones sociales y el objetivismo estrecho de la estructura impersonal. Si podemos politizar nuestras vidas como índices donde se procesa un problema colectivo, el conocimiento y la transformación de nuestros deseos, malestares y disfrutes puede conmover el cauce anímico de la política y la filosofía. Esto implica afrontar la escisión entre las razones y afectos, las acciones y pasiones: la invención de una nueva razón estratégica debe modificar fantasías, prácticas y saberes en la lucha de clases. El combate finalmente es “interior” y “exterior”, ya que los enemigos habitan en cada uno.

...

¿Cómo escribir entonces una tesis sobre Rozitchner?, ¿cómo escribir sobre el autor de textos como “Filosofía y terror” o “La izquierda sin sujeto”? Mi pregunta no es retórica. ¿Cómo escribir un trabajo académico sobre un filósofo que, en nuestro país, asumió los riesgos de hacer de los afectos el índice de verificación del pensamiento, constituyendo una investigación arraigada en la materialidad de los cuerpos, territorios, luchas y coyunturas políticas<sup>8</sup>? El *deseo de actualizar una filosofía* reside en volverla viva para uno mismo. “Leer es resucitar ideas, sepultadas en un papel”, decía el argentino citando a Simón Rodríguez, reconociendo que “para hacer esa especie de milagro es menester conocer los espíritus de los difuntos o tener espíritus equivalentes”. ¿Qué son esos “espíritus equivalentes”? ¿Cómo pensar sin ser pensados?<sup>9</sup> ¿Quiénes somos si cuando hablamos y actuamos nuestros muertos lo hacen por nosotros?

Esta es una tesis *a partir de* Rozitchner, no *sobre* el autor. Una obra filosófica no existe si no tiene quien “la anime y encarne desde la propia vida”, poniendo en juego lo personal como un terreno de investigación y cambio social (2012c: 23). De modo que la actualidad no remite a la vigencia editorial, la recepción masiva o la exegesis del autor, sino a su eficacia en nuestra vida. El desafío consiste en eludir las interpretaciones teoristas de Rozitchner, tanto como las lecturas apologéticas o glosadas, desarrollando una *apropiación o reescritura* de ciertas preguntas y conceptos rozitchnerianos. Por eso,

---

<sup>8</sup> Cf. “Lo sienten pero no lo saben, lo hacen pero no lo siente. Breves notas sobre la filosofía (argentina) de León Rozitchner de Gabriel D’ Ioro en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (2015).

<sup>9</sup> Cf. *Engendros* (2018) de Pedro Yagüe.

las dimensiones del rigor académico y de la eficacia política se dirimen en una lectura afectada por dinámicas personales, laborales y activistas. Esto supone una tensión entre los registros de la reconstrucción conceptual del pensamiento rozitchneriano y la amplificación de sus saberes útiles para nuestras vidas y activismos, asumiendo que la investigación implica “desafiar la coherencia del otro, y con él, la nuestra” (2003: 366).

La pregunta del argentino no remite al interrogante metafísico “¿por qué hay ser y no más bien la nada?”, ya que remite una cuestión inmediatamente *política y existencial*: “¿por qué existe un cuerpo que sea yo mismo?” (2003: 333). De esta manera, el conocimiento no es un “acto meramente racional”, argumenta Rozitchner, dado que el investigador o el filósofo movilizan “su cuerpo, sus afectos, su ubicación, su tiempo, sus facultades, sus medios” (2012c: 41). *Toda filosofía es una autobiografía*, solía afirmar el argentino, señalando una destreza de pensar activando las pasiones, interrogando en cada caso los tránsitos existenciales que nos hacen sentir, pensar y actuar en nombre propio. Por eso, el hecho de que el libro sobre Freud esté escrito “en primera persona” no alude a la vida excepcional del autor o a las anécdotas del individuo. Esa “primera persona” tiene que ver con el hecho político de que tanto el conocimiento y la transformación de los sujetos como también de las determinaciones históricas de las luchas deben partir del “saber de la situación vivida” (2012c: 62).

En este marco, retomo una pregunta de Sztulwark, compilador de la obra de Rozitchner junto a Sucksdorf: “¿cómo realizar la operación de extracción o apropiación de aquellos rasgos del pensamiento de Rozitchner que necesitamos retener, sostener y desplegar en la elaboración de la crítica política del presente?” (2016: 236). El pensamiento de Rozitchner no constituye un sistema autocentrado y sin fisuras. Se trata de una obra amplia y heterogénea, atravesada por discontinuidades, virajes y preguntas reformuladas. Esto responde al desarrollo de una filosofía en nombre propio, ligada a las coyunturas teóricas, existenciales y políticas de una determinada época. Por este motivo, en la tesis uso los textos rozitchnerianos a partir de una interpretación filosófica personal en conexión con preocupaciones “extra-teóricas”, es decir con inquietudes activistas y vitales de mis propias coordenadas históricas. Mi objetivo entonces es releer la articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis a la luz de la politización del sufrimiento, profundizando en las nociones de tránsito o mutación, experiencia vivida, deseo, dolor, placer y acción, como matrices para la comprensión y el combate. Esto se justifica en la medida en que Rozitchner problematiza las condiciones históricas de producción y distribución desigual del sufrimiento, al asumir la perspectiva del

síntoma o del malestar como premisas de la investigación y la modificación de nosotros mismos, como reverso del conocimiento y la transformación de las relaciones sociales.

Por esta razón, en una coyuntura de crisis del marxismo y del psicoanálisis (Acha, 2019), realizo una lectura de la articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis, cuyo hilo conductor es el problema del tránsito como estrategia cognitiva, existencial y política. Estos temas rozitchnerianos son ubicados en el marco de las teorías críticas y activismos orientados a la “politización del malestar” (Fisher, 2017; Sztulwark, 2019). En particular, propongo este eje como una clave interpretativa en función de la cual deseo actualizar el “periodo marxista-freudiano” de Rozitchner. En los textos rozitchnerianos existen futuros perdidos que, sin embargo, pueden ser nuestros presentes y futuros posibles para una reconstrucción interna de la *articulación psicopolítica* entre marxismo y psicoanálisis freudiano<sup>10</sup>. A partir de Rozitchner se trata de prolongar prácticas investigativas y activistas de politización en una disputa anímica.

Mis trayectorias de investigación y activismo llevaron a indagar, por un lado, en los archivos del freudomarxismo, la izquierda freudiana, el esquizoanálisis, la antipsiquiatría o el análisis institucional; y por el otro, en las experiencias de los grupos de autoconciencia feminista y en los movimientos de supervivientes de la psiquiatría. Todo esto buscando herramientas teóricas para construir dispositivos prácticos de análisis de lo inconsciente y de politización de los malestares, deseos o imaginarios. A partir de Rozitchner, entonces, desarrollo algunos resultados de esa investigación, emplazada en las discusiones contemporáneas sobre las “mutaciones psíquicas” correlativas a las nuevas formas de explotación, precariedad, extractivismo y antagonismo del llamado “trabajo cognitivo” (Berardi, 2007). En líneas generales, ubico mi lectura de Rozitchner en la estela de los debates en torno al “capitalismo emocional” (Illouz, 2007), el “poder terapéutico” (López Petit, 2017), el “narcocapitalismo” (De Sutter, 2020), la crítica de la “psicologización” como técnica de control (Pérez Soto, 2016), la “psicopolítica” (Han, 2000) y los “estudios locos” (Cea Madrid y Castillo, 2021), entre otros temas. En mi caso, esto implica un vínculo entre el “giro afectivo” (Ahmed, 2020; Berlant, 2020) y las preguntas “post-operaistas” sobre las mutaciones subjetivas en el neoliberalismo (Villar, 2019), sobre fondo de una problematización del impacto anímico de las nuevas formas de explotación de la cooperación y de sufrimiento en el trabajo (Dejours, 2019). La pregunta es cómo estas discusiones

---

<sup>10</sup> Sobre los “futuros perdidos”, ver *Los fantasmas de mi vida* de Mark Fisher (2018).



actuales puede afectar la relectura de Rozitchner, y como la (in)actualidad de este filósofo nos permite peinar a contrapelo los desafíos teóricos y activistas contemporáneos. Sería necesario, por consiguiente, intentar animar en la lectura de Rozitchner el mismo método de lectura que el argentino aplicó sobre Marx o Freud, asumiendo que “si hay un más allá de Marx pasa por Marx, como si hay un más allá de Freud, pasa por Freud: no negamos nuestros viejos amores en los nuevos” (2003: 345).

Cuando la revuelta chilena de 2019 escribió en las paredes de Santiago la frase “No era depresión, era capitalismo”, develó el carácter político de nuestras emociones y afectos dañados por el capital, entendido como sistema productor de malestares y subjetividades. La pandemia, por su parte, profundizó una *crisis anímica colectiva* que la antecede, evidenciando los síntomas de ansiedad, depresión, insomnio o bruxismo, generados en condiciones materiales de precariedad, explotación, violencias y desigualdades. Sin embargo, la ambivalencia de esta coyuntura psicosomática muestra que el deterioro emocional de las vidas, agravado durante estos últimos años, viene operando a su vez como punto de partida de “nuevos activismos psicopolíticos” o “militancias de salud mental en primera persona”. Se trata de experiencias que buscan resignificar y reapropiarse de la crisis anímica, redirigiendo las dinámicas de investigación y politización contra las causas estructurales de los síntomas y malestares.

En este contexto instalo mi lectura de la articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis. La tesis forma parte de un proceso de *investigación militante sobre salud mental, trabajo y psicopolíticas*, inspirado en los marxismos, la epistemología feminista, las teorías de los afectos y los estudios críticos en el campo psicoanalítico y esquizoanalítico<sup>11</sup>. De manera convergente con mi trabajo de investigación académica, este proceso se desarrolló al interior de diferentes experiencias, como la Cátedra Abierta Félix Guattari, la editorial independiente Coloquio de Perros, el Frente cultural Interferencia y diversos grupos de formación y activismo. Existe una motivación explícita de acercar mi lectura de Rozitchner a la tradición de la “investigación militante” (Gago, 2018) y a los esfuerzos por actualizar el “neo-operaismo” (Reis, 2021), entablando una conversación con el archipiélago de las “nuevas teorías críticas” (Keucheyan, 2013) y con los “nuevos activismos en salud mental” (Erro, 2021).

Este último es un movimiento social que en la actualidad presenta un “resurgimiento, tanto a nivel profesional como en primera persona” (Huertas, 2020:

---

<sup>11</sup> Cf. *Las maquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas*, Exposto (2021).

221), y en el cual se busca conjugar la participación comunitaria, la colaboración de los profesionales críticos y el protagonismo de las personas con sufrimiento subjetivo (Cea Madrid y Castillo, 2018). Mi deseo entonces es interrogar la *politización del sufrimiento* como un problema transversal a las teorías críticas, los movimientos sociales y la cultura de izquierdas. Esto se debe a mi participación en activismos de salud mental y militancias de izquierdas, colaborando a su vez con colectivos, movimientos e instituciones preocupados por las teorías de los afectos y emociones, las psicopolíticas de los malestares, trabajos y disfrutes, la investigación militante y la cultura terapéutica.

La articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis puede ser releída a través de las discusiones actuales anteriormente mencionadas; y a su vez, estos debates culturales, activistas y académicos pueden ser enriquecidos con una rigurosa actualización de una filosofía que afirma, por ejemplo, que “el yo siento es anterior al yo pienso” (1996: 155). Para Rozitchner, el cuerpo es el lugar donde se verifica lo pensado. Se activa un “saber afectivo” en la investigación y la intervención política: el pensar y el actuar extraen sus fuerzas de nuestros síntomas, luchas y contradicciones.

En Rozitchner el saber de los cuerpos nace de “una experiencia primera”, del hecho de “sentir al otro en uno, sentir el sufrimiento del otro como propio” (2012c: 59). Se trata de actualizar un “saber irreductible”, “imborrable” y “latente” mientras existan las “condiciones de la expropiación de las vidas y la pobreza” (2012c: 79). Al contrario, la ignorancia para Rozitchner encarna “un no-saber fundamental”, aquel que ignora el “sentimiento desde el cual todo saber verdadero se forma: el saber del sufrimiento del otro como propio”, es decir “el padecer y sentir al otro en nuestro propio cuerpo” (2012c: 86). Por lo tanto, se busca hacer del pensamiento una práctica situada y sensible, una experiencia a partir de la cual podemos pensar sin ser pensados, vivir sin ser vividos, al comprometernos con los cuerpos sufrientes y en lucha. De hecho, son las propias experiencias los índices a partir de los que construir estrategias colectivas, ya que el desafío es restituir la potencia ambigua de los afectos. Si la filosofía y la política asumen el punto de partida de nuestras experiencias se debe a que no producimos ciertos efectos de verdad de manera espontánea y meramente intelectual, sino a través de transformaciones y conocimientos. Es a partir de nuestras experiencias que es posible producir investigación crítica y acción política en la inmanencia de las luchas sociales.

Si cada uno debe poner lo más propio para constituir el sentido y verificarlo en la propia vida, es porque no solo se busca constatar la capacidad intelectual de explicación. Al elaborarse una verdad en cada sujeto, el sentido debe ser creado en ideas

y prácticas que desbordan la contemplación o la reflexión. En el plano de la acción o del pensamiento se pone en juego algo más que el lenguaje, se pone en juego el cuerpo, con sus posibilidades y obstáculos: “no es la mera percepción o la razón que piensa lo que está en juego, sino la totalidad del ser del hombre abarcando la totalidad de un estado de cosas o una acción” (2012c: 39). El sentido de la investigación y de la politización no se corrobora en el plano formal de la adecuación entre las palabras y las cosas, en la mera acumulación de datos informativos, o en la consistencia argumental de los discursos.

Al contrario de esta “coherencia formal entre conceptos”, el argentino manifiesta que “hay siempre un más allá del concepto”. Se trata del cuerpo, campo cultural y biológico, que opera como “fundamento material” de la racionalidad pensada. El cuerpo libidinal, la racionalidad sentida, es la materia primera de un pensar expandido en los otros cuerpos y en la naturaleza, entendida como cuerpo común e inorgánico de la subjetividad humana. Es preciso verificar “la verdad formal enunciada” a partir de la “experiencia personal”, animando los sentidos pensados con la “extensión material y significativa de la carne” (2013: 441). Rozitchner afirma que en el cuerpo de cada sujeto se dirime la verdad histórica del sistema cultural, sosteniendo a su vez que los conceptos se “hacen prácticamente relaciones verdaderas en la medida en que se encarnan como relaciones que se despliegan entre la materialidad sensible de los sujetos” (2013: 438). En otras palabras, una investigación situada con intencionalidad emancipatoria no puede eludir el desafío de encarnarse en prácticas, cuerpos, instituciones y luchas concretas.

La investigación de la presencia constitutiva de la historia en cada uno puede dejarnos un saldo de comprensión de los otros, el mundo y el sujeto. Tal es así que el autor dice: “yo, con Perón, fui peronista; con San Agustín, cristiano; me hice judío con Max Scheler. Con Marx, me hice revolucionario, y con Freud, psicoanalista. De todos me ha quedado un resto” (2011b: 134). Este resto o exceso responde al hecho de que la significación política del pensamiento se constata cuando sentimos que algo de nuestra vida se juega en una determinada lectura, escritura o lucha histórica. Al asumir la propia afectividad como índice de elaboración de unas verdades, esta pasión filosófica se diferencia de la compasión religiosa, la indignación moral o la denuncia ideológica.

En consecuencia, el pensamiento es vivido por Rozitchner como un combate, que puede asumir (o no) la forma de una polémica, pero de ninguna manera adopta el modo de la refutación del otro. Busca en la polémica, en el fracaso, en la derrota, las posibilidades de unas fuerzas y categorías de las resistencias capaces de vencer los obstáculos concretos. Se trata de combatir contra la coherencia del otro para

comprenderla y enfrentarla, y a partir de esa mediación, comprender y combatir contra uno mismo, en tanto condición para conocer y modificar los límites históricos. El pensamiento se activa, por ende, como efecto de las exigencias afectivas del cuerpo a la conciencia, donde las razones deben nacer y sumergirse en nuestras pasiones y acciones.

A partir de la mediación de los otros, afirma Rozitchner, podemos pensarnos a nosotros mismos. El sentido del texto se dirime en aquello que el lector debe descubrir de sí mismo en el otro. Esta implicación existencial busca una *organicidad estratégica* entre vida, pensamiento y política; entre existencia, trabajo cognitivo y luchas sociales; entre investigación, subjetivación y organización. El saber de los otros afecta nuestros modos de (des)conocernos y, por tanto, abre nuevas posibilidades para transformarnos. El tránsito subjetivo implica destruir lo que inhibe el conocimiento y la transformación: hay que traicionarse, porque *combatir al enemigo es combatir contra nosotros mismos*.

...

En virtud de avanzar en la organicidad estratégica entre vida, pensamiento y política, la estrategia rozitchneriana consiste en “introducir el problema del sujeto en el proceso histórico” (2013: 363). Porque no se propone desarrollar solo una investigación teórica, sino también fortalecer la acción política al entender que “la transformación de la estructura social debe reencontrar, como un momento necesario, también a la transformación de los hombres” (2013: 604). Ahora bien, esto último no debe ser comprendido como un “lujo” o como un “exceso relegado hacia el futuro”, ya que sin articular aquí y ahora el conocimiento y la transformación, lo sensible y lo racional, para Rozitchner “resulta inexplicable e imposible un proceso revolucionario” (2013: 605).

Para eludir el subjetivismo y el objetivismo, la hipótesis es que en la “creación de un poder colectivo” es posible transformarnos al tiempo que transformamos nuestro mundo. Para ello es necesario sumergirse en las cualidades de nuestros “saberes y experiencias” para crear un “marco nuevo de razón y sentido” (2012c: 132). “El origen del saber social está en el pueblo”, afirma Rozitchner, señalando que los saberes y praxis surgen en el proceso de “revolución y creación del poder colectivo” (2012c: 66).

Si Rozitchner hace de las contradicciones, síntomas y luchas un motivo de investigación y politización, es porque quiere discutir “la adecuación entre las estructuras y lo más íntimo”. Si *desde el punto de vista del capital*, la subjetividad

mercantil nos plantea la “normalidad” como un “acuerdo entre la propia miseria y la miseria del sistema, donde no hay contradicción sentida ni incoherencia” (2012c: 81); desde el punto de vista de las luchas, en mi lectura de Rozitchner es preciso asumir una “inadecuación vivida” en los síntomas, para que el pensamiento pueda prolongar las acciones colectivas, haciendo del conocimiento una dimensión inmanente a la praxis<sup>12</sup>.

La política y la filosofía, por tanto, deben trabajar “la propia sensibilidad, el propio afecto, la propia percepción” (2011b: 34). La filosofía rozitchneriana hace cuerpo el trabajo sensible y cognitivo de las resistencias. Esta teoría encarnada y situada podría ser entendida como una fenomenología de los afectos en el corazón de las luchas. Si discernimos las estructuras que habitan los afectos, la investigación y politización del sufrimiento pueden motorizar conocimientos y acciones colectivas, dado que nuestros malestares se generan en condiciones históricas que reclaman nuevos saberes y praxis.

Para Rozitchner “lo verdaderamente colectivo incluye necesariamente la transformación personal” (2008: 45). El autor sostiene la “preminencia creadora de la actividad colectiva de la masa respecto de sus miembros individuales”, indicando el carácter colectivo de toda invención individual (2013: 413). Solo en las categorías de la individualidad mercantil el campo creador colectivo es entendido como un “privilegio personal y privado”, separando lo sensible y lo racional, al cuerpo individual del cuerpo común. El conocimiento aquí no es una mera acumulación de datos o información, sino una posibilidad de transformación de nuestras vidas al interior de experiencias colectivas. “El combate teórico” según el autor es en sí mismo “político” (2013: 364).

Así como la práctica política conquista un valor cognitivo cuando es capaz de construir conocimientos sobre el mundo y sobre nosotros mismos, la práctica teórica adquiere una dimensión política cuando se despliega como investigación activista en las resistencias. Y así el pensamiento surge en la cooperación de los cuerpos y la acción está mediada por prácticas de investigación y subjetivación. Esto supone un tránsito sensible y cognitivo, donde el trabajo sobre la propia vida se entiende en los términos de una “labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente” (2013: 414). Y si bien la teoría rozitchneriana no es una descripción neutral del mundo o una receta para la liberación, sin embargo busca “discernir” posibilidades y obstáculos para la praxis, que se enfrenta a las enemistades concretas. Por ende, la perspectiva de las experiencias, tanto en el plano individual de los placeres, deseos o malestares como en

---

<sup>12</sup> Sobre la “inadecuación”, ver *Hijos de la noche* de Santiago López Petit.

la dimensión de las luchas, opera como punto de vista para entender la sociedad como “un todo contradictorio donde se enfrentan diversas formas colectivas” (2013: 415).

De hecho, al entender “la carne como campo de la dialéctica histórica”, Rozitchner manifiesta que la “psicología colectiva” reencuentra en Freud el enfrentamiento entre los cuerpos como motor del proceso histórico, es decir como lucha de clases (2013: 465). Ahora bien, el problema del conocimiento y la transformación de cada uno de nosotros es pensado por el autor en términos de tránsitos y de obstáculos (imaginarios y reales). Ese doble problema se juega en el *desafío del tránsito*, en tanto desplazamiento o mutación capaz de crear unas verdades históricas donde el propio ser sufriente pueda asumirse en el drama colectivo, advirtiendo el dolor de los otros en uno mismo.

El tránsito tiene una *dimensión de apuesta*: realizar un trabajo sobre nuestra propia vida, en virtud de deshacer el “contenido cultural de las relaciones psíquicas burguesas” (2013: 392). Se trata de una *implicación existencial* cuya dificultad estriba en elaborar las distancias entre lo vivido y lo representado, entre lo que sentimos, lo que pensamos y lo que hacemos. El tránsito, sin embargo, no es pensado como “salto” o “conversión”, como mandato moral o regla universal, sino como *experiencia situada* de constitución, ruptura y reinención del sujeto. Para Rozitchner está “radicalización de lo subjetivo” solo puede ser efectiva si se prolonga en la conflictividad de los cuerpos en lucha.

En función de situar las posibilidades y obstáculos de nuestra transformación y conocimiento, el argentino emprende entonces un “retorno sobre el sujeto” (2013: 26). Al no disolver los cuerpos en la abstracción de las estructuras dominantes o en lo anónimo del lenguaje, el sujeto se deja entender en términos ambivalentes de *sujeción* y *subjetivación*. Determinación y agencia. El sujeto por este motivo no puede ser pensado como un mero “soporte” o “personificación” de las estructuras impersonales del capital, pero tampoco como un individuo aislado, desprovisto de alteridades y constricciones.

Si bien la “estructura del sistema es determinante respecto de la estructura del individuo” (2013: 355), la lógica histórica carece de significación cuando no se elabora en los cuerpos concretos. Al convertir las vivencias íntimas en experiencias colectivas de tipo político, esta filosofía puede ser leída como una *investigación psicopolítica de la subjetividad*<sup>13</sup>, donde indagar nuestros propios síntomas, fantasías y deseos como un

---

<sup>13</sup> El concepto de “psicopolítica” fue forjado en 1955 por Kenneth Goff en *Psicopolítica: técnica del lavado del cerebro*. En 1980, el militante comunista, superviviente de la psiquiatría y psicólogo Peter Sedgwick escribió *Psychopolitics*, conectando las luchas antipsiquiátricas y el compromiso crítico de los movimientos de trabajadores en salud mental. Autores contemporáneos como Peter Sloterdijk, Laurent de Sutter o Byung Chul-Han lo utilizan en un diálogo crítico con el concepto foucaultiano de “biopolítica”.

territorio de opresión y una zona opaca de resistencia, a partir del cual investigar críticamente las determinaciones estructurales de los cuerpos y sus luchas colectivas.

En mi lectura, la resistencia del cuerpo es “anterior” a las estructuras de poder dominante, ya que no somos un apéndice pasivo de las determinaciones capitalistas, sino los sujetos activos de las relaciones sociales: una “fuente de fuerzas creativas” (2013: 399). Antes que objetos de explotación, somos sujetos de acción y pasión capaces de conocernos y transformarnos en el proceso de comprensión y combate social. Por ende, las disputas de la llamada “lucha cultural” no se pueden reducir a la articulación discursiva, la denuncia ideológica o las dimensiones simbólicas de la contienda pública. Si el sujeto no es reducido a la conciencia o el interés, es porque la lucha de clases pierde espesor sensorial cuando no asume los cuerpos como punto de partida. La perspectiva de “la razón hecha cuerpo” o de la “carne hecha significación del mundo” (2013: 433) constituye el campo libidinal de las disputas históricas.

Rozitchner elabora por tanto una crítica de la racionalidad abstracta del sujeto capitalista, presente en la filosofía convencional y en la política de izquierda tradicional. “Es en el yo siento donde deben verificarse los conceptos” (2012c: 69), afirma, para discutir los “saberes separados” y “especializados” denominados “abstractos”, en los que se abstrae uno mismo del fundamento material en el cual se funda la conciencia crítica. La filosofía encarnada, al estar situada y orientada hacia la praxis, presupone entonces que “el cuerpo a cuerpo está presente en el concepto a concepto” (2013: 435). Rozitchner acentúa el enlace entre ideas y piel, entre categorías, sensualidades y luchas.

El sujeto burgués, su forma mercantil y fetichista, debe destituirse en el plano individual y en el colectivo, en búsqueda de constituir una nueva subjetividad política, en tanto que las categorías de este sujeto (yo, interés, conciencia oficial, etc.) niegan los cuerpos. Sin embargo, Rozitchner no ensaya una denuncia autocomplaciente y en exterioridad, sino que construye una interrogación existencial de aquello que en nosotros mismos reproduce las formas subjetivas de la racionalidad dominante. Porque no estamos ante un rechazo unilateral de las dimensiones racionales de las experiencias.

---

A partir del antagonismo entre biopoder capitalista y biopolítica proletaria, trabajado por Toni Negri (2020), en esta tesis propongo una lectura de Rozitchner en virtud de trazar las coordenadas teóricas de una contraposición práctica entre *psicopoder capitalista* y *psicopolítica desde abajo*. Esto convierte a lo inconsciente en un campo encarnado de disputas por los deseos, síntomas, fantasías, malestares o disfrutes. En nuestro medio local, esta operación conceptual entabla vecindades con la investigación de Facundo Rocca (2020), quien amplifica la tensión entre “biopolítica estatal” (progresista o neoliberal) y “biopolítica democrática”, retomando los aportes de Agamben, los xenofeminismos y Sotiris, entre otros.

Al contrario, el autor abreva busca una recomposición sensible de la racionalidad estratégica, dispuesta para relanzar la imaginación filosófica, existencial y política.

En virtud de construir esta *nueva racionalidad sensible* es que Rozitchner reniega de las posiciones “heroicas” en la política (mistificación subjetivista), como también de la abstracción teoricista en la filosofía (objetivismo estrecho). El pesimismo consolatorio de una descripción objetivista de la dominación y el voluntarismo heroico del subjetivismo bloquean las posibilidades de un vínculo interno entre vida, pensamiento y política. De igual manera, el sacrificio como reverso de la resignación y el victimismo impiden reconocernos en motivaciones comunes y malestares desiguales, a partir de los cuales podemos gestar saberes y deseos implicados en acciones políticas.

En este marco, la noción de sujeto absoluto-relativo intenta romper con las dicotomías tradicionales de la teoría crítica entre estructura y experiencia, sistema y agencia, objeto y sujeto, resaltando la coproducción entre la subjetividad y la objetividad. Para Rozitchner “todo sistema de producción es un sistema de producción de hombres”, por lo que “el sentido de la historia se expresa en la forma humana” o en los modos de vida (2013: 350). El problema es “incluir la determinación de la estructura social en la presencia sensible del individuo” (2013: 374). De esta manera, en nuestras vivencias personales y concretas es posible verificar lo impersonal y abstracto, ya que las estructuras sociales deben elaborarse en nuestros cuerpos para cobrar significación.

En virtud de sortear los dualismos clásicos entre lo biológico y lo simbólico, entre la estructura social y lo psíquico, Rozitchner afirma que somos un ser “físico-vital y cultural al mismo tiempo” (1964: s/p). Nuestro cuerpo libidinal está atravesado por la forma histórica: “el otro social – el sistema de producción – deberá ser incluido en la significación que adquiere lo más cercano como índice y modelo de la estructura social” (2013: 374). En efecto, el concepto de “absoluto-relativo” sitúa al sujeto en el marco de límites estructurales y materiales que nos condicionan. Este descentramiento del sujeto, configurado por relatividades y determinaciones, hace de la subjetividad un nido de víboras en el cual se condensan dinámicas de dominación, desobediencia y explotación.

“No sabe el que quiere saber sino el que se atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio” (2012c: 25). En Rozitchner, la filosofía y la política requieren asumir la propia vida como núcleo de verdad del conocimiento y la acción, dado que nuestros cuerpos portan un saber, una verdad sensitiva y material que es índice de nuestras relaciones con los otros, con el mundo y con nosotros mismos. Esto supone no reducir lo vivido a lo testimonial, ya que exige elaborar los desfases entre lo sentido, lo



pensado y lo actuado a partir de un trabajo sobre nuestra subjetividad. Rozitchner hace del conocimiento una dimensión estratégica del cambio social, para vencer la separación del sujeto y el objeto, de lo vivido y lo representado, de la sensibilidad y la racionalidad, de la naturaleza y la cultura, de las experiencias subjetivas y la historicidad colectiva.

Rozitchner expone el “carácter limitado y abstracto de la psicología individual tradicional” (2013: 373), mostrando que la grieta subjetiva, la “distancia interior”, prolonga la división de la lucha de clases, amplificando de esta manera las escisiones y contradicciones de las relaciones sociales capitalistas. Por eso la “destrucción de la psicología burguesa” es la otra cara de la destitución de la “individualidad burguesa integrada en las instituciones” (2013: 364). La separación entre lo abstracto y lo concreto, el valor y el valor de uso, el capital y el trabajo, se revela en nuestro ser sufriente. Vivenciamos la angustia de una distancia entre lo vivido y lo representado, lo existencial y lo estructural, los imaginarios y las prácticas. El conflicto entre la representación y el cuerpo se nos patentiza a través de una contradicción hecha carne: la distancia entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. El dolor de esta distancia, su impotencia, despierta una angustia que sin embargo es condición del pensar y actuar. Rozitchner procura entonces atravesar esas distancias entre el cuerpo sintiente y el mundo representado, explorando un nuevo campo de investigación, vida y resistencia.

Partiendo de nuestras experiencias vividas es posible alojar a los otros en uno mismo, “objetivando” las estructuras que nos atraviesan: “todo hombre se objetiva, aparece ante los demás y ante sí mismo, en lo que hace. Ahí se transparentan, en cada acto, sus cualidades” (2012c: 78). Porque nuestras vivencias no se bastan a sí mismas, y requieren volverse públicas, convertirse en experiencias políticas al interior de procesos colectivos. Para ello hay que incluir “el sentido histórico en lo psicológico, lo social en lo individual (2013: 393). Ahora bien, esta *politicización de lo personal* no es igual a la *personalización de lo político*, con los riesgos de *psicologización de las relaciones sociales* y *patologización de los malestares*. En cambio, el propósito es traducir nuestras vivencias personales en problemas políticos, en epistemologías encarnadas, situadas en prácticas y luchas concretas. Porque no se trata de una vivencia cruda y deshistorizada, sino que a través de nuestra biografías personales, en tanto índices de verdad, es posible desarrollar elementos de comprensión colectiva de las constricciones estructurales que nos habitan a todos, incluso cuando las combatimos en la acción política consciente.

Al eludir tanto la visión sustancial de la experiencia como también la categoría formalista y deshistorizada de la estructura, el sujeto no es el individuo narcisista ni las

masas preconstituidas, sino la *tensión viva* entre lo subjetivo y lo objetivo. No se apunta entonces a la afirmación moral de una identidad fragmentaria, pero tampoco a la instrumentalización del otro en una universalidad sin historia. Adoptando la perspectiva situada de nuestras experiencias, es posible reconocernos en deseos conflictivos o malestares desiguales, asumiendo la singularidad de nuestras biografías como un *desafío epistemológico y político*, como un problema relativo a las luchas colectivas.

El conocimiento respecto de los malestares y afectos “no es privativo de los psicoanalistas”, puesto que se juega, por el contrario, “en el campo de la lucha revolucionaria” (2013: 365). Asistimos a una filosofía que hace del malestar, de la praxis y de nuestras experiencias un índice de verdad. Y que se caracteriza por un desafío existencial: hacer funcionar ciertos enunciados en determinadas prácticas políticas, con la exigencia vital de lidiar con las tensiones entre fuerzas y categorías. Porque el pensamiento es una repercusión de los afectos en la razón, arriesgando el cuerpo en el lenguaje. La filosofía es aquí vivida como deseo de composición entre teorías y desobediencias, donde el criterio no solo es el rigor conceptual, sino la eficacia política y existencial: la potencia de los conceptos se debate en los conflictos de las fuerzas sociales, reclamando una *inteligencia estratégica* de prolongar las experiencias y luchas en el plano cognitivo. Por lo tanto, la filosofía puede reencontrar su potencial cognitivo y sensorial al interior de procesos de interrogación e intervención colectiva.

Según Rozitchner, todo pensamiento crítico cobra sentido histórico cuando afrontamos en la acción colectiva aquellos obstáculos reales o imaginarios que inhiben el deseo. Cuando afrontamos que “somos nosotros mismos el lugar de debate de la cultura”, podemos enfrentar la “falsa opción” de este sistema”: el placer individual o la sumisión (2013: 348). De hecho, los límites individualistas de la vida capitalista moldean obstáculos estructurales para la agencia, situando la subjetivación en el marco de condiciones históricas no elegidas. Por eso, Rozitchner detecta las posibilidades y obstáculos del cambio social, resaltando la importancia de la transformación de las subjetividades como un momento necesario, más no suficiente, de los cambios económicos, políticos y culturales. Ahora bien, esta condición de eficacia no supone liberar una naturaleza reprimida o una identidad negada, sino amplificar nuestros deseos en nuevos saberes y acciones, elaborando los padecimientos en las luchas colectivas.

“Pensar es movilizar afectos”, implica “roturar un cuerpo”, solía decir Rozitchner. El pensamiento debe activar los afectos si quiere convertirse en una experiencia sensible y cognitiva, cuyas mediaciones permitan un trabajo sobre las propias contradicciones y

distancias para reelaborar las tensiones entre nuestras razones, pasiones y acciones. La investigación y la politización son aspectos de un mismo tránsito sensible que procura conectar deseo y saber, malestar y agencia, en un proceso abierto y conflictivo. El objetivo entonces es diluir las fronteras entre el sujeto que investiga y el objeto investigado, asumiendo que la investigación y el conocimiento no son separables de la subjetivación y la cooperación. Al contrario, la distancia entre lo vivido y lo pensado, sentida como inadecuación, puede operar como condición material de una implicación capaz de convertir el amor y el odio, el placer y el dolor en materias primas de nuestras estrategias. Por tanto, la elaboración de las propias distancias no pretende solucionar las contradicciones vividas, sino habitar sus tensiones en función de explorar nuevas posibilidades de vida. El desafío es investigar nuestros síntomas como fuente de saberes y agencias, haciendo de la propia impotencia el punto de partida de una nueva potencia.

La filosofía rozitchneriana supone pues una ruptura con los dualismos teóricos: universalismo y relativismo, realismo y constructivismo, estructura y agencia, objeto y sujeto, etc. El subjetivismo estrecho del psicologismo y el objetivismo extremo del sociologismo buscan ser diluidos a través de un pensamiento de las “mediaciones” (2013: 376). De tal modo, al afirmar que la historicidad social determina lo subjetivo y que en lo personal se debate lo estructural, Rozitchner desmonta las “separaciones más tenaces de la ciencia y el individualismo burgués”, esto es: la “oposición entre individuo y sociedad, entre lo subjetivo y lo objetivo y, por lo tanto, la oposición entre naturaleza y cultura” (2013: 377). La ineficacia del pensamiento se corrobora en su incapacidad para elaborar las *oposiciones ideológicas y morales* que dividen lo vivido y lo pensado, lo que es y lo que debería ser. En cambio, Rozitchner permite una práctica concreta donde el conocimiento que parte de lo vivido requiere amplificarse en las prácticas políticas de cooperación y subjetivación en la inmanencia de las luchas colectivas.

En Rozitchner, las ideas y categorías nacen de la materialidad de nuestros cuerpos y trabajos vivos en la cooperación social; se orientan hacia la praxis colectiva, en la medida en que la filosofía encarnada busca prolongar la lucha de clases por otros medios. El saber de los cuerpos es irreductible a la representación, puesto que surge en la cooperación social, en tanto la politización de la subjetividad del trabajo vivo es la premisa para construir investigaciones y transformaciones eficaces. En la cooperación anida la verdad de aquello que los cuerpos pueden y no pueden, pero que no saben, puesto que ese saber se actualiza en la exploración de nuestras potencias e impotencias.

Se trata de apropiarse del poder ignorado de nuestros cuerpos y enriquecerlo en el poder colectivo, amplificarlo en esa cooperación que llamamos pensamiento y política. En este sentido, podemos afirmar que el sujeto como absoluto-relativo desanda toda pretensión de objetivismo sin sujeto, en provecho de una posición situada que hace de las experiencias, los síntomas y la praxis colectiva una *perspectiva parcial de crítica de la totalidad*. A su vez, el sujeto como núcleo de verdad elude el subjetivismo unilateral, atendiendo tanto a la singularidad de la biografía como a la historia de las regularidades sociales. Somos un nido de víboras, opaco, dividido y contradictorio, donde se debaten estructuras impersonales de dominio, resistencias colectivas y vivencias personales. Por esto, Rozitchner se ubica *entre* la comprensión crítica de las relatividades históricas y la reconstrucción del punto de vista de los sujetos, manteniendo las tensiones entre determinaciones y agencias, entre la objetividad y la subjetividad. Cuando el conocimiento y la transformación no quedan reducidos a la conciencia ideológica de los intereses de clase o la batalla cultural por los discursos, lo inconsciente como dimensión de afectos, sensibilidades, fantasías o mitos entra en escena como un campo en disputa.

*B. Marxismo y psicoanálisis: lo inconsciente es arena de la lucha de clases.*

En el año 1964, Rozitchner dicta un seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, titulado “Freud y Marx. Contribuciones a una teoría del hombre”. Su articulación entre psicoanálisis y marxismo se basa en que ambas tradiciones ubican una *praxis concreta en el corazón de la teoría*: la clínica y la política.

Las enseñanzas de Freud son tan importantes para el marxismo y la política porque convergen ratificando, en el análisis del sujeto extendido hasta mostrar las determinaciones del sistema en su más profunda subjetividad, las verdades que Marx analizó en las estructuras “objetivas” del sistema de producción. Mensaje y verdad que la mayoría de los psicoanalistas ignoran, pero que los militantes revolucionarios debieran integrar como un saber que les es propio (2013: 30).

La premisa rozitchneriana es que en Freud existe una “verdad” que los “militantes revolucionarios” deben integrar en sus propias investigaciones, en su propia vida, en la práctica política. Esto convierte a la filosofía, a la clínica o a la política en prácticas dispuestas para enfrentar obstáculos concretos, dirigiéndose al núcleo de verdad de los problemas históricos. Es posible inscribir parcialmente a Rozitchner en la tradición del “freudomarxismo” o el “marxismo freudiano”, sin confundirse con los proyectos de

Reich, Marcuse o Guattari. “Nuestro freudomarxismo salía primero desde Marx, de la política y de la filosofía, y no desde Freud y menos de los psicoanalistas” (2015c: 70). Varios de los interrogantes rozitchnerianos sobre marxismo y psicoanálisis hunden sus raíces en la historia de la antipsiquiatría y la “izquierda freudiana”. Se trata de un Freud conectado a Marx y a la lucha de clases, en el cual los problemas del inconsciente y la de la política son leídos a través de Spinoza, Merleau-Ponty, Guevara o Clausewitz.

“Freud y el marxismo, la filosofía y el pensamiento político, fue y sigue siendo mi marco, no los psicoanalistas de consultorio” (2015c: 71). Rozitchner realiza tanto una crítica del psicoanálisis oficial como *dispositivo de control terapéutico* al servicio del capital, como también una apropiación política de conceptos freudianos. El problema del imaginario convencional del psicoanálisis es la premisa de que el malestar puede ser gestionado por un individuo que trabaja sobre sí mismo en el dispositivo clínico. El “psicoanálisis burgués”, en mi lectura de Rozitchner, puede ser pensado como un *psicopoder capitalista*, que otorga centralidad al individuo o la familia como “único campo de modificación y de sentido”, olvidando que la “sagrada familia” adquiere su significación histórica sobre el fondo del sistema de relaciones de la lucha de clases (2013: 317). Lo analítico tiene alcances limitados cuando es reducido a lo individual o lo familiar, de modo que la “cura” debería abrirse sobre “el campo de la acción política, que es el que determina el campo de la cura social a nivel de las masas” (2013: 318).

El problema “no es la cura individual solamente sino la ‘cura’ social: la transformación del sistema de producción de hombres sometidos” (2013: 365). Tanto la filosofía como la política pueden conquistar una dimensión psicopolítica, cuando son ensayadas como prácticas de investigación y transformación de nuestras experiencias.

Rozitchner lee en Marx y Freud un *punto de vista materialista* construido a partir de la perspectiva de lo insumiso: el trabajo, las luchas o los síntomas, como restos que se resisten a la “plusvalía” o a la llamada “represión”. De hecho, si aceptamos que “la represión opera de fundamento de la individualidad burguesa” (2013: 387), es porque nos interesa comprender que “Freud piensa desde el reprimido” (2013: 397). Como veremos más adelante, la comprensión represiva clásica característica de las sociedades disciplinarias (*biopoder de los cuerpos y poblaciones*) requiere ser complejizada en la actualidad. Es necesaria una crítica práctica del *psicopoder capitalista*, puesto que el capital pone a trabajar toda la subjetividad del trabajo vivo cooperante, *explotando el trabajo psíquico* de los sueños y fantasías, emociones y placeres, malestares y deseos.

Una lectura psicopolítica del freudismo rozitchneriano puede otorgar saberes útiles para el marxismo y la cultura de izquierdas, problematizando la explotación de los sueños, síntomas, imaginarios y deseos de las clases trabajadoras y grupos subalternos. Al entender estos afectos, fantasías o malestares como materias relevantes del conflicto social, Rozitchner hace de nuestras pasiones unas prácticas corporales donde se debaten relaciones de dominio y desobediencia, las cuales nos afectan de manera *diferencial y desigual* debido a factores de clase, género, racialización, edad, capacidad, etc.<sup>14</sup> Esta consideración permite a Rozitchner politizar las dinámicas inconscientes de la vida personal y política, abordando las condiciones psíquicas y materiales de los cuerpos. De este modo, el autor reformula el interrogante clásico de la servidumbre voluntaria:

No es extraño que W. Reich desde su propia experiencia política y S. Freud en sus escritos sociales, se plantearan claramente la pregunta más difícil y paradójica. De esta paradoja la mayoría de los psicoanalistas, especialistas en la psicología del sujeto burgués individual, nunca entendieron nada. Estos maestros, tanto más ignorados cuanto más se los citaba, querían comprender el fracaso que se insinuaba desde el estalinismo: ¿por qué los hombres normales, en el caso de Freud, y la clase trabajadora, en el caso de Reich, desean y se someten al poder que los domina? Y eso no les pasaba solamente a los obreros. Era un interrogante clave para la política. Pero ahora lo vemos más claramente: no sólo se trataba de comprender entonces cómo los otros, los obreros, se plegaban al poder lo que los envilecía. Se trata, en las actuales circunstancias, de comprender por qué a nosotros, sin que nos diéramos cuenta, y persiguiendo lo contrario, nos pasó lo mismo. Para decirlo de otro modo, más directo: ¿cómo no alcanzamos a ver al enemigo que nos había colonizado dentro de nosotros mismos (2003: 314).

La tesis rozitchneriana según la cual los enemigos habitan en nosotros, permite entender que los oprimidos no somos engañados o manipulados, sino que reproducimos la vida capitalista dada la *explotación del trabajo inconsciente* en las relaciones sociales dominantes. Somos otros que nosotros mismos, dado que el yo y la conciencia están descentrados. La clase obrera, por lo tanto, no es solo sujeto de interés y conciencia, sino también *agente de inconsciente*. La experiencia de clase está atravesada por síntomas, sueños, fantasías y deseos, los cuales pueden ser contradictorios o incluso opuestos a los intereses racionales. La opacidad subjetiva de las masas y de cada uno de nosotros refuta entonces las “leyes de la dialéctica”, “leyes del desarrollo económico”, “leyes de la lucha de clases” o “necesidad histórica de la Revolución” (1996: 46).

---

<sup>14</sup> Cf. *La potencia feminista*, Verónica Gago (2019).

A diferencia de una hipótesis clásica según la cual las clases trabajadoras serían portadoras de “pulsiones revolucionarias” reprimidas por el capital, por las direcciones reformistas o dirigencias traidoras, en Rozitchner un *deseo revolucionario* no es un dato ya dado en las relaciones capitalistas. Al contrario, es concebido como un proceso abierto de *construcción psicopolítica desde abajo*, que implica mediaciones, opacidades y obstáculos. Por eso, la creación de otra racionalidad debe partir de nuestra “incoherencia vivida” con el capital: debe sentirse como deseable en los cuerpos, en sus fantasías y pesares. Porque la “actitud de desdén por lo más propio, por lo más sentido e inquietante”, nos devela que hemos “desconocido a los otros y a nosotros mismos” (2003: 298). Y de este modo, seguiremos deseando la revolución para cambiar, pero sin “cambiarnos a nosotros mismos”, sin transformar nuestras propias vidas (2003: 299).

Por estas razones, el sujeto no puede ser entendido como un epifenómeno derivado de las estructuras, los discursos, los mecanismos de poder, los aparatos ideológicos o las relaciones económicas en el sentido estrecho. De hecho, toda economía no es sino producción de sujetos: la economía reside en la cooperación de la subjetividad del trabajo vivo. En este marco, la servidumbre voluntaria adquiere toda su densidad cuando es comprendida a partir de la economía inconsciente de la subjetividad<sup>15</sup>. La materia encarnada del inconsciente, que se condensa en síntomas, sueños o deseos, permite entender que el cambio social no puede quedar reducido a la expropiación de la propiedad privada o las reivindicaciones de reconocimiento, distribución o representación. Tanto la canalización identitaria o institucional del malestar no logran revertir la captura abstracta de la cooperación en la reproducción de las categorías del capital. Ante esto el psicoanálisis tradicional sería una teoría y una práctica adecuada al “sujeto burgués”, tendiente a reforzar la integración normativa a la realidad capitalista.

Desde una apropiación política de Freud, la analítica del inconsciente trata del mismo “Robinson Crusoe de la economía política clásica que Marx criticó” (2013: 373). Si la “psicología individual tradicional” hace sistema con el “campo racional de la ideología burguesa”, es preciso llevar el psicoanálisis más allá de lo familiar, lo individual o las instituciones oficiales. A Rozitchner le interesa indicar que “la lectura científica que Marx realizó de la sociedad capitalista” resulta “convergente” o

---

<sup>15</sup> La servidumbre voluntaria es el problema central de mi libro *El goce del capital: crítica del valor y psicoanálisis* (2020), escrito junto a Gabriel Rodríguez Varela. Por medio de un “análisis militante del inconsciente” en la articulación de la teoría crítica marxista y el esquizoanálisis, entre otros campos, ese texto realiza una reconstrucción filosófica de las coordenadas políticas e históricas de la llamada “servidumbre involuntaria”, a partir de la Bottie, Spinoza, Reich, Deleuze-Guattari o Rozitchner.

“complementaria” con el inconsciente en Freud (2013: 261). Tal es así que sentencia que “el redescubrimiento en Freud del propio cuerpo como determinado libidinalmente por los otros es paralelo al descubrimiento de Marx, del hombre ligado necesariamente con la naturaleza como cuerpo común” (2008: 86). A partir de estos presupuestos, interroga los canales inconscientes de la dominación y la obediencia, remarcando el carácter resistente del cuerpo. Porque si existe un “potencial subversivo” en la herencia freudiana, este puede ser explorado al involucrar la analítica del deseo con la sublevación de las relaciones sociales. Solo al interior de la lucha de clases es posible *politizar las dimensiones inconscientes* abigarradas en las servidumbres y rebeldías.

“El método del dominio entra a constituir la organización psíquica del sujeto”, dice Rozitchner, planteando entonces un “interrogante clave para la política” (2013: 263). El autor quiere desbordar la ideología terapéutica del psicoanálisis convencional, convertida en una técnica de gestión de nuestros estados de ánimo. Se pregunta ¿por qué nos sometemos al poder, incluso cuando lo combatimos de forma consciente y voluntaria?, ¿de qué modo el enemigo nos coloniza “dentro de nosotros mismos”?, ¿por qué podemos resistir a la dominación, a pesar de reproducirla de forma inconsciente?, ¿cómo desentrañar las fibras libidinales de la subordinación, y con el mismo órgano, seguir sosteniendo un deseo de transformación radical de la sociedad y de los sujetos?

Con estas preguntas Rozitchner busca superar la concepción del sujeto presente en el marxismo clásico, el cual es concebido como sujeto de interés y conciencia, determinado por su lugar en la producción económica en la estructura de la sociedad de clases. Rozitchner afirma que se trata de situar “la conducta individual prolongando lo psíquico dentro de la estructura del sistema de producción, como lucha de clases” (2013: 247). La conflictividad psíquica adquiere su sentido histórico sobre el fondo de las contradicciones sistémicas y los antagonismos sociales, por lo que es preciso revertir la reducción del sujeto al ámbito privado (psicoanálisis convencional), como la otra cara de la banalización de los afectos subordinados en lo colectivo (izquierda tradicional).

La opacidad del inconsciente desfonda la comprensión abstracta y racionalista del sujeto de interés y conciencia, informando al marxismo con las ambivalencias de los síntomas o fantasías, como dinámicas somáticas y psíquicas de las vidas proletarias. Ahora bien, en Rozitchner el deseo no es una energía natural o espontánea opuesta a las relaciones históricas de producción, reproducción, intercambio y consumo, por lo que las clases trabajadoras no son portadoras de una pulsión revolucionaria *a priori*. En cambio, la cultura capitalista configura “la organización de la libido misma” (2013:



241). El deseo admite ser entendido como un proceso opaco, un campo de relaciones, conflictos y contradicciones, de enemistades, fuerzas y rivalidades, de amores y odios:

No es simplemente un deseo subjetivo que se define por la mera intimidad: es un deseo determinado históricamente. No es cualquier deseo. No es un deseo que en mí se haya elaborado como producto de la relación mamá-papá inmediata y se acabó, que tenga que ver con el origen elemental pulsional. Es un deseo históricamente marcado. Que si lo desarrollas, lo abris, tiene que ver con toda una estructura contradictoria del campo social, respecto del cual este deseo toma partido, determinado por ese campo también (1996: 215).

El problema de la determinación histórica del deseo, entendido como un campo opaco de fuerzas inconscientes en conflicto, conduce a indagar en la “presencia de la totalidad – el sistema – en la sensibilidad subjetiva” (2013: 465). Porque así como la subjetividad se construye al interior de la cooperación social del trabajo y los antagonismos de la lucha de clases, el deseo inconsciente se constituye históricamente según temporalidades ambiguas de larga, mediana y corta duración<sup>16</sup>: “capitalismo y cristianismo, cuantificación de las cosas y de los seres, y degradación de los placeres corporales, patriarcalismo y racionalismo, conforman una unidad histórica” (2003: 16).

*El fundamento material de la conciencia es inconsciente*, dice el autor, agregando que lo inconsciente es un “campo de batalla interiorizado, espacio de un enfrentamiento donde se dibuja la forma dramática de la dependencia y de la liberación” (2013: 288). Si lo inconsciente es un campo encarnado de enfrentamientos y correlaciones de fuerzas, es porque la lucha de clases admite ciertos correlatos en la conflictividad psíquica. Al afirmar que el *principio de realidad capitalista* constituye “el núcleo de la organización psíquica del sujeto” (2013: 264), Rozitchner hace de lo inconsciente un campo subjetivo donde el cuerpo es desgarrado por tendencias a la “dependencia” y a la “liberación”.

Sobre el fondo de la crítica del capitalismo en tanto sistema productor de mercancías y subjetividades, el sujeto es examinado como un cuerpo afectado de inconsciente, siendo este una “fuerza productiva de la realidad misma” (2013: 26). Rozitchner niega el carácter superestructural de lo inconsciente, en virtud de ubicarlo en la infraestructura material de las relaciones sociales y las prácticas de cooperación social. De esta forma procura iluminar “el fundamento personal en el que la economía descansa”, siendo lo inconsciente una materialidad histórica que se revela como el lugar del entrecruzamiento sensible donde se genera, en su radical opacidad y descentramiento, “lo más personal de cada uno por el concurso de los otros” (2012c:

---

<sup>16</sup> Cf. “León Rozitchner, entre-tiempos freudianos”, Omar Acha (2018).

85). Si lo inconsciente es arena de la lucha de clases es porque allí se procesan los mitos, miserias, memorias y dimensiones no sabidas de nuestra subjetivación política.

Cuando el poder represivo analizado por Rozitchner deviene *psicopoder capitalista*, la explotación del trabajo psíquico requiere ser tomada como un campo estratégico en disputa. Se trata menos de la “represión” del deseo que de la explotación de las energías psíquicas de nuestras fantasías, anhelos, placeres o malestares. De esta manera, integrando en el “aparato psíquico” la organización histórica de las relaciones sociales capitalistas, Rozitchner sostiene que es posible entender la “verdadera génesis histórica de la propia organización psíquica como un proceso colectivo”, como un tránsito material ligado a la violencia y la resistencia (2013: 319). La historia de los vencedores y vencidos, de los fracasos, triunfos y derrotas, se metaboliza en las prácticas, cuerpos y experiencias de los individuos y de las fuerzas colectivas, ya que “es el sentido de la vida entre los hombres lo que el cuerpo expresa y vive” (2012c: 58).

Nuestros amores y odios, nuestros aliados y enemigos, encuentran en el cuerpo un campo inconsciente en el que se juega la disputa por los modos de vivir y morir. Tal así que en el Freud de Rozitchner, el “aparato psíquico” es comprendido como una “máquina infernal montada por el enemigo en lo más propio” (2013: 28). Si la estructura de lo real capitalista organiza la explotación psíquica de sueños, fantasías y deseos, la construcción de una nueva racionalidad política debe sumergirse en el suelo sensible de lo inconsciente para conmover los factores impensados del cambio social.

Es en este marco que Rozitchner considera que tanto Freud como Marx ponen de relieve “la estructura dialéctica en el interior de la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura en el seno del propio sujeto” (2013: 62). La economía libidinal analizada por Freud es el reverso de la economía política criticada por Marx, ya que las contradicciones del capital y los antagonismos de la lucha de clases se abren paso en la conflictividad psíquica. De esta manera, “la economía de la libido individual se regula (...) por las necesidades del sistema de producción”, ya que en este sistema los deseos individuales están supeditados a la compulsión impersonal de las mercancías (2013: 347). La libido encuentra un mundo mercantil de “objetos-cosas” y de “objetos-personas”, donde el *punto de vista del capital* inscribe la explotación psíquica en el “triunfo de las fuerzas de la repetición que detienen la vida” (2013: 347).

Por consiguiente, en Rozitchner la “distancia exterior” de la lucha de clases se corresponde con la “distancia interior” en nosotros, donde se escinde el trabajo y el capital, lo sentido y lo sabido, lo inconsciente y la conciencia. Por esta razón, no hay un

paralelismo epistemológico o una analogía estructural entre inconsciente, capital y lucha de clases, toda vez que la subjetividad y la objetividad, lo psíquico y lo económico, lo sensible y lo político configuran las fibras de un mismo proceso histórico contradictorio.

*La lucha de clases en la subjetividad* es un saber inconsciente que los “militantes revolucionarios” deben hacer propio, contrastando las “enseñanzas de Freud” con los estudios marxistas de las relaciones sociales capitalistas, dado que la “subjetividad es el lugar en el que se debate una contradicción colectiva” (2013: 230). Para Rozitchner toda cultura adquiere sentido en el modo de producir los sujetos, ya que cada uno es un núcleo donde se dirimen los conflictos históricos, toda vez que los antagonismos habitan nuestros cuerpos. Si “la lógica de la historia se verifica en la subjetividad” (2013: 349), es por la razón de que el capitalismo no debe ser entendido solo como un sistema económico, sino como un sistema productor de subjetividades, por lo que detrás de nuestros deseos, fantasías, padecimientos y disfrutes operan las estructuras sociales.

La lucha de clases es un *saber inconsciente* en cada uno de nosotros, una fuerza ignorada en nuestros cuerpos por los límites impuestos por la forma de vida capitalista. Este saber (no sabido) puede ser reapropiado cuando la impotencia individual, como síntoma de inhibición y captura de nuestras fuerzas, se elabora en un contrapoder colectivo capaz de *investigar y politizar la cooperación social del trabajo vivo*. Para el autor, la “inconsciencia de lo colectivo” esta radiada de la conciencia individual narcisista, pero subsiste en la materialidad colectiva de la cooperación de los cuerpos. Si bien la forma capitalista presenta una contradicción entre individuo y sociedad, entre lo psicológico y lo histórico, Rozitchner entiende que “el todo determina la parte, al individuo, y entra esta forma social a organizar su estructura individual” (2013: 577).

Sin embargo, interesa remarca la parte como una *materialidad resistente* ante la falsedad de una totalidad cerrada sobre sí misma, asumiendo una perspectiva parcial y situada. Si “lo social, considerado como un todo, se mediatiza en la parte, en el individuo” (2013: 378), este último, en tanto sujeto producido y productor de las relaciones sociales, debe ser concebido como parte activa en el proceso histórico. Así pues, Rozitchner discute con las lecturas estructuralistas y psicologicistas de Freud, y con las lecturas objetivistas y voluntaristas de Marx. En el primer caso, debate con aquellas interpretaciones que separan la “historicidad de la experiencia personal” de las categorías que organizan lo real: “psicología sin guerra y sin terror, sin dominantes ni dominados, sin lucha de clases en la subjetividad de cada sujeto” (2013: 23). Por esta razón es que debemos luchar contra el capital, y contra nosotros mismos en tanto que

subjetividad capitalista, dado que el sujeto, cada uno de nosotros, “es también el lugar del debate histórico” (2013: 27). En el segundo caso, Rozitchner entiende que el sujeto no remite al capital como forma dominante de las relaciones sociales, a la clase obrera como identidad preconstituida o a los líderes revolucionarios. El sujeto es cada uno de nosotros, en tanto obstáculo y condición de los procesos emancipatorios. Si en nuestros cuerpos, como sede material de la cooperación, se verifican las contradicciones del sistema, tanto la investigación como la acción requieren *politizar lo inconsciente*.

El autor aclara que son “las relaciones sociales las que determinan la subjetividad estrictamente personal” (2013: 135), en virtud de conectar la dimensión corporal y la estructural, el nivel genético y el sistémico. La politización de las ambivalencias inconscientes de nuestros deseos, imaginarios, disfrutes y padecimientos, busca conjugar las razones y pasiones con las estructuras sociales y acciones colectivas. En cambio, la despolitización del sujeto implica una psicologización de la política. Pero lo inconsciente, que no está oculto en la profundidad de cada uno, se halla constituido por las relatividades de la historia, la economía, la cultura, la biología, la tecnología, etc.

La articulación rozitchneriana entre marxismo y freudismo no está orientada, por tanto, a crear un psicoanálisis de la subjetividad militante o una psicologización de las luchas. Tampoco aboga por un “militantismo” en la práctica analítica. Se trata de una *orientación clínica de la teoría crítica* y una *orientación crítica de la clínica*, dispuesta a desplegar una investigación y una politización de nuestros deseos y fantasías, de nuestros padecimientos y disfrutes en el ámbito de la conflictividad social. Por eso, más allá de toda “orientación psicologicista”, Rozitchner destaca que la fundación del psiquismo debe incluir el “mapa del sistema de producción capitalista y la verdadera génesis histórica de la propia organización psíquica como un proceso colectivo” (2013: 319). La construcción del sujeto es un proceso violento de transacciones y conflictos, en el que la autoconciencia política de los intereses se ve desbordada por matrices inconscientes. Por eso romper con los límites del yo mercantil, con su “delimitación narcisista”, supone hacer estallar lo *inconsciente capitalista* en cada uno de nosotros.

Por esto, la política necesita animar en nuestros cuerpos aquello que sentimos pero no logramos pensar y activar: el poder colectivo nacido de la cooperación social del trabajo vivo, como saber inconsciente en nuestra subjetividad. Si “nadie sabe lo que puede un cuerpo”, como dice Rozitchner citando a Spinoza, es porque es preciso convertirnos “en el lugar donde se elabora, como experiencia de vida, lo que la mera reflexión solo enuncia como saber, y enfrentar entonces el riesgo de un nuevo e

ignorado poder” (2012a: 26). La constitución del contrapoder colectivo debe emerger de los saberes del cuerpo: sabe quién verdaderamente siente, extrayendo estrategias a través de traducir lo vivido en nuevas experiencias de pensamiento y acción política.

Para Rozitchner es Freud, justamente, “quien ilumina ese punto ciego personal y social para el marxismo” (2013: 29). Esto implica una especie de “prolongación del consultorio hasta alcanzar las luchas sociales que transcurren en las calles” (2013: 405). A partir de esta lectura política del psicoanálisis, la pregunta del autor no es “¿quién soy?”, sino cómo resignificar nuestros deseos, placeres e imaginarios al interior de estrategias colectivas, en virtud de las cuales aumentar nuestra potencia de sentir, hacer y pensar. Sin embargo, para el autor no hay aumento de nuestra potencia sin amplificar la capacidad de afectarnos ante el dolor de los otros, sin prolongar nuestras pasiones en acciones y razones colectivas que puedan desafiar las estructuras sociales del sistema. Porque la potencia no se elabora solo en el actuar, sino también en el padecer y el conocer. No se trata de investigarnos y modificarnos a nosotros primero y luego intentar comprender y combatir las estructuras. Al contrario, la transformación que deseamos en el mundo es tan radical que debe poner en juego el conocimiento y el cambio personal.

En esta línea, Rozitchner establece una diferencia entre el yo, como lugar de las identificaciones, las formas narcisistas de la identidad y el individualismo de la vida capitalista, por un lado, y el sujeto, como proceso descentrado, fracturado y conflictivo, por el otro. En la *fundación ambigua* del sujeto hay sujeción y subjetivación, determinación y agencia. En otras palabras, “lo social del sistema está presente en la relación individual, como dependencia y sujeción”; y a su vez, “lo individual más personal está presente como fundamento de la relación social” (2013: 536).

Reconociendo por ende la dimensión libidinal de las luchas, y acentuando la historicidad conflictiva del psiquismo, Rozitchner formula un concepto de inconsciente articulable con la praxis política de izquierdas. Complejiza las categorías marxistas de la subjetividad a partir de un freudismo crítico, dado que en esta lectura política de Freud “la lucha del psicoanálisis es la lucha teórica y científica contra una forma de cultura dominante y contra un sistema de producción” (2013: 172). El desafío no es la cura terapéutica de lo individual, sino la transformación política de la sociedad y el sujeto.

“La cura tendría necesariamente que abrirse sobre el campo de la acción política, que es el que determina el campo de la ‘cura’ social a nivel de la masa” (2013: 318). Al interior de las experiencias de lucha, la analítica del deseo puede devenir una *terapia política de masas*, donde el malestar individual alcance la dimensión colectiva del

antagonismo. Aquí no se trata del psicoanálisis como técnica de control terapéutico, sino de una *psicopolítica desde abajo*: la analítica del deseo al interior de las luchas, donde vencer las impotencias y obstáculos que inhiben la transición a la acción eficaz.

En su relación con el psicoanálisis y el marxismo, Rozitchner busca eludir la crítica reactiva, el victimismo, el heroísmo sacrificial o la indignación moral. El carácter elitista, sexista y colonial del “psicoanálisis oficial” es impugnado en nombre de una reapropiación política del pensamiento freudiano, en tanto teoría crítica del inconsciente y dimensión libidinal de la política transformadora. Rozitchner no diferencia entre un supuesto “psicoanálisis subversivo” y sus distorsiones ideológicas: cuestiona las mismas raíces históricas del freudismo para llevar el análisis del inconsciente hacia la política.

El interés del autor es formular un concepto de inconsciente útil para la praxis activista. El psicoanálisis es utilizado para interrogar los puntos ciegos de la acción política, porque ignoramos aquello que se elabora “sordamente” en el cuerpo individual y colectivo (2003: 305). La potencia se revela en nuestro cuerpo cuando superamos la “cerrazón sensible” impuesta por el terror al separarnos de sí y de los otros. Ante esto, el terror busca borrar la historicidad del origen colectivo de nuestros saberes, memorias y mitos, abigarrados en las temporalidades inconscientes de la lucha de clases. Por eso la política implica una disputa por resignificar el miedo, vivido como impotencia, culpa o vergüenza en cada sujeto. Rozitchner procura despsicologizar nuestros afectos al entenderlos como fuerzas políticas, prácticas configuradas entre lo íntimo y lo colectivo.

Dado que el “verdadero poder” nace del saber inconsciente del cuerpo, es decir de la materialidad de las fuerzas del trabajo vivo en la cooperación social, sin la reapropiación de este saber no hay construcción efectiva de contrapoderes. Esto nos lleva al problema del tránsito, es decir a la transformación y la investigación personal como momento necesario de la transformación y el conocimiento social. No se trata de un salto en el vacío, ni de una conversión religiosa, sino de prácticas concretas: el tránsito requiere partir de las impotencias para articular fuerzas en una potencia en acto.

Las relaciones capitalistas nos condicionan en lo “más profundo de nuestra subjetividad” (2013: 45). El capitalismo no refiere a un poder objetivo y exterior, sino a categorías y modos de vida interiorizadas. Por este motivo, “ya no necesitamos ser vigilados por el otro: la cultura interioriza la ley del sistema”, y de esta manera, “cada uno se vigila a sí mismo” (2013: 276). Por eso, no hay construcción de una nueva subjetividad sin transformación y conocimiento, pues cada uno debe liberarse no solo a

sí mismo, sino de sí mismo, intentando deshacer las categorías de la subjetividad capitalista repetidas de manera inconsciente en nuestras prácticas, fantasías y consumos.

Rozitchner marca entonces una *relación interna entre lo filosófico, lo político y lo terapéutico*: “el análisis del individuo, la «cura individual», abre necesariamente a la «cura colectiva», si pretende ser coherente como ciencia y terapia: abre a la revolución” (2013: 359). El *problema psicopolítico* no es la “cura individual”, sino la “cura social”: la investigación y el cambio social y personal. En esta tesis, problematizaré la noción de “cura”, explorando no obstante la potencia del interrogante rozitchneriano a partir de una hipótesis práctica que podríamos denominar *terapia política y política terapéutica*.

...

En 1964, en el artículo “La izquierda sin sujeto”, al calor de la Revolución Cubana, Rozitchner anunciaba los problemas del tránsito, lo inconsciente y lo subjetivo sensible, presentes en su libro freudiano. Discutiendo con el marxismo determinista (estructura sin sujeto) y con el voluntarismo politicista (sujeto sin estructura), busca un concepto de sujeto para la política de izquierdas. Rozitchner prolonga los temas trabajados por Ernesto “Che” Guevara, quien en “El hombre y el socialismo en Cuba”, expresa la necesidad de complejizar el paradigma de la transformación social centrado en la toma del poder del Estado o en la expropiación de la propiedad privada, asumiendo que la construcción política de una “nueva humanidad” es un terreno ineludible del cambio social. Lo cultural y sensible cumplen un papel central en el cambio social, pues el tránsito apunta a destruir los “modelos humanos de sometimiento” y a la construcción política de unas nuevas formas subjetivas acordes a la transformación de las relaciones sociales. Si la “forma humana es el índice de verdad del sistema” (2013: 349), entonces el cambio de los modos de vivir y morir se dirime en el campo de la lucha de clases.

Estamos habitados por las categorías y modos de vida contra los cuales combatimos en el plano consciente, ideológico y voluntario, porque el capital pone a trabajar toda la subjetividad explotando nuestro inconsciente. Esta insistencia en el problema del sujeto, “punto ciego en el marxismo político”, aporta saberes útiles y rigurosos sobre lo inconsciente en la política, desplazando nociones como “necesidad”, “interés”, “demanda” o “conveniencia”. En la comprensión rozitchneriana, el sujeto no remite al Sujeto abstracto de la totalidad (el Capital), sino que el sujeto se materializa en las personas de “carne y hueso”. El concepto freudiano de inconsciente permite

problematizar la opacidad de la lucha de clases y de nuestras subjetividades, mostrando que en la política actuamos y pensamos con lo que desconocemos de nosotros mismos.

Rozitchner discute las categorías “rígidas” del marxismo tradicional, que en nombre de un pretendido “realismo” no cuestionan el “determinismo de la historia”. La crítica es que incluso las personas que deseamos el cambio social podemos reproducir las “categorías del enemigo”, interiorizadas en nuestras formas de sentir, pensar y actuar. Cuando el autor introduce la contingencia en el seno de una presunta razón histórica, la “zona oscura” del inconsciente desfonda el “optimismo de la izquierda”.

Si cada revolución triunfante se supone que confirmaría un cierto sentido necesario de la historia, el filósofo se pregunta qué determinismos niegan las revoluciones fracasadas o derrotadas. Esto impugna una racionalidad revolucionaria abstracta que niega los cuerpos y las contradicciones de toda experiencia. Rozitchner complejiza el problema del “tránsito cualitativo del capitalismo al socialismo” en virtud de construir un tránsito subjetivo, el cual nace como deseo, pensamiento y acción en cada sujeto.

Para el argentino, “cada militante” tiene que “vivir la racionalidad revolucionaria asumiéndola como una actividad que él mismo contribuye a revelar” (1996: 61). De esta manera, podemos leer en Rozitchner una resignificación del carácter erótico de la política, donde la politización de los malestares y deseos requiere construir otros disfrutes y placeres, movilizandolos los afectos y fantasías en una acción colectiva eficaz.

El “deber ser”, la “heroicidad individual” o el “sacrificio estéril” serían parte, según el autor, de un “apriorismo revolucionario” cuya razón se piensa sin “meter el cuerpo en ella”. Esta “racionalidad a medias” precisa politizar el carácter libidinal inconsciente de la experiencia social, ya que las luchas encuentran su índice de verdad subjetivo en cada uno de nosotros. La impotencia de la voluntad, la prepotencia mercantil o la omnipotencia del heroísmo sacrificial escamotean el carácter ambivalente y finito de toda potencia social o deseante. Pero la banalización izquierdista de nuestra vida personal, reducida al plano de lo íntimo y privado, impide dimensionar el aspecto político y público de nuestros afectos, disfrutes y deseos como potencias sociales.

La conquista de una “nueva racionalidad revolucionaria” supone despertar en cada uno aquello que nos hace “incompatibles” con un sistema que, sin embargo, nos constituye. A partir de nuestro desacuerdo interior, Rozitchner llama a prolongarnos en una discordia exterior. Partir de la propia inadecuación con la “falsa coherencia” del sistema cultura contradictorio, adoptando una “clandestinidad” donde podamos vivirnos como incoherentes con “la normalidad que nos hace sentir el malestar” (2013: 362).



Ahora bien, al asumir la incapacidad de promover deseos alternativos por un “futuro revolucionario”, Rozitchner se interroga “¿cómo poder producir nosotros lo contrario que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce” (1996: 59). En otros términos, cómo activar nuestro “breve margen” de *inadecuación sentida* con el capital, donde la contradicción vivida en nuestros malestares sea asumida en tanto deseo y acción de cambio social. Ponernos en crisis y poner en crisis al sistema, afirmándose en aquellas sensaciones de odio, dolor y rechazo de la realidad capitalista.

Las distancias tratadas en el libro sobre Freud son aquí tematizados como escisiones del sujeto, contradicciones resultantes de la desintegración mercantil en cada uno. Las estructuras sociales nos desgarran, abriendo una “clandestinidad” del sistema en lo más propio. Para Rozitchner, vivimos en la contradicción producto de las categorías burguesas que nos constituyen, que separan las pasiones, razones y acciones. Se trata de atravesar esas heridas y escisiones, resignificándolas en el enfrentamiento contra uno mismo y contra los obstáculos de las estructuras sociales capitalistas. La eficacia de la acción supone movilizar afectos, activando otros entramados entre los cuerpos para recomponer aquello que el capital desintegra. La “cultura burguesa” subordina el cuerpo a la razón, devaluando nuestros afectos y subsumiendo la cooperación a las categorías del capital. La desintegración inhibe la prolongación del deseo en una acción colectiva.

Cada sujeto debe experimentarse como fuerza capaz de poner en “crisis las categorías del sistema”, contribuyendo a un nuevo enlace entre praxis e ideas. He aquí el problema del tránsito desde la individualidad abstracta del capitalismo hacia la creación de una “racionalidad concreta revolucionaria”. Si las fuerzas de la racionalidad capitalista residen en lo cuantitativo, el individualismo y la abstracción, Rozitchner busca las fuerzas de una racionalidad revolucionaria en los afectos, en lo cualitativo, en lo inconsciente y la cooperación social. La tarea es anudar aquello que la racionalidad abstracta desintegra, incluyendo lo sensible en la lucha colectiva. La “nueva racionalidad” debe revalorizar el cuerpo como sede de otros saberes, pasiones y actos.

El tránsito en la acción colectiva, donde cada uno debe ser vivido como “mediador” y “fuerza productiva”, supone para Rozitchner una “radicalización de lo subjetivo”. La “mutación subjetiva” no pasiviza a los sujetos al convertirlos en objetos de opresión, explotación o dominio, resultando en las figuras de las víctimas, los individuos culpables o los impotentes. El tránsito nos requiere como agentes activos en el arduo proceso de conocimiento y cambio del sujeto, dado que este proceso no es un “milagro”, sino “una dura y lenta transformación” (2013: 607). La tarea estriba en

vencer en la historia colectiva los obstáculos y distancias que separan lo imaginado y lo realizado. Nuestras fantasías y deseos no coinciden con nuestras prácticas y experiencias, motivo por el cual es necesario elaborar malestares, miedos y frustraciones. Para pensar hay que sumergirse en ese dolor: no sabemos cuáles son nuestras estrategias hasta que no aprendemos a escuchar el saber del cuerpo. Esto implica asumir la propia historia como materia de reinención, ya que el dolor que la historia marca en el cuerpo es un origen afectivo imborrable para la teoría y la praxis.

Para superar la oscilación entre una “izquierda sin sujeto” y un “sujeto sin izquierda”, donde la razón revolucionaria aplasta los cuerpos, o donde nuestras propias fuerzas políticas se fragmentan y dispersan, Rozitchner propone perspectivas para recomponer las estrategias emancipatorias a partir de politizar la cooperación corporal del trabajo. De esta manera, el problema del tránsito necesita poner en juego una nueva relación entre vida, pensamiento y política, donde la transformación y el conocimiento social suponen por ende una profunda investigación y reinención de nosotros mismos.

En la continuidad de su pensamiento, hacia finales de los setenta durante su exilio en Venezuela, Rozitchner brinda otro seminario sobre marxismo y psicoanálisis que en 1982 es compilado en un libro titulado *Freud y el problema del poder*. Realiza una *lectura crítica del psicoanálisis*, planteando la necesidad de una “crítica de la psicología como ciencia histórica” (2008: 45). La reducción individual y familiar de nuestras experiencias vividas convierten tanto a la psicología como al psicoanálisis convencional en *tecnologías terapéuticas de psicopoder*, al servicio de la reproducción ideológica del sistema capitalista. Pero, al contrario, Rozitchner sostiene que “toda psicología individual es, desde siempre y principalmente, psicología social” (2008: 79). La pregunta del autor es por la reapropiación y la refuncionalización emancipatoria del psicoanálisis freudiano, entendido como un *medio de producción de subjetividades*.

Desde Freud, el argentino interroga los llamados “factores subjetivos” involucrados en los procesos emancipatorios. Afirma que “por un parte tenemos el desarrollo del poder estatal desde la revolución francesa hasta ahora – sea capitalista o socialista –”, pero, a su vez, presenciamos “la emergencia de una fuerza de masas que ha comenzado a reclamar de manera más vehemente y más activa su participación en él” (2008: 11). Si las “masas artificiales” (instituciones oficiales del capital) se fundan en el narcisismo del yo burgués y en la subordinación psíquica a los poderes, las “masas revolucionarias” (instituciones populares de contrapoder) serían aquellas fuerzas capaces de subvertir el sistema, anudando saberes, afectos y praxis. Este tránsito es pensando por Rozitchner a

partir de una “ruptura subjetiva” con la *sujeción edípica-patriarcal*, donde nuestro conocimiento y cambio personal deben prolongarse contra la *servidumbre mercantil*.

El problema detectado por el autor es la oscilación entre aquellos que buscan hacer *política sin fuerzas*, donde el poder se separa de su encarnadura en subjetividades concretas; y aquellas luchas colectivas que se nos revelan como *fuerzas sin política*, las cuales no pueden elaborar una potencia real amplificadas en la acción política. Por esto, inconforme con “seguir hablando de toma del poder” como el marxismo clásico pero consciente de los límites de la “difuminación del poder” en la microfísica foucaultiana, Rozitchner se pregunta por las “fuentes subjetivas instituyentes que son el fundamento del poder objetivo formado, aún en su magnitud colectiva, por individuos” (2008: 11). Se trata de movilizar la materia subjetiva y personal donde el contrapoder colectivo se genera y, asimismo, se inhibe como fuerzas destituyentes, constituyentes e instituyentes.

Al mantener la tensión entre génesis y estructura, agencia y determinación, absoluto y relativo, Rozitchner procura eludir la disolución posestructuralista del sujeto, el estructuralismo sin génesis o el individualismo atomizante. El sujeto no es lo general ni lo particular, sino su *síntesis parcial* en el cuerpo que somos en cada caso. El argentino busca una “teoría de la subjetividad que contenga en sus presupuestos mismos la densidad histórica del mundo que la organiza como tal” (2008: 13). El problema es la “determinación histórica de la subjetividad”, en donde el capital está instalado dentro de nosotros mismos, “organizando con su aparato de dominación nuestro aparato psíquico” (2008: 12). Por eso hay que eludir dos extremos: aquel “donde predomina una objetividad sin subjetividad”, y aquel donde prima “una subjetividad en la cual lo externo está reducido y circunscripto a la palabra realidad o mundo exterior” (2008: 13).

En el primer caso, *la historia sin sujeto* erige lo impersonal de las determinaciones sociales como estructuras que no se debaten en la experiencia irreductible de nuestra vida personal. Y en el segundo, *el sujeto sin historia* postula lo individual como interioridad absoluta, solipsista y sin relatividades. Por un lado, nos ofrecen “un Marx sin sujeto, sin humanismo, sin lugar para la subjetividad” (2012a: 28). Y por el otro, nos dan un “Freud preocupado solo por el individuo, sin historia y sin masas rebeldes, lugar de un deseo abstracto que ninguna historia real engendra” (2012a: 28). El absoluto-relativo, al contrario, señala la convergencia entre historicidad personal y colectiva, donde las contradicciones sociales se debaten en nuestros propios conflictos íntimos.

Si lo personal es político es porque en lo personal se elabora lo impersonal; en lo íntimo se debate lo estructural. En su articulación entre Marx y Freud, el autor discute el

psicologismo y la reducción de lo subjetivo en lo estructural, al remarcar la *co-constitución* entre subjetividad y relaciones sociales, donde en la producción del aparato psíquico se entrelazan diversas temporalidades y dimensiones biológicas y simbólicas. La formación subjetiva es a su vez comprendida mediante las categorías de la guerra y la lucha de clases, como represión, violencia, resistencia, transacción y rebeldía. Si el poder nos hace “individuos adecuados a las formas dominantes” (2008: 14), es porque interesa poner de relieve las fuerzas de la inadecuación como fuente de contrapoderes.

Rozitchner intenta “pensar al sujeto como una fuerza de resistencia pronta a surgir, inagotable e insublimable, y sin la cual todo proceso histórico de transformación carecería de fundamento” (2008: 21). El argentino calibra la tensión entre estructura y agencia, entre capital y lucha de clases, debatiendo el carácter activo de lo subjetivo en los procesos de la cooperación social de los cuerpos. El problema de la eficacia del tránsito, entendido como pasaje de la impotencia individual a la potencia colectiva, encuentra entonces en este texto el *criterio de verificación más dramático*: la lucha de clases, es decir la guerra entre quienes dominan y quienes no queremos ser dominados.

La historia de los enfrentamientos, con sus mitos, memorias y derrotas, constituye lo inconsciente de la disputa política, por lo que es aquello que todo terror busca borrar. Porque esta memoria, lejos de ser un pasado sepultado y espectral, no es sino la huella indeleble de “las presencias y las ausencias reales en el campo de la vida” (1996: 122).

Estos temas se prolongan en *Perón: entre la sangre y el tiempo*, cuya primera edición es de 1984. El subtítulo del libro es justamente “Lo inconsciente y la política”. Así como el primer libro sobre Freud se pregunta por la formación de los militantes y la acción eficaz; el libro sobre Perón, escrito en el exilio, está destinado a pensar la derrota de las izquierdas revolucionarias, pero cuestionando toda consolación democrática. El libro tiene dos partes y un prólogo fechado en Caracas un 31 de diciembre de 1979. Rozitchner profundiza en su *materialismo de la subjetividad*, combinando a Maquiavelo, Spinoza, Clausewitz, Freud y Marx. Se pregunta por la constitución de la subjetividad despótica desde la infancia hasta la realidad adulta, a través de pensar el tránsito desde el enfrentamiento “imaginario, individual e infantil” en el Edipo como dispositivo de poder, hasta su verificación en la identificación sumisa con el Líder, donde la angustia elude el enfrentamiento “real, colectivo y adulto” de la lucha política.

Desde el peronismo hasta el terror dictatorial, Rozitchner cuestiona la separación entre *guerra y política* en las izquierdas revolucionarias, las cuales habrían sucumbido a una “guerra sin política” o una “política sin guerra”. Al impugnar la separación entre

dictadura y democracia, entre guerra y paz, señala el problema de que las fuerzas emancipatorias reproduzcan en la política las “categorías de la derecha” (violencia desde arriba, ofensiva, cuantitativa y extensiva), bloqueando la creación de *nuevas categorías y fuerzas de contraviolencia* (estrategia defensiva, cualitativa e intensiva). Si las “categorías de derecha” son aquellos modos de sentir, pensar y actuar que reproducen la adecuación a los límites del individualismo burgués como “modelos humano” coherente con la dominación; las “categorías de izquierda” podrían ser aquellas que habilitan formas de existencia a partir de la inadecuación sentida al mundo del capital. Allí donde las primeras procuran invisibilizar los conflictos y neutralizar los malestares, las segundas parten de la fuerza insumisa de nuestros síntomas con la intención de producir otra erótica del pensar, una contracoherencia del actuar y el sentir.

Por esos años, Rozitchner publica *Filosofía y emancipación*, en torno a Simón Rodríguez y el “triunfo de un fracaso ejemplar”. Aquí ubica la figura de Rodríguez como aquella capaz de antagonizar con la figura de Perón<sup>17</sup>. En ese contexto, el “modelo humano” de la servidumbre voluntaria al Líder (identificación inconsciente) es desplazado por la estrategia de la “compasión”, donde el “dolor del otro” es el “motor del propio deseo” (2012c: 47). La investigación y la transformación personal asumen aquí la forma de un “segundo nacimiento”, donde la acción es conmovida por el dolor y el deseo junto a los otros. El “segundo nacimiento” es una *ruptura personal y política*: una exploración del *valor cognitivo* de ciertas experiencias de conocimiento y praxis, donde la pedagogía política puede preparar una rebelión contra el deseo de obediencia.

Si el libro sobre Perón busca en las categorías de la guerra las causas subjetivas de la derrota, dada la sumisión inconsciente a la astucia y el cálculo de un Líder que es erigido como “jefe de los enemigos de su propia clase”, el libro sobre Rodríguez quiere prolongar la batalla por otros medios. La *identificación* como mecanismo de obediencia y subordinación en el modelo de Perón es sustituida por la *compasión* en la experiencia de Rodríguez. La identificación sentimental al Líder se basaría en una ligazón emocional con ciertas imágenes, representaciones o símbolos, los cuales funcionarían como vehículo de dominio y sumisión<sup>18</sup>. Al contrario, la compasión es entendida como *fuerza de desplazamiento*, donde las pasiones y deseos juntos a los otros permiten movilizar nuevas acciones y razones. De esta manera, la compasión permite una des-

---

<sup>17</sup> Cf. “Lo que saben los cuerpos. Acerca del Simón Rodríguez de León Rozitchner” de Eduardo Rinesi *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (2015).

<sup>18</sup> Para una discusión con las tesis rozitchnerianas en torno al liderazgo en la “sentimentalidad ideológica” peronista, ver *Crónica sentimental de la argentina peronista* (2014) de Omar Acha.

identificación, a través de la cual podemos devenir otros que nosotros mismos, al ponernos en juego en un tránsito tan personal como político. Por este motivo, la compasión según Rozitchner no se confunde con la caridad victimizante o la empatía moral, ya que ambas mantienen la distancia entre lo sentido, lo pensado y lo actuado.

De acuerdo al autor, el deseo de cambio surge de sentir el dolor de los otros como motivo de insatisfacción y politización compartidas. En efecto, la compasión nace de alojar al otro en la propia vida, buscando vencer los obstáculos de la transformación y el conocimiento en los enfrentamientos. En este sentido, la política y la pedagogía son comprendidas como prácticas capaces de poner en juego un *saber de los cuerpos*: la sabiduría del enfrentamiento al poder, cuya resistencia nace de sentir el sufrir de los otros como motor de la resistencia, fuente para crear nuevas fuerzas y categorías.

El problema de la eficacia política debe comprenderse entonces desde los extremos habitualmente separados: lo individual y lo colectivo, las razones, pasiones y acciones, la política y la guerra. Estos interrogantes sobre lo inconsciente y la política, donde la experiencia eficaz del tránsito se matiza entre el deseo y el malestar, el pensar y la acción, son profundizadas en libros como *La cosa y la cruz*, o los póstumos *Escritos psicoanalíticos* y *Materialismo ensoñado*. En el primer caso, Rozitchner ubica los nervios inconscientes de la construcción histórica de la subjetividad en la devaluación cristiana de las potencias sensibles del cuerpo, subordinadas a la abstracción descualificada del Dios patriarcal y cristiano. Su tesis es que *el cristianismo constituye la condición de posibilidad subjetiva del capitalismo*. En el caso del “materialismo ensoñado”, las cualidades arcaicas de los cuerpos resultan subsumidas al Lenguaje patriarcal, formal y abstracto, borrando las marcas afectivas del lazo primario y materno. Al desplazarse de la crítica tradicional de las ideologías hacia una *crítica de las mitologías*, Rozitchner labra un concepto de subjetividad donde el cuerpo es potencia de resistencia. En ese contexto, la articulación entre marxismo y psicoanálisis ingresa en un nuevo contorno de problemas filosóficos y políticos, donde la “mater”, lo “arcaico” y lo sensible configuran las preocupaciones teóricas del “último Rozitchner”.

### *C. El problema del tránsito: deseo, placer, malestar y acción*

“El normal es un hombre enfermo de realidad”, es una de las tesis más radicales de *Freud y los límites del individualismo burgués* (2013: 35). Rozitchner parte del síntoma como índice afectivo para leer la normalidad capitalista, ya que el sufrimiento es

comprendido como la verificación sensible de una verdad histórica, una ambivalencia vivida que devela la “falsa coherencia entre el sujeto y el sistema social” (2013: 91). Es decir, nuestro malestar es índice del campo social: un punto de partida para operar una crítica práctica de las “categorías ideológicas del pensamiento burgués” (2013: 381).

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

La teoría y la práctica, según Rozitchner, tienen como condición fundante una experiencia vivida: el sufrir propio y el de los otros como condición del pensamiento y la acción (2012c: 37). De hecho, para el autor “sentir el sufrimiento del otro como propio es el lugar germinal de todo sentimiento” (2012c: 62). Al asumir este sentimiento material y primero del ser sufriente, es posible actuar, desear y pensar junto con los otros, desde nuestras experiencias de sufrimiento politizado (2012c: 26). Pues el conocer y el actuar emergen de la “propia verdad vivida en la experiencia” (2012c: 67).

Partiendo de los síntomas, del “drama del deseo insatisfecho”, Rozitchner otorga saberes útiles para politizar los sufrimientos, buscando comprender y combatir en nosotros los límites de la vida capitalista propia del individualismo burgués. El deseo insatisfecho es “nuestro único índice de verdad”, dice el autor, puesto que permite una perspectiva para destituir el “acuerdo normal” del individuo “adaptado sin contradicción a la realidad oficial” (2013: 404). Ahora bien, en mi lectura el argentino no romantiza el sufrimiento o la inhibición del deseo dada su insatisfacción en la realidad, dado que el desafío de la praxis y el conocimiento requieren ejercer la experiencia del tránsito desde la angustia o impotencia hacia la acción, pasando por una elaboración de los malestares.

Nuestros síntomas se resisten a adecuarse a la vida del capital. Son expresión de aquello que en nosotros no cabe en el individualismo mercantil. Nuestros ataques pánico, angustias, impotencias o broncas encarnan aquello que no cuaja. Tenemos ansiedades, depresiones, bruxismos, frustraciones, duelos, porque no podemos, no queremos, no sabemos cómo encajar en una vida capitalista invivible. Por eso se trata de elaborar un tránsito en virtud del cual articular malestares distintos y desiguales. El

tránsito no alude a un “salto en el vacío” (1996: 76), una acumulación cuantitativa de datos o anécdotas, ni a una “conversión religiosa” (1996: 78). No se trata del martirio individual o de la indiferencia con lo colectivo subordinado a lo personal. Rozitchner habla de una ardua tarea cualitativa para transicionar hacia otras fuerzas, vidas y categorías, ubicando la disputa por nuestras subjetividades en la lucha de clases.

En función de reenviar la “lógica subjetiva a la lógica objetiva del proceso histórico”, Rozitchner desplaza a la llamada “enfermedad mental” de su restricción en los “estrechos límites de un destino fuera de lo social”, y de este modo, busca incluirla como “índice de la normalidad” (2013: 348). El malestar es la norma en el marco de un capitalismo entendido como sistema productor de enfermedades; los malestares se distribuyen por todas partes de manera difusa y desigual. El sufrimiento individual tiene su historicidad en el campo del malestar social, pues nuestras pasiones están atravesadas por estructuras y relaciones sociales. Si “Freud extiende la psicopatología de lo individual a lo colectivo” (2013: 626), es porque toda epistemología (modos del conocer) tiene su reverso en una psicopatología (modo del padecer), como dimensiones cognitivas y afectivas de la política (modos del actuar). Por ende, cuando el sufrimiento es índice de un debate asumido hasta el límite en cada sujeto, su politización consiste en resignificar nuestros síntomas, inadecuaciones y experiencias vividas para afrontar el “falso planteo” de la cultura capitalista entre “adaptación” o “locura” (2013: 349).

El impacto psíquico del capital se nos revela en las condiciones históricas de una “normalidad sufriente”, sostenida en la producción desigual de muerte, enfermedad y malestar (2013: 340). La explotación de la cooperación social de las mentes y cuerpos se ha convertido en el medio psicopolítico privilegiado para capturar las habilidades cognitivas, afectivas o lingüísticas del trabajo vivo. Si para el capital estar sano es ser productivo y funcional, hay sujetos que no saben, no pueden o no quieren encajar en sus imperativos de bienestar, productividad y obediencia. Porque nadie puede adaptarse sin síntomas a una vida capitalista cada vez más invivible, los malestares se presentan por lo tanto como una *inadecuación vivida*, que abre una posible investigación y resistencia.

Dado el núcleo de verdad que somos en cada caso, las experiencias individuales y colectivas pueden ser asumidas como premisa de la filosofía y la política, en tanto que condición del conocimiento crítico y la transformación histórica, pues “pensar implica habilitar la sensibilidad más profunda del propio cuerpo” (2012c: 88). El afecto vivido es una premisa material para la generación de nuevas razones, pasiones y acciones. Para ser eficaces en las luchas, el conocimiento y la política deben reapropiarse de las fuerzas



del malestar, en la medida en que la tarea es deshacer una distancia abierta en cada uno como la sujeción capitalista más profunda, buscando conmover aquello que “se resiste en nosotros para ir más allá de los propios límites” (2013: 23). La filosofía y la política se miden con unos límites que es necesario remover, movilizandolos las fuerzas del deseo en el complejo pasaje hacia la acción. La angustia y la impotencia de la culpa o la autoagresión pueden asumir nuestro índice para construir otros saberes y contrapoderes.

El capitalismo como relación social productora de subjetividades se encarga de “uniformizar no solo el pensamiento sino también la interioridad afectiva e imaginaria” (2003: 293). Esta colonización de la “interioridad” caracteriza al *psicopoder capitalista*, que despolitiza, psicologiza o anestesia el malestar por medio de técnicas narcóticas, psiquiátricas o psicológicas. En cambio, los malestares deben ser comprendidos como problemas colectivos a partir de categorías políticas que nos atraviesan, antes que como dificultades neuroquímicas, familiares o conductuales. Si bien el sufrimiento es vivido de modo diferencial y desigual, precisa ser desprivatizado y despsicologizado. Por ende, la elaboración de los límites subjetivos reclama un “tránsito”, un arduo trabajo sobre la propia vida, que Rozitchner va denominando “combate contra nosotros mismos”, “estrategias de la subjetividad”, “transformación del sujeto”, entre otras claves.

Para Rozitchner, el capitalismo es un “sistema productor de sufrimiento” (2013: 65). Se trata de un modo de producción de mercancías y subjetividades donde “enfermamos de normalidad”. De este modo, “el enemigo utiliza la misma fuerza que su agresión suscita”, y por tanto, “cuanto más agresividad el represor despierta tanto más el dominado se somete” (2013: 264). El dominio consiste en separar nuestras pasiones y afectos de sus razones estructurales, reconduciendo la violencia social contra los propios sujetos. En mi lectura, uno de los obstáculos de la investigación y la politización del sufrimiento es que el mismo capital explota las emociones y pone a trabajar nuestros deseos y fantasías, convirtiendo los malestares en objetos mercantiles de diagnóstico, consumo y productividad. En contraposición, al desprivatizar el malestar como desafío colectivo, es posible *aterrizar* las abstracciones del capital en las vidas concretas, pues la “economía capitalista es la religión de la Religión, lo absoluto está siempre afuera de uno, inalcanzable, aunque lo hayan situado ahora en la tierra financiera” (2003: 301).

Nuestros afectos llevan la marca de los conflictos y contradicciones sociales, dado que “la lógica ambivalente del enfrentamiento”, dice el autor, “se sigue debatiendo en la subjetividad” (2003: 306). Es por ello que el malestar es indicador de problemas reales: no expresa desequilibrios químicos o desarreglos psíquicos, sino modos de existencia de

las relaciones sociales. Manifiestan un “acuerdo o desacuerdo vivido con la verdad del mundo histórico” (2012c: 45). Ahora bien, el capital convierte determinadas pasiones en diagnósticos, síndromes o trastornos que desactivan y patologizan el malestar social. Pero detrás de los malestares operan problemas estructurales, ya que en ellos se debate la “significación histórica que adquiere lo psíquico en el proceso social” (2013: 384).

Al entender el capitalismo como “sistema productor de enfermedad”, Rozitchner hace de los síntomas, de nuestra inadecuación o sobreadecuación con la normalidad mercantil, una fuerza ambigua desde la que procesar una posible *contracoherencia*. Al contrario de la “coherencia del sujeto capitalista”, consistente en escamotear las propias contradicciones, la *contracoherencia* puede emerger de habitar las contradicciones. Se trata de crear una *contrasubjetividad* en virtud de enfrentar al capital y a nosotros mismos en tanto subjetividad capitalista, dados los límites del individualismo mercantil.

Para las teorías emancipatorias tradicionales, según Rozitchner “bastaba con la toma de conciencia, es decir pensar o tener ideas sobre las contradicciones económicas y políticas del sistema para pasar al acto” (2003: 294). Esta razón abstrae los cuerpos: cuando lo político, lo filosófico o lo terapéutico no se prolongan en una investigación y politización de la cooperación de los cuerpos, se nos condena a los “límites de este optimismo ilusorio” y al “fracaso los planteos políticos revolucionarios” (2003: 294).

Rozitchner disuelve las distancias ideológicas entre razones, acciones y afectos, mostrando que las pasiones no son elementos inertes en la historia, sino tramas íntimas de la política, materiales sensibles del conocimiento y la transformación. “El cuerpo es el lugar donde se anudan las relaciones sociales” (2012c: 55). En mi lectura, la ambivalencia del malestar puede ser una potencia de interrogación crítica e intervención política, ya que la tarea de amplificar sus fuerzas en el plano colectivo supone redirigir el sufrimiento vivido hacia las causas objetivas del sistema productor de enfermedades.

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

Cuando la división del sujeto se vive como impotencia, culpa o autodestrucción, se trata de politizar el sufrimiento traduciendo sus fuerzas frágiles en estrategias colectivas. Porque el “sentimiento de culpabilidad es un método cultural de dominio”, afirma Rozitchner, en la medida en que la culpa aparece como un “mero hecho individual”, borrando de su comprensión “el sentido histórico que lo determina” (2013: 265)

“La enfermedad del sujeto individual” debe resignificarse en su inscripción histórica: el “campo de la contradicción del sistema”, donde la necesidad de romper los límites individuales del malestar pueda restituir su “razón” y su “fuerza”, sus “energías” (2013: 355). Esta escisión del sufrimiento y lo histórico, el desacople entre lo que sentimos, pensamos y hacemos, es vivida en lo más personal de los malestares. Los dispositivos terapéuticos, la religión o los narcóticos operan como técnicas de *compensación* que buscan hacer soportables y neutralizar los malestares. Cuando la “sujeción afectiva aparece condicionando el ejercicio del poder” (2013: 265), esas técnicas convierten las vivencias en temas médicos, patologías clínicas o trastornos psicológicos. Y así ofrecen diagnósticos que deben ser tratados con medicamentos o terapias, cuyos ideales de bienestar o cura tienden a despolitizar los dolores y placeres.

“Todo sentimiento es la repercusión afectiva de un enlace entre el hombre y el mundo” (2013: 266). Borrando el índice de verdad del sufrimiento, los dispositivos terapéuticos del sistema capitalista abordan los malestares subjetivos como si se tratase de asuntos privados, familiares o biológicos. Para Rozitchner, el psicoanálisis restringido a la “cura individual” no enfrenta el “sistema productor de enfermedad” (2013: 357), inhibiendo la satisfacción del deseo en el conocimiento y la acción social.

En cambio, Rozitchner entiende que la “cura social” requiere suscitar las fuerzas y categorías del contrapoder, capaces de movilizar una agresión dirigida hacia las estructuras (2013: 358). La impotencia privatizada puede ser elaborada como agresión y enemistad politizada. Con esto, el autor desafía las distinciones ideológicas entre lo “privado” y lo “público”, enfatizando que los afectos están atravesados por dinámicas de poder y condiciones desiguales de existencia. De esta manera, cuestiona las nociones psicologicistas de la identidad y la centralidad del “yo” propia del individualismo mercantil. Al convertir las vivencias personales en problemas políticos, entendemos que solo la acción colectiva podrá enfrentar las causas estructurales de los padecimientos.

Una sociedad “normal” para Rozitchner es una sociedad “congelada en instituciones de dominio” (2013: 555). Por esto, en el sufrimiento se constata aquello que hace síntoma con los imperativos capitalistas, es decir con las categorías

ideológicas del individualismo mercantil, como “forma cultural contradictoria” que nos gobierna de espaldas a nuestra voluntad consciente. La competencia, los mandatos de éxito o autoestima, la obligación de bienestar y felicidad, por ejemplo, se dejan entender como imperativos superyoicos del individualismo. Pero los límites de la subjetividad capitalista no deben ser examinados como “absolutos e inamovibles”, sino como cambiantes y negociables. Hablamos de *límites* que se encarnan en nuestros síntomas, sueños y “enfermedades”, como inadecuaciones o anomalías para los sujetos llamados “normales”, esto es, los adaptados a lo convencional. Por esto, las crisis subjetivas, en tanto *situaciones límites*, son un síntoma ambivalente: se ubican en el límite y más allá del límite, entre la *inadecuación* y la *sobrede adecuación* en una “normalidad enferma”.

Si los síntomas constituyen una solución de compromiso inconsciente entre la inadecuación y la sobrede adecuación, entre la insumisión y la sujeción, a Rozitchner le interesa afirmarse en la ambivalencia del “fracaso ejemplar”: la experiencia de nuestra incoherencia vivida con la realidad capitalista. El sufrimiento es un síntoma social ambiguo, puede ser un temblor devastador, pero también una apertura sensible y cognitiva. En cambio, la racionalidad oficial organiza el cuerpo bajo el imperio de la forma social, condicionando el padecimiento como “coherente con el orden objetivo de la normalidad convencional” (2013: 253). Pero la fractura del sujeto, la distancia dentro y contra de sí, es experimentada como incoherencia, como contradicción en el cuerpo. De hecho, el índice de verdad que somos no remite a la coherencia entre los afectos y las estructuras, sino a sus posibles desfasajes o malestares. La potencia del pensamiento resurge al escuchar esos desvíos, aliarse con la materia resistente de nuestros síntomas

Mi hipótesis entonces es que los límites del individualismo burgués no remiten a los obstáculos de clase de Freud o al origen social de sus pacientes, sino a *nuestros propios límites*. Se trata de los límites inconscientes de la vida capitalista, los cuales forman los obstáculos imaginarios y reales del sentir, pensar y actuar. Ahora bien, solo activando este saber inconsciente del cuerpo, esta angustia del propio desconocimiento, podemos detectar qué “determinismo combatir”, enfrentando los límites que inhiben “pese a todo el proyecto de transformación radical sin radicalidad” (2013: 26).

Nuestro sufrimiento, nuestra impotencia y nuestra angustia es a la vez *síntoma y límite* del individualismo mercantil, dado que es el mismo capitalismo el que explota nuestra subjetividad hasta el *límite psíquico del cuerpo*. Esta explotación no puede sino manifestarse en múltiples malestares (depresión, cansancio, insomnio, ansiedad, etc.), que Rozitchner problematiza con la noción de “síntomas”. Ante esto, el drama del deseo

insatisfecho, vivido como angustia o inhibición, puede prolongarse en la acción en la realidad, si el malestar no deviene destrucción del sujeto o carencia individual, sino una fuerza ambivalente y resistente. La potencia se convierte en impotencia personal cuando no podemos articular las fuerzas de nuestros cuerpos individuales en la construcción de un contrapoder colectivo. El costo que pagamos por soportar la realidad convencional se expresa en nuestras impotencias, en una angustia que revela la verdad política de nuestra “incoherencia vivida” con el sistema. En Rozitchner, la inadecuación sentida nos revela la falsedad de la “coherencia normal” con la realidad convencional.

Los síntomas constituyen el fundante sensible de mi investigación, dado que la “irrupción del síntoma introduce la discontinuidad”, dice Rozitchner, en “el continuo cotidiano de la normalidad” (2013: 389). Al ser despatologizados, los síntomas pueden leerse como una “solución de compromiso” entre continuidades y discontinuidades, entre lo sobreadecuado y lo inadecuado, entre el deseo y la norma. Hay una ambivalente en los síntomas, dado que allí se procesan fuerzas de insumisión y de sujeción. Es por este motivo que en la exploración de nuestros propios límites y síntomas, podemos redescubrir nuestras energías y categorías. La acción y el conocimiento pueden surgir de la experiencia sufriente, de aquello que no funciona, que no encaja en la normalidad.

Pero la *coherencia* con el sistema es propia de una experiencia adaptada a la normalidad, la cual desconoce las estructuras que producen el malestar. De este modo, en la coherencia con el capital nos negamos a nosotros mismos como el lugar en el cual es posible elaborar un tránsito hacia una *contracoherencia* de nuevo tipo. Al contrario, en nuestra incoherencia vivida, en nuestra inadecuación, pueden germinar ciertos saberes ambivalentes para el pensamiento y la política. El objetivo de la politización del sufrimiento no es por ende arreglar lo que no funciona, sino transformar lo establecido.

De acuerdo a mi lectura del argentino, lo sintomático refiere a todas aquellos afectos ambiguos que en nosotros se resisten a adaptarse a los ideales o mandatos capitalistas. Se trata de una inadecuación por no poder, no saber o no querer adecuarse a un determinado imperativo, o sobreadecuarse al mismo. Por eso, el malestar puede ser un punto de partida contra la normalidad, ya que condensa esos debates en cada cuerpo.

El síntoma es un punto de vista para examinar nuestros modos de vida y relaciones sociales. Al introducir la lucha de clases en cada subjetividad, Rozitchner procura despsicologizar y desprivatizar los afectos, en virtud de historizar las pasiones, acciones y razones que circulan en torno al malestar en la cultura capitalista. “La estructura contradictoria de la individual debe ser comprendida en función de la estructura

contradictoria de lo social” (2013: 381). Así, el tránsito apunta a la construcción de una nueva subjetividad a partir de la que suscitar, “desde el interior de nuestra propia e irreductible experiencia” (2012a: 23), el sentido de nuestras fuerzas y categorías. En consecuencia, al poner el malestar como índice de verdad histórica, el pensamiento y la política en Rozitchner nos permiten extraer de los afectos las premisas de todo tránsito individual y colectivo, elaborados en la cooperación de los cuerpos del trabajo vivo.

El tránsito subjetivo eficaz se dirime en el corazón de la lucha de clases: el pasaje desde el deseo insatisfecho hacia la acción eficaz debe enfrentar los obstáculos reales, puesto que “la transformación subjetiva implica la necesaria ratificación objetiva, en los otros, de mi verdad” (2013: 200). Estos temas, finalmente, nos remontan a un texto inicial de Rozitchner: *Ser judío*, donde la “Internacional de los humillados” tenía como objetivo transformar nuestros padecimientos en índices de verdad histórica en virtud de canalizarlos en conocimientos críticos y acciones colectivas en el enfrentamiento social.

## 2. Estado de la cuestión

León Rozitchner fue uno de los filósofos argentinos más audaces del siglo XX. Nació en Chivilcoy en 1924 y falleció en 2011, dejando una obra fundamental para el pensamiento emancipatorio. Junto a destacados intelectuales como los hermanos Ismael y David Viñas, Oscar Masotta, Carlos Correas y Juan José Sebreli, entre otros, integró la revista *Contorno* entre los años 1953 y 1959. Esa publicación nucleaba una generación de escritores que buscaba realizar una crítica radical sobre las condiciones sociales de la cultura, el ensayo, la literatura y la política nacional. Se trataba de producir una *renovación generacional* en la intervención intelectual en la cultura argentina de izquierdas, ubicándolos en una naciente “nueva izquierda” (Terán, 2013).

En esos años Rozitchner se debate entre la ambigüedad de no ser peronista ni antiperonista, buscando crear un lenguaje propio para pensar los desafíos intelectuales de la cultura y la política. En la escena *contornista*, fue central la recepción del legado sartreano del “intelectual comprometido”, formulado en *¿Qué es la literatura?* (Savignano, 2014), dando lugar a una inteligencia generacional cuya radicalidad les valió la denominación de “parricidas” y “denuncialistas” (Avaro & Capdevila, 2004).

El pensamiento rozitchneriano fue objeto de una relativa cantidad de debates en los últimos años, provenientes de las ciencias sociales, el psicoanálisis, la historia de las ideas o la filosofía, entre otras disciplinas. Horacio Gonzalez ha escrito que la recepción

de la filosofía de Rozitchner está caracterizada por una “fenomenología del ninguneo” (2014). El seminario de Gonzalez en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 2018 se tituló, justamente, “León Rozitchner: una filosofía sin herencia”. A principios de los ochenta, según cuenta Rozitchner en su texto “Oscar Masotta o el origen de un mito sin historia” (2015), se realizó un congreso en conmemoración de los cuarenta años del fallecimiento de Freud en el Instituto Goethe y la Asociación Científica Argentino-Alemana. La participación de Rozitchner estuvo en duda hasta último momento y su texto no fue incluido en la compilación de las ponencias del Congreso. En esa intervención habló sobre el papel de la historia y las “masas revolucionarias” en el psicoanálisis, polemizando con la construcción de la hegemonía lacaniana. En los noventa, Rozitchner es rechazado por la comisión evaluadora del CONICET, como motivo de la investigación de *La cosa y la cruz*. Tanto Ricardo Piglia, Emilio De Ipola, Eduardo Grüner y González, hacen referencia a este “ninguneo” de la filosofía rozitchneriana, reconociendo aspectos de su pensamiento.

Desde 2012 la *Obra Completa* de Rozitchner está proceso de edición por la Biblioteca Nacional. En 2015 salió a la luz el volumen *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, en el cual se compilan las ponencias de las “Jornadas León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria”, llevadas a cabo en 2014 en la Biblioteca Nacional. Este volumen propició el primero libro de estudios especializados y ensayos que abordan el *corpus* del autor argentino. En 2017 y 2018, las revistas *Escrituras Américas*, *El Ojo Mocho* y *Pensamiento Latinoamericano* dedicaron un dossier sobre su pensamiento. En el 2018, Cristián Sucksdorf compiló el libro *Combatir para comprender*, donde figuran las cuatro polémicas de Rozitchner en torno al cristianismo, el peronismo, Malvinas y el “No mataras”. En el primer caso, discute con Conrado Eggers Lan; en el segundo, con John William Cooke; en el tercero, con el Grupo de Discusión Socialista en el cual participan autores como Portantiero o Arico; y por último, con Oscar Del Barco. Ese libro evidencia el carácter polemista de Rozitchner.

La actualidad del pensamiento rozitchneriano se manifiesta en una serie de publicaciones recientes. Silvia Schwarzböck publicó *Los espantos. Estética y postdictadura* en el año 2016. La autora recupera conceptos de Rozitchner para pensar la subjetivación del terror postdictatorial, ubicándolo como una de las figuras centrales en el campo cultural de las llamadas “vidas de izquierda”. En *La revuelta del sentido* (2019), Maximiliano Crespi destaca las lecturas de Rozitchner en el mundo de la teoría literaria, la estética y la narrativa. Oscar Ariel Cabezas en *Postsoberanía. Literatura,*

*política y trabajo* (2018), dedica un capítulo a su filosofía, centrándose en los conceptos de amor y soberanía. En *Otro Logos* (2017), Elsa Drucaroff rescata al “último Rozitchner” en función de pensar una teoría sensible de la lengua, irreductible al signo lingüístico. *La ofensiva sensible* (2019) de Diego Sztulwark restituye la relevancia del filósofo al interior de una reflexión crítica sobre neoliberalismo, populismo, plebeyismo y sensibilidades. En *La fuerza de los débiles* (2021), el filósofo español Amador Fernández-Savater emplea conceptos rozitchnerianos a los efectos de reimaginar las categorías de eficacia política, afectividad, guerra y democracia. Roque Farrán publicó *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* (2021), en el cual redefine en clave foucaultiana algunas preguntas de “La izquierda sin sujeto”. Omar Acha en *Encrucijadas de marxismo y psicoanálisis* considera la importancia de Rozitchner para la actualidad del diálogo entre la teoría crítica marxista del sujeto y los estudios críticos en psicoanálisis.

Desde su experiencia en *Contorno*, León Rozitchner se dedica a pensar sobre los problemas de la subjetividad, el sujeto y el cuerpo. Emplea las coyunturas políticas como motivos de grandes problemas del pensamiento, dado que no parte de ideas abstractas o conceptos independientes de la experiencia, sino de los interrogantes de la situación nacional, la coyuntura o la lucha de clases. Así pues, su trayectoria filosófica podría dividirse en tres periodos, con sus continuidades y discontinuidades: a) los años fenomenológicos (1954-1964), b) los años freudianos o “freudomarxistas” (1964-1985) y c) los años de la *mater* y las mitologías (1990-2011). En cierto sentido, opera un desplazamiento desde la conciencia a lo inconsciente (del primer al segundo período), y desde lo inconsciente a las experiencias de la infancia arcaica (del segundo al tercero).

En 1948, Rozitchner abandona la carrera de Filosofía que había iniciado en la Universidad de Buenos Aires, viajando hacia Francia donde cursa estudios de humanidades en La Sorbona. Luego de licenciarse, regresa a la Argentina a mediados de los años cincuenta. En contacto con los hermanos Ismael y David Viñas, se incorpora al comité de dirección de la revista *Contorno*. Desde sus escritos “contornistas” hasta la publicación de sus últimos textos, dedicados a pensar el post 2001 y los años kirchneristas, la filosofía rozitchneriana está inserta en la complejidad de las coyunturas históricas. Por ejemplo, en *Contorno* publicó “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”, donde reflexiona sobre la subjetividad obrera de las luchas populares en los tiempos peronistas; y “Un paso adelante, dos atrás”, en torno al frondizismo. En *El terror y la gracia* (2003) se compilan varios de sus artículos sobre coyuntura y subjetividad, centrándose en las comunicaciones subterráneas entre la (pos) dictadura y



los noventa. “Dos modelos de pareja política” es uno de sus últimos textos, donde examina el movimiento nacional de derechos humanos hasta los años kirchneristas.

Entre la década del cincuenta y sesenta compone una temprana teoría de la subjetividad, nucleada por un lado en una relectura del concepto de alienación, trabajo y ser genérico formulado por el denominado “joven Marx” en los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844; y por otro lado, en una relectura de categorías elementales de la tradición fenomenológica francesa. Aquella concepción rozitchneriana se presenta como una problematización histórico-materialista sobre la teoría comunitaria de los valores y las estructuras subjetivas en Max Scheler. Las obras más significativas de esa época son *La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx* (1959) y *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler* (1962). En este periodo, a grandes rasgos, las matrices afectivas de las experiencias se presentan como el punto de partida de una filosofía materialista, deudora de la noción de “conciencia encarnada” en Merleau-Ponty.

Rozitchner destaca la importancia de la afectividad histórica en el análisis crítico de la historicidad de las relaciones sociales capitalistas, en las cuales se producen tanto mercancías como subjetividades. “La historicidad objetiva de los procesos productivos es incomprensible si no incluimos en ellos la historicidad del sujeto que, desde la infancia, también es producido por la producción social” (2013: 28). El problema es dar cuenta del acceso personal a la historia colectiva, verificando en cada individuo la elaboración de un tránsito subjetivo donde convergen diversas temporalidades históricas. Este materialismo de los cuerpos permite descubrir al otro como otro concreto, como alteridad contingente, como otro de la cooperación y de las pasiones (capacidad de afectar y de ser afectados). Al contrario del Otro simbólico, dialéctico o sagrado, el otro en el materialismo rozitchneriano es aquel cuerpo que es necesario incluir en la propia vida para amplificar nuestras acciones, saberes y pasiones. Se trata de un materialismo de los problemas situados y las resistencias colectivas, donde el cuerpo, los otros y el territorio nacional actúan de coordenadas materiales del pensar.

En su recepción de la fenomenología francesa, el trabajo rozitchneriano comienza con una discusión con Scheler. Recupera el concepto de “conciencia encarnada” con el cual Merleau-Ponty intenta superar la infértil oposición entre fenomenología empírica y fenomenología trascendental. En ese marco formula la noción de *sujeto absoluto-relativo* que acompaña toda su obra. En 1960, aprueba su tesis doctoral dedicada a Max Scheler, en La Sorbona bajo la dirección de Jean Wahl.

En 1962, la editorial de la Universidad de Buenos Aires publica la tesis bajo la forma de libro. Lo absoluto de nuestra singularidad es la vivencia de lo que cada uno tiene de íntimo, la experiencia de que hay un fragmento del mundo, una porción de la materia, que existe y es uno mismo. Una vivencia irreductible a los otros. Rozitchner se refiere al absoluto del cuerpo vivido. No es un ente abstracto, religioso o metafísico, sino el cuerpo propio experimentado como el lugar de la elaboración del sentido. Este cuerpo que cada uno es y siente ser no se encuentra cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo. Los otros constituyen desde el vamos la materia sintiente del cuerpo en un campo histórico concreto. El cuerpo se hace con otros, también absolutos, sobre el fondo de la relatividad del mundo histórico. El cuerpo es el fundamento del territorio sensible, por el cual nos prolongamos en los otros, la tierra y la naturaleza. Al mismo tiempo, la totalidad histórica se encuentra presente en lo absoluto-relativo que somos:

El hombre se nos apareció como un absoluto-relativo, y esto quiere decir que el sentimiento más íntimo de ser, el más grande misterio –no solamente que haya hombres, sino por lo contrario que haya uno de ellos que sea yo mismo– ese sentimiento al que se une una evidencia invencible no puede hacer retroceder, sin embargo, la relatividad de este ser que ha sido conformado en sus más íntimos sentimientos por la sociedad en la cual su ser se construyó como ser humano. Esta dialéctica de lo absoluto y lo relativo no fue mostrada por Scheler como un trabajo histórico de creación, y esta negación nos niega también la posibilidad de modificar este absoluto desgarrado que somos a partir de nuestra única posibilidad humana: lo relativo (1962: 358-359).

Entre 1961 y 1962 Rozitchner viaja a Cuba para trabajar como profesor en la Universidad de La Habana, donde escribe *Moral burguesa y Revolución*, publicado en 1963. Desde lo absoluto y lo relativo, este libro habilita una teoría de los grupos en el marco de una política revolucionaria de masas. Discutiendo la afirmación sartreana de que la verdad del grupo estaría en el traidor (2011), entiende que la verdad del grupo está en el asesino. En este texto, la filosofía deviene una ética de las revoluciones, una política de los afectos en el terreno de las luchas. En 1964 sale a la luz el texto de intervención “La izquierda sin sujeto”, discutiendo los liderazgos de Fidel Castro y Juan Perón en el marco de los debates marxistas de aquellos años. Este texto podría definirse como una *crítica de la razón militante*, es decir una práctica implicada en el desafío de abrir una nueva racionalidad sensible emancipatoria en la cultura argentina de izquierda.

Oscar Masotta escribe el prólogo a la primera edición de *Moral burguesa y Revolución*, destacando que se trata de un libro escrito desde el punto de vista de los

procesos de lucha y organización de la revolución cubana. El texto se centra en los imaginarios y discursos de los prisioneros del conocido hecho histórico de la invasión estadounidense a Playa Girón. Según Masotta, Rozitchner trata 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”. Porque “quién dice filosofía ajena al marxismo dice, en nuestro país, filosofía universitaria” (2012b: 22). El pensamiento es comprensión y combate: la filosofía como lucha de clases en la teoría recorre este volumen, donde el materialismo es comprendido como una filosofía práctica basada en una ética revolucionaria, al antagonizar contra la “moral burguesa y oficial”.

Si el pensamiento convencional se presenta como una filosofía sin cuerpo, sin historia y sin guerra, Rozitchner elabora una filosofía materialista a partir de los problemas subjetivos y éticos involucrados en la política revolucionaria. Por estas razones es que Masotta escribe lo siguiente: “si la filosofía es la filosofía sin clases sociales, sin mal y sin revoluciones nadie será menos filósofo que Rozitchner” (2012b: 22). Rozitchner, en este sentido, es filósofo en la medida en que la condición de su filosofía es la política, las luchas concretas, el drama histórico, los cuerpos sufrientes. Y por este motivo, Masotta añade que “si la filosofía no es más que un intento de mantener palpitante la exigencia humana de racionalidad y de universalidad al contacto vivo con el mal y las tragedias de la historia, podremos llamar filósofo, contra su propio gusto, a Rozitchner” (2012b: 22). Masotta finaliza su prólogo con estas palabras:

Pero entonces, usted, que filosofa, que conoce de algún modo aquello por lo que se pregunta, ¿cómo se las arregla para silenciar con su pregunta la presencia dramática de las guerras, de la muerte, de la revolución? (...) La significación de una mala filosofía, esa que se niega a poner a prueba la reflexión al contacto con el hecho de la muerte concreta, la muerte histórica, política (2012b: 22).

Por su parte, “La izquierda sin sujeto” constituye una suerte de programa teórico y político de Rozitchner. Fue publicado en la revista *Pensamiento crítico* de La Habana y luego en *La rosa blindada*. Rozitchner discute con John William Cooke, el principal referente del peronismo revolucionario. La reconstrucción de esa polémica se puede leer en el epílogo que Alejandro Horowicz preparó para el libro *Combatir para comprender* (2018). Un tiempo antes de la “izquierda sin sujeto”, Guevara publica “El socialismo y el hombre en Cuba”, donde sostiene que cada uno de nosotros porta un “invisible cordón umbilical” que lo liga a la sociedad capitalista: la ley del valor. La forma social

del valor opera como el principal dispositivo de subjetivación en el capitalismo. Modela la forma humana del sujeto que participa de la realidad convencional de la sociedad capitalista. La praxis revolucionaria, la creación del “hombre nuevo”, es pensada por Guevara como una ruptura con el cordón del valor. Este texto evidencia una inquietud compartida con Rozitchner: la disputa en torno a la forma humana exigida para el cambio social. El socialismo, afirma Guevara, no debe centrarse únicamente en las transformaciones objetivas o institucionales, sino que debe construir una “nueva humanidad”. Las revoluciones son procesos orientados a subvertir las relaciones sociales, creando asimismo nuevas subjetividades que destituyan las vidas capitalistas.

En la misma época, pero al calor del conflicto árabe-israelí, Rozitchner escribe *Ser judío* en 1967. Este texto vehiculiza una concepción del territorio como absoluto y relativo, a partir de lo que Rozitchner extrae una filosofía materialista de la nación, cuya perspectiva internacionalista tiene arraigo concreto en los cuerpos y las coyunturas territoriales. El materialismo de Rozitchner puede ser entendido como un materialismo sensible, un materialismo de los problemas situados y las resistencias vividas a nivel individual y colectivo. Este enlace entre cuerpo, territorio y sentido se opone a la abstracción de la ley del valor y de la moral. La naturaleza como “cuerpo inorgánico de la subjetividad” (Marx) admite determinaciones políticas en las cuales se prolongan las potencias y saberes de la cooperación social, ya que las potencias de los cuerpos se amplifican desde las relaciones sociales a la naturaleza y el territorio nacional. El fenómeno de la cooperación hunde sus raíces en los cuerpos y su continuo metabolismo con la naturaleza, entendida esta última como “cuerpo objetivo de la subjetividad” (2013: 441). El sentido concreto se constituye en la propia corporeidad, despojada en una sociedad donde reina la propiedad privada y la división del trabajo. El territorio no opera como mero soporte de inscripción de lo simbólico y lo discursivo, sino como materia prima de conflictos, ideas y luchas, como afección primera de nuestros cuerpos.

Hacia medios de los sesenta se produce un relativo viraje en el trabajo rozitchneriano. Entre 1964 y 1970, el argentino amplía sus primeras claves fenomenológicas a partir de una apropiación crítica del psicoanálisis freudiano. Frente a la “interpretación burguesa y limitante” del psicoanálisis convencional y estructural, Rozitchner nos propone un “Freud revolucionario” (2013: 643). Las publicaciones que van desde 1964, en el seminario sobre Marx y Freud, hasta 1985, en el libro sobre Perón, conforman el “freudomarxismo” de Rozitchner. Este es el período específico que pretendo actualizar de manera sistemática. La intuición del argentino es que la

conciencia fenomenológica no tiene conciencia del fundamento inconsciente que la regula y sobre el cual se funda. El cuerpo es materia de una conciencia afectada de inconsciente, pero la articulación entre marxismo y fenomenología no devela el tránsito donde se conforma “lo inconsciente producido por el sistema cultural” (2013: 643).

Desde comienzos de los años sesenta hasta los setenta, Rozitchner organiza numerosos grupos de estudio en Buenos Aires. Fue uno de los introductores del pensamiento freudiano en la Argentina, destacándose en 1972 con la publicación de *Freud y los límites del individualismo burgués*. Allí presenta una interpretación política del freudismo, contraria a la paulatina instalación de una hegemonía lacaniana. Su esfuerzo radica en que “la conciencia individual” encuentre “lo inconsciente del sistema de producción” (2013: 640). El poder colectivo de la cooperación del trabajo vivo se revela aquí como el saber no sabido del cuerpo, siendo asimismo los cuerpos la sede concreta de lo inconsciente. Rozitchner va construyendo su teoría de la subjetividad desde un materialismo que articula la fenomenología francesa, el psicoanálisis y el marxismo, discutiendo la reducción del materialismo marxista de la subjetividad bajo la dialéctica de la totalidad y la estructura. A su vez, reniega de la reducción de los cuerpos por debajo de los patrones abstractos de lo teológico-político del cristianismo patriarcal. Todo esto desemboca en una filosofía materialista anclada en la noción de cuerpo, donde se concibe al sujeto como fibra última de la resistencia. El individualismo capitalista es impugnado entonces desde la materialidad del cuerpo y de la cooperación social, contestando el narcisismo propio de la forma sujeto mercantil y fetichista.

En su lectura de Freud, Rozitchner se basa, por un lado, en una relectura de los escritos de metapsicología, principalmente, “Lo inconsciente” (1915), “La represión” (1915), “El yo y el ello” (1923) y “La negación” (1925). Y por otro lado, se centra en una reescritura de los denominados textos sociales de Freud, esto es: *Tótem y tabú* (1913), *El malestar en la cultura* (1930), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). El resultado más significativo de esta inserción marxista en el “campo freudiano” es el libro *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972). En los 80, Rozitchner profundiza sus investigaciones, articulando Freud, Marx y Clausewitz, en escritos cruciales como *Freud y el problema del poder* (1982), y *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política* (1985).

Mariano Plotkin, en *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina* (1910-1983), ubica a Rozitchner en las discusiones críticas de la psicología concreta de Politzer, registrando diversas alternativas críticas al

pensamiento lacaniano. En el año 2011 Sucksdorf escribe *Del temor a ser tocado*, donde realiza una lectura de los fenómenos de masas conjugando Canetti y Rozitchner. Bruno Bosteels en su libro *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror* (2016), sitúa a Rozitchner como una de los máximos exponentes de la articulación entre marxismo y psicoanálisis en Latinoamérica. *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social* de Omar Acha contiene un artículo titulado “León Rozitchner, entre-tiempos freudianos”, inscripto en el debate del freudomarxismo y sometiendo la “antropología rozitchneriana del cuerpo” a la crítica de la hipótesis represiva de Foucault, desarrollada en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (1976). En *Las huellas de la memoria* de Enrique Carpintero y Alejandro Vainer, Rozitchner admite una centralidad importante en la historización del campo argentino de la salud mental y el psicoanálisis. El psiquiatra Alfredo Grande, en *Cultura represiva y análisis del yo* (2010), intenta formular un “psicoanálisis implicado” al basarse en conceptos y textos de Rozitchner. En su texto “Acerca de *Freud y los límites del individualismo burgués*”, Volnovich sentencia que este trabajo de Rozitchner es el texto más contundente escrito en español sobre Freud.

La encrucijada de marxismo y psicoanálisis freudiano en el siglo XXI no puede desconocer los límites y alcances de los proyectos desarrollados durante el siglo pasado. Si bien no es posible reproducir acriticamente esos ensayos, existe un *archivo psicopolítico de “futuros perdidos”* (Fisher, 2017) que es necesario visitar en la actualidad. Por ejemplo, la denominada “primera generación de la izquierda freudiana” de Vera Schmidt u Otto Fenichel (Dahmer, 1983; Vainer, 2009), el “freudomarxismo” presente en *Marxismo y psicoanálisis* (1934) de William Reich, el “marxismo freudiano” de Herbert Marcuse en *Eros y civilización* (1955), o la “segunda generación de la izquierda freudiana” característicos de los trabajos de la Escuela de Frankfurt. Las exigencias de crear *dispositivos prácticos*, presentes en el freudomarxismo o la izquierda freudiana y prolongada en el esquizoanálisis o la antipsiquiatría, se tornan insoslayables para las investigaciones y politizaciones del sufrimiento contemporáneo.

Por los mismos años en los cuales Rozitchner publica *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), Gilles Deleuze y Félix Guattari editan *El Anti Edipo* (1972); Foucault emprende la mencionada crítica a la hipótesis represiva en *La historia de la sexualidad* (1974); Jean-Joseph Goux escribe *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis* (1973); y aparecen *La moneda viviente* (1970) de Pierre Klossowski, la *Economía libidinal* (1974) de Jean-François Lyotard y *La institución*

*imaginaria de la sociedad* (1975) de Cornelius Castoriadis, entre otros estudios que se adentraron en los complejos vínculos entre marxismo y psicoanálisis. Incluso Jacques Lacan desarrolla por esos años su articulación (“homología”) entre plus-de-valor y plus-de-goce. En Argentina, los escritos de José Bleger, Marie Langer o Enrique Pichón Riviere, se proponen indagar en la relación entre marxismo, psicología y psicoanálisis. Una década antes aproximadamente, Paul Ricoeur con *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) y Louis Althusser con *Freud y Lacan* (1964), trazaban las líneas conceptuales que en cierto punto signaron las indagaciones sobre el marxismo y el psicoanálisis por aquellos tiempos. El principal debate de Rozitchner es, a grandes rasgos, con la lectura althusseriana de Marx y con la interpretación lacaniana de Freud.

Estos debates cobran hoy una renovada actualidad, dado que la “izquierda lacaniana” (Alejandra Laclau) o el “marxismo lacaniano” (Zizek, Badiou o la Escuela de Liubliana) se presentan como las principales líneas de investigación a nivel global sobre marxismo y psicoanálisis. Y esto, sin mencionar los aportes de diferentes investigadores como Omar Acha, David Pavón Cuellar, Eduardo Grüner o Bruno Bosteels que, entre otros, han insistido en los “puentes” y “vacíos”, en las “encrucijadas”, o en los “(des) encuentros”, entre los marxismos y la vertiente izquierdista del psicoanálisis freudiano.

En “Política y psicoanálisis en la obra de León”, Saidón dice que el principal hallazgo de Rozitchner es plantear que *el inconsciente es un campo de batallas*, en tanto entiende que el “punto ciego del marxismo” es su teoría obsoleta de la subjetividad:

El defecto de las ideologías anteriores -y el marxismo economicista y politicista fue una de ellas- se resume en el carácter superficial de su comprensión de la subjetividad del hombre, punto oscuro que las hacía, pese a que se propusieran lo contrario, dependientes y sometidos a aquello mismo que combatían (2003: 294).

Rozitchner resalta el cuerpo como portador de una riqueza capaz de potenciarse en los procesos de resistencia, pero sin perder de vista que “las categorías del sistema de producción están organizando de punta a punta la carne de mi individualidad” (2013: 633). En discusión con el estructuralismo, destaca el papel de la historia, la cooperación, el cuerpo y el conflicto. Así desarrolla las necesarias “mediaciones” para evitar los obstáculos mediante los cuales se piensa: o bien al sujeto más allá de la historicidad, o bien a la objetividad prescindiendo del sujeto, porque la estructura sin sujeto y el sujeto sin historia son parte del mismo problema teórico-político. Al remarcar la determinación histórica de la subjetividad, se resalta asimismo al sujeto como el polo activo de las

relaciones sociales, como fuerza productiva de la realidad. La apuesta, por ende, es ofrecer una recategorización psicoanalítica de las cifras teóricas de la tradición marxista, dotando a la política radical de una sofisticada filosofía de la subjetividad inconsciente.

En el marco contemporáneo de un “giro materialista” en las teorías críticas<sup>19</sup>, la filosofía rozitchneriana permite profundizar en la preocupación por la dimensión no discursiva en la constitución de subjetividades, destacando factores biológicos y afectivos. El cuerpo marca los límites materiales de las teorías basadas en la crítica de la forma social o en la construcción lingüística del mundo. Estas últimas “diluyen la materialidad del sujeto en el lenguaje o la razón” (2008: 21). Tanto en la política como en el pensamiento se pone en juego “algo más que el significante”. Se “pone el cuerpo y la coherencia sentida en el afecto (...) una verdad sentida, afectiva y corporal” que, por lo tanto, “se revela y aparece en lo que el intelectual escribe o habla” (1996: 163).

El carácter materialista de esta filosofía la inscribe en la terrenalidad de las coyunturas, luchas y desafíos históricos. “Mi libro sobre el individualismo burgués está dirigido a la izquierda para plantearles desde Freud una comprensión diferente de lo que está en juego en la política” (2015c: 51). Lo que está en juego es la propia subjetividad, el drama de la propia vida, donde la “toma de conciencia revolucionaria” puede ser una mistificación si no pasa por la creación de un “cuerpo revolucionario”. La eficacia del conocer y el actuar debe sumergirse en los cuerpos, movilizar los afectos. En mi lectura, el cambio subjetivo es tan relevante para el cambio social como la crítica de la deuda y el ajuste, la denuncia de las opresiones o la distribución de la riqueza. La lucha de clases pierde espesor cuando el sujeto queda subordinado a lo salarial, programático o institucional. Por eso, Rozitchner no aborda las *condiciones formales de posibilidad del pensar*, sino las *condiciones materiales de realización de una acción y pensar eficaces*.

La eficacia no se restringe a una reflexión conceptual sobre las *posibilidades puras del pensamiento abstracto*. Al contrario, Rozitchner dilucida las *efectividades reales de las luchas concretas*: se trata de una “experiencia real”, donde el sujeto debe realizar la experiencia de prolongar sus fuerzas y sus categorías en las fuerzas y las categorías de los otros (2013: 643). Cuando el “enemigo habita en nosotros” (2013: 45), la transformación personal es un momento necesario, más no suficiente, del cambio social.

A partir de lo inconsciente freudiano, Rozitchner presenta una crítica de la forma sujeto dominante en la sociedad capitalista. En este punto, el narcisismo del

---

<sup>19</sup> Cf. “Naturalezas políticas: El giro materialista en las teorías críticas de la sociedad y la dinámica del capital”, Facundo Nahuel Martín (2021).



individualismo burgués, centrado en torno a la figura del “yo”, opera como una forma ideológica y libidinal coherente con la reproducción del fetichismo de la mercancía. El campo problemático en el cual se insertan estas hipótesis es el debate con tres tradiciones hegemónicas del momento. Por un lado, diversas vertientes del marxismo. Del otro, la fenomenología francesa, desde Scheler hasta Merleau-Ponty. Y por último, una lectura política y crítica del psicoanálisis freudiano, donde se opone tanto a la interpretación estructuralista lacaniana como a la reducción psicologicista clásica.

Rozitchner puede ser incluido en la estela de los marxismos preocupados por la subjetividad: un marxismo con sujeto, en un “hilo rojo” que lo hilvana con Lukács, Merleau-Ponty, Negri o Sartre. El argentino discute con: a) la perspectiva “científica” y determinista vigente en el marxismo de la época; b) la vertiente estructuralista, que el argentino identifica explícitamente con Althusser, criticada por escamotear lo subjetivo en el análisis estructural del capital; c) las posiciones subjetivistas y voluntaristas que conciben al sujeto sin determinaciones, decantando por lo tanto en cierto politicismo.

En relación al psicoanálisis, Rozitchner afirma el carácter histórico y conflictivo en la construcción del sujeto psíquico. Las contradicciones sociales se verifican en el cuerpo, en la medida en que las “categorías históricas son fundamento de las categorías del aparato psíquico” (2013: 145). Al sostener la importancia de lo corporal en la fundación violenta de la subjetividad, el descentramiento del sujeto moderno operado por Freud es prolongado en una crítica del psicoanálisis convencional como dispositivo de poder. Le interesa, al contrario, brindar un concepto de inconsciente articulable con la praxis política. Una teoría crítica de la subjetividad que otorgue saberes útiles para pensar las dimensiones oscuras abigarradas en la construcción de acciones políticas, en los liderazgos y masas. Lo inconsciente problematiza asimismo la cuestión de la hegemonía, mostrando que somos un índice de investigación y resistencia política.

Rozitchner discute la versión estructuralista del psicoanálisis lacaniano y la psicologización del freudismo, reprochando la deshistorización formalista de los primeros y el individualismo yoico y psicologicista de los segundos. Se trata de desentrañar la lucha de clases incluida en la subjetividad escindida: “la distancia histórica abierta por la cultura capitalista en el seno del propio sujeto” (2013: 21). Comprende la subjetividad como fracturada entre una *distancia interior* (separación de sí) y una *distancia exterior* (separación de los otros, la naturaleza y los medios de producción). Entre los pocos estudiosos que incursionaron en estos temas, podemos

mencionar a Alfieri (2019), Acha (2012, 2015), Bosteels (2012, 2015); Carpintero (2011), Herrera (2012), Saidón (2015), Sucksdorf (2012) y Volnovich (2015).

Después del golpe militar, en 1976 Rozitchner se exilia en Venezuela donde se inserta como profesor e investigador de la Universidad Central de Caracas. Allí escribe *Perón. Entre la sangre y el tiempo, Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar, y Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*. En el exilio, dicta cursos sobre Freud, Marx y Clausewitz, editados en 1985 bajo el título *Freud y el problema del poder*. En pleno alfonsinismo, cuando lo más consagrado de la intelectualidad argentina asumía que la política democrática era el único horizonte de lo posible, Rozitchner insiste en pensar el problema de la subjetividad ligado a la materialidad de la guerra. A la violencia ofensiva, asesina y “derechista” de las clases dominantes, se le opone la contraviolencia defensiva, vitalista e “izquierdista” de los movimientos populares. Rozitchner piensa la política emancipatoria mediante las categorías de la guerra. En años de contraofensiva neoliberal, *la guerra opera como fundamento de la política*, es lo real de los antagonismos. Se presenta como un asunto de fuerzas y enfrentamientos. En ella, el error conlleva la derrota y, por tanto, al dolor y la muerte. Para Rozitchner la guerra proporciona el modelo más exigente de verificación, el criterio más extremo en torno a la cuestión de la verdad y la eficacia. De hecho, *el terror es un mecanismo de subjetivación*, prolongado en la postdictadura.

Porque “el criterio de la verdad en la política está en la guerra”, como escribe el autor (2008: 195). En el año 1985, Rozitchner regresa a Buenos Aires, donde trabaja como profesor e ingresa como investigador en el CONICET. Luego del colapso del “campo socialista”, publica *La Cosa y la Cruz* en 1996. En ese mismo año, sale a luz la compilación “Las desventuras del sujeto político”, con artículos sobre la crisis del marxismo, la dictadura argentina, los efectos subjetivos del terror y los intelectuales de izquierdas. Las elaboraciones posteriores del autor profundizan las tesis de estos años, como lo confirman los textos reunidos en *El terror y la gracia* (2003), la compilación *Escritos psicoanalíticos* (2015), o el póstumo *Materialismo ensoñado* (2011).

En *La Cosa y la Cruz* se profundizan y reformulan las cifras freudianas en Rozitchner. Aquí las temporalidades de larga y mediación duración del monoteísmo, el lenguaje, el patriarcado y la dominación masculina operan como *condición de posibilidad subjetiva* de la dominación capitalista. En el marco del fracaso de la experiencia socialista, Rozitchner analiza las formas psíquicas y afectivas mediante las cuales la temporalidad dineraria del capital refuncionaliza las temporalidades históricas

del monoteísmo y el patriarcado a nivel del inconsciente. Las causas subjetivas de la derrota revolucionaria son buscadas en las fibras inconscientes de la subjetividad.

Si el cristianismo implica una interiorización del poder abstracto de la mitología patriarcal como expropiación de las potencias y saberes de los cuerpos, Rozitchner invoca una racionalidad sensible como política de los afectos en la cooperación social. El cristianismo no es pensado como religión o institución, sino como mitología: dispositivo de sujeción y subjetivación. Este moldea los soportes sintientes del cuerpo desde la infancia, subordinando al sujeto a las imágenes abstractas de lo trascendente.

Esta mitología erige lo abstracto como principio rector de las experiencias, en la medida en que la trascendencia nos gobierna a nivel inconsciente de espaldas a nuestra voluntad. Lo mitológico supone un corte en la materialidad, una descualificación del cuerpo separado de sus potencias, pues la materia arcaica del cuerpo resulta sometida a la abstracción divina. Las temporalidades del monoteísmo, el lenguaje, el racionalismo y el patriarcado son criticadas con detenimiento en el tercer momento de la obra rozitchneriana, en el libro *Materialismo ensoñado* (2011). Al emprender una *crítica de las mitologías* en relevo de la clásica crítica de las ideologías, Rozitchner opone lo arcaico-materno del cuerpo a la des-sensibilización de la mitología occidental cristiana, como fundamento inconsciente de la subjetividad patriarcal, racionalista y capitalista. Acha, en *Freud y el problema de la historia* (2008), ha desplegado algunas de las consecuencias de estas hipótesis, investigando las temporalidades del lenguaje, el patriarcado y el monoteísmo abigarradas en nuestras subjetividades capitalistas. Ante esto, Rozitchner considera que la nueva subjetivación revolucionaria requiere construir nuevas mitologías, capaces de recrear fuerzas, vidas y categorías en la lucha de clases.

En ese sentido podríamos decir que el *corpus* rozitchneriano busca examinar la construcción histórica de la subjetividad a partir de la articulación entre: a) el capitalismo como sistema productor de mercancías y sujetos; b) el cristianismo como condición de posibilidad subjetiva para el advenimiento del capitalismo, al realizar una descualificación del cuerpo en función de la cuantificación infinita del capital; c) el racionalismo, basado en un dualismo jerarquizante de la conciencia sobre el cuerpo; d) el patriarcado como negación de lo “materno arcaico”; y e) el colonialismo en las llamadas zonas periféricas del mundo. El motor de esta *encrucijada de temporalidades* es aquello que Rozitchner llama terror, entendido como “la nervadura que organiza y sostiene el espacio social” (2003: 35). El terror es aquí “el modo particular e histórico de producir al hombre en la historia del occidente cristiano capitalista” (2003: 39). No

se trata, por lo tanto, de una estructura transhistórica o una noción moral exterior a los individuos, sino de una formación política y subjetiva históricamente determinada.

Por último, ubicamos un resumen general de recepciones de esta obra que gozan de actualidad, constituyendo los antecedentes inmediatos de mi investigación: (a) escritos que polemizan directamente con su pensamiento (De Ipola, 1986); (b) trabajos que procuran apropiarse y/o problematizar ciertos elementos rozitchnerianos, que se podrían ordenar esquemáticamente del siguiente modo: i) análisis sobre la herencia fenomenológica en Rozitchner (Sucksdorf, 2013, ii) examen sobre la elaboración rozitchneriana al interior de la tradición marxiana (Kohan, 2011, 2015), iii) inserción crítica de Rozitchner en la compleja historia del pensamiento argentino y latinoamericano (Abduca, 2015; Boverio, 2013; Bril, 2013; D' Iorio, 2015; González, 2015), iv) reconstrucción de los debates filosóficos y políticos de Rozitchner (Acha, 2012; Grüner, 2015; Sucksdorf, 2015; Sztulwark, 2014, 2015), v) indagación en la crítica rozitchneriana a la teología política (David, 2015; Horowicz, 2015), vi) recepción de la obra tardía de León Rozitchner (Abduca, 2011; Cabezas, 2015; Percia, 2015; Sztulwark, 2011, 2015); (c) ponencias y trabajos que se presentan en jornadas y congresos especializados; (d) entrevistas en dispositivos audiovisuales, redes o medios gráficos (Sztulwark, 2012; Yasenza, 2014; Zito Lema, 2001); (e) artículos en revistas académicas (Drivet, 2012); (f) publicaciones extra-académicas (Ríos, 2012; Kohan, 2011, 2015; Kovacic, 2011; Sztulwark, 2015; Vera, 2011). Mención aparte ameritan las tesis de licenciatura, magistratura o doctorado. Es el caso de Laxagueborde (2018), Alfieri (2019) y Yagüe (2021). Laxagueborde reconstruye las incursiones en el plano de la crítica cultural y literaria, presentando atención a los debates de Rozitchner con Masotta. Alfieri problematiza el marxismo de Rozitchner desde otras vertientes de la filosofía social, como Foucault o Anselm Jappe. Mientras que Yagüe se detiene en la concepción de la praxis y el sujeto en Rozitchner, restituyendo las coordenadas coyunturales en las cuales intervienen sus conceptos, preguntas y polémicas. Mi tesis, por su parte, tiene el objetivo de actualizar el “freudomarxismo” rozitchneriano al interior de los debates psicopolíticos del presente, contribuyendo con los desafíos cognitivos, sensibles y activistas implicados en la politización de los malestares.

### **3. Organización y contenidos**

La tesis se encuentra dividida en cinco secciones. Una introducción, cuatro partes con sus respectivos capítulos y una conclusión. La organización de la misma depende del problema trabajado en torno a la politización de los malestares. La articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis tiene como resultado un interrogante estratégico: el desafío de realizar un arduo trabajo sobre nuestra propia vida, donde la transformación subjetiva es el reverso de las transformaciones llamadas objetivas, en un mismo circuito de comprensión (filosofía) y combate (política). La propia experiencia puede ser entendida como un territorio de investigación y resistencia, donde las vivencias personales son la premisa del conocimiento y la praxis colectiva.

Si cada uno de nosotros es núcleo de verdad, la lucha de clases empieza a jugarse en el plano existencial y teórico. Al asumir el punto de vista de las experiencias, Rozitchner parte de la impotencia, la angustia o el sufrimiento, puesto que el drama del deseo insatisfecho requiere prolongarse en la construcción de los conocimientos y acciones eficaces. En ese marco, la tesis se centra en el “periodo freudomarxista” del autor, desde mediados de los años sesenta hacia finales de los ochenta, recurriendo a textos anteriores y posteriores según lo requiera el argumento y la reconstrucción. Utilizo textos rozitchnerianos provenientes de diferentes épocas, preguntas filosóficas y coyunturas políticas, siendo consciente de que no constituyen un sistema cerrado. En cambio, asistimos a una obra abierta, múltiple y extensa, repleta de continuidades subterráneas, cortes y conjeturas renovadas. En la tesis, el temperamento de esta filosofía en nombre propio es expuesto a mi propia interpretación filosófica, la cual está íntimamente ligada a mis propias preocupaciones activistas, teóricas y existenciales.

En la “Introducción” realizo un primer acercamiento a la hipótesis principal de mi trabajo, centrada en la relación entre experiencia, filosofía y política en la articulación de marxismo y psicoanálisis freudiano en Rozitchner. A partir de la hipótesis sobre la politización del sufrimiento al interior de las luchas, releo los conceptos de tránsito, pensar, deseo, malestar y acción. En principio, me baso en tres ideas: a) el sujeto como núcleo de verdad histórica; b) el sujeto como absoluto y relativo; y c) el sujeto como nido de víboras. Asumo como punto de partida las primeras páginas de *Freud y los límites del individualismo burgués*, en la medida en que exponen los interrogantes, categorías y respuestas que definen el periodo más sistemático de la articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis. En ese marco, el nudo entre cuerpo, cooperación y sentido opera como premisa sensual del pensamiento y de la política, en tanto conforma la condición de toda transformación personal y colectiva. El

punto de vista de las luchas y experiencias admite una *prioridad epistemológica y política*, donde el pensamiento y la acción deben enfrentar una angustia para superar los límites de aquello que se puede pensar, sentir y hacer en una determinada historicidad.

En el “Estado de la cuestión” realizo una revisión bibliográfica de los diversos periodos de la obra rozitchneriana, destacando sus discusiones en el campo de la fenomenología, el marxismo y el psicoanálisis. Además, reconstruyo algunas coordenadas históricas, situando brevemente la importancia que tienen determinadas coyunturas en esta filosofía sensible y situada. Por último, señalo la vacancia en la sistematización de la articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis, en especial en torno a los conceptos de deseo, malestar, tránsito y acción. Estas nociones reubican la relevancia de la experiencia tanto en filosofía como en política, ya que cada uno de nosotros es un cuerpo vivido donde se elaboran efectos de verdad histórica.

La “Primera parte” está dedicada al problema de la *distancia interior* del sujeto desde y contra sí mismo, en tanto aquella grieta que hace de todos nosotros un “nido de víboras” en el cual se debaten procesos de sujeción y resistencia. La desintegración capitalista de la subjetividad se vive en nuestros afectos y malestares, dado que las luchas y contradicciones sociales se viven y debaten en la corporeidad de los sujetos.

En el primer capítulo, me detengo en una conferencia de Rozitchner titulada “La muerte que en vida nos dan” incluida en *Freud y el problema del poder*. El argentino reflexiona sobre antipsiquiatría, política y capitalismo, buscando comprender la producción histórica del sufrimiento. Al resignificar las potencias del malestar y de la locura más allá del reduccionismo de la “enfermedad mental”, el capitalismo se revela como un sistema productor de sufrimiento. Rozitchner propone apropiarse de las fuerzas de las pasiones y afectos en virtud de construir una crítica radical del sistema capitalista.

En el segundo capítulo, retomo la concepción rozitchneriana del sujeto como absoluto-relativo, cuya clave fenomenológica permite entender diversos “niveles de la experiencia” (fundante, convencional y científico) y diferentes respuestas culturales a las “situaciones límites” (ante uno mismo, los otros, el tiempo y el cosmos). Sostengo la argumentación en el seminario rozitchneriano de 1964 dedicado a Marx y Freud, titulado “Contribuciones para una teoría del hombre”. Ubico la experiencia vivida del sufrimiento como aquella situación límite capaz de revelar una condición fundante en filosofía y en política, puesto que nos ilumina la finitud y la vulnerabilidad de nuestros cuerpos, como también de los sistemas sociales de dominación que nos constituyen. Al asumir el punto de vista de la inadecuación, la experiencia del padecer nos devela una

angustia de muerte ante el terror de pensar, sentir y actuar más allá de los límites convencionales de la normalidad capitalista. La potencia necesita traducirse en acto, pues el desafío consiste en reapropiarse del malestar, redefinirlo como una fuerza de insumisión, al aliarse con los saberes ambivalentes de nuestros síntomas y de la locura.

En mi lectura del absoluto-relativo, la politización de los malestares, entendida como tránsito subjetivo hacia una acción de cambio individual y colectivo, debe partir de nuestras impotencias y frustraciones. Nuestras crisis subjetivas pueden operar como la condición fundante de una nueva relación entre vida, pensamiento y política, ya que son unas situaciones límites en la cuales las contradicciones sociales se debaten y viven en lo más íntimo de nuestro cuerpo. La tarea entonces es asumir la impotencia o el malestar, los propios dramas, como fuentes de investigación y acción que no pretendan cerrar nuestras heridas, sino habitarlas para explorar nuevas fuerzas y categorías. Si todo cambio debe partir de la vida dañada, es porque implica elaborar un tránsito de transformación personal hacia el interior de resistencias colectivas. Se trata de hallar fuerzas en nuestras experiencias, convirtiendo la impotencia en una contracoherencia.

En el tercer capítulo trabajo sobre la primera parte del libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, titulada “La articulación y la grieta”. La relación entre deseo y satisfacción, fracturada por la instalación de una “distancia interior” en nosotros, ubica en lo subjetivo un terreno de investigación crítica. Me detengo en los conceptos de síntoma, satisfacción alucinatoria y resolución imaginaria, en tanto respuestas de nuestro deseo ante sus obstáculos concretos. Nuestra impotencia, experimentada como angustia o insatisfacción, es señal de un tránsito detenido, donde experimentamos una distancia entre nuestro deseo y la acción colectiva. Al partir de la inadecuación entre deseo y satisfacción, Rozitchner encuentra en la impotencia, en el malestar individual, el suelo sensible para la construcción de un poder colectivo. La potencia del deseo, insatisfecha y dispersa, requiere traducirse en acción de cambio social, a condición de que el tránsito pueda sacarnos de la inhibición y el sufrimiento.

El pensamiento rozitchneriano asume entonces el problema de los obstáculos concretos en función de que nuestro deseo, partiendo del propio sufrimiento, se prolongue en una acción colectiva de transformación eficaz. El malestar aparece en política como índice del terror vivido en el enfrentamiento, el cual resuelve en lo imaginario la angustia de la impotencia. Y, por su parte, nuestros síntomas nos revelan la “enfermedad” de la normalidad, ya que en nuestra inadecuación, en nuestras contradicciones y distancias interiores se viven las incoherencias del orden social.

La “Segunda parte”, titulada “La lucha de clases en la subjetividad”, está dedicada a sistematizar algunos conceptos centrales de la articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis freudiano. *Freud y el problema del poder* constituye la bibliografía básica de esta sección de la tesis, dada su sistematicidad teórica. Aquí el problema del poder permite a Rozitchner complejizar su concepción crítica del Edipo presente en su primer libro freudiano, mostrando las ambivalencias, violencias, resistencias y transacciones operantes en la fundación histórica del aparato psíquico. El objetivo es comprender la construcción histórica de las categorías capitalistas que organizan nuestros cuerpos y nuestra vida anímica, en la encrucijada entre contradicciones sociales y conflictos psíquicos. Desde las instituciones capitalistas hasta el carácter histórico del “complejo de Edipo”, lo que está en juego es la interiorización del poder en la formación del sujeto y, al mismo tiempo, las resistencias de los cuerpos.

El quinto capítulo está enfocado en la relación entre fetichismo de la mercancía (Marx) y narcisismo del sujeto capitalista (Freud). La forma mixta y contradictoria de la mercancía, dividida entre valor y valor de uso, se revela coherente con la forma mixta y contradictoria de la subjetividad fetichista, escindida entre cuerpo y razón. El capítulo se basa en los conceptos de cooperación y expropiación, de acuerdo a los textos “Freud: la disolución del poder colectivo en la dispersión individual” y “Marx y Freud: la cooperación y el cuerpo productivo”. Aquí trabaja la expropiación histórica de las potencias del cuerpo, ya que en el sistema capitalista la dispersión de los individuos es concomitante a la disolución del poder colectivo. Según Rozitchner, si la disolución del poder colectivo es correlativa a la dispersión individual es como resultado de la expropiación de la tierra y del despojo de la cooperación social. Así como la cooperación del trabajo vivo resulta subsumida a la abstracción fetichista del capital, las fuerzas sensibles de nuestros cuerpos son expropiadas y subordinadas a la abstracción de la razón sin afecto, sin otros y sin naturaleza. De esta manera, la crítica del fetichismo de la mercancía se prolonga en una crítica del narcisismo, como modelo humano propio de la adecuación individual a la subjetividad capitalista. Esta crítica, no obstante, encuentra su resorte en la investigación y politización de la cooperación.

A partir del escrito *Marx y la infancia*, el sexto capítulo redirige el vínculo entre cooperación y sujeto psíquico hacia la encrucijada entre biografía personal e historia colectiva. Esto implica un tránsito subjetivo que cada uno de nosotros debe realizar desde la infancia para inscribirse en la cultural convencional, elaborando en la propia vida las diversas temporalidades históricas. Esta argumentación rozitchneriana permite



reconocer la dimensión estructural y genética del absoluto-relativo que somos en cada caso, componiendo los ejes de la historicidad personal y la colectiva. La politización del sufrimiento requiere una relación activa con la propia historia personal, donde la biografía puede ser asumida como terreno de investigación, conocimiento y resistencia.

El capítulo siete se basa en el texto “El duelo como esencia de todo conflicto”, en el cual Freud y Clausewitz se presentan como autores capaces de dilucidar la *violencia constitutiva* que funda nuestra subjetividad. Aquí la “violencia originaria” no indica una acción unilateral del poder histórico sobre los cuerpos, sino más bien un enfrentamiento: la constitución ambivalente del sujeto permite ubicar la posibilidades de restituir la materialidad resistente del cuerpo y sus síntomas en el plano político. Al revisar las convergencias entre la guerra, la política y el sujeto, Rozitchner entiende por consiguiente la insumisión como reapropiación de las fuerzas individuales, enriquecidas en la creación de un contrapoder colectivo capaz de desactivar la violencia histórica.

En la “Tercera parte” retomo *Freud y los límites del individualismo burgués*. Primero, trabajo el problema de la “distancia exterior”, como aquella que divide al sujeto respecto de los otros, de la naturaleza y la sociedad, al interiorizarse en cada uno de nosotros las divisiones sociales de la lucha de clases. El discernimiento de la distancia exterior reside en el desafío de elaborar un tránsito colectivo, que partiendo de nuestro deseo personal insatisfecho, vivido como sufrimiento individual, nos permita convertirnos en agentes en la construcción de una acción eficaz en la realidad política.

El yo narcisista del individualismo mercantil, bloqueado en la impotencia de la autoagresión o la culpa, destruye y se autodestruye. Porque el malestar vivido en la angustia inhibe los canales de resistencia colectiva. Para el autor, las fuerzas del cuerpo son utilizadas por los vencedores para asegurar el orden social, en tanto los vencidos nos pensamos a nosotros mismos con las categorías del enemigo. Al politizar el malestar (la autodestrucción, la culpa, el castigo, la agresión), Rozitchner busca direccionar las potencias de nuestro sufrimiento hacia la estructura social. En ese marco, en el noveno capítulo analizo los mecanismos brindados por la cultura capitalista para eludir la realidad del sufrimiento, esto es: los narcóticos, “las falsas salidas individuales” o las terapias oficiales (el psicoanálisis convencional). El capitalismo, montado sobre las condiciones subjetivas del cristianismo, se sirve de una *división entre placer y dolor*, donde se despolitizan y desactivan los malestar sociales. El “placer sin dolor” y el “dolor sin placer” se presentan como técnicas para neutralizar el malestar en

el consuelo yoico, sin encontrar potencia en el ambigüedad de nuestros afectos. En este capítulo recupero algunos conceptos rozitchnerianos presentes en *La Cosa y la Cruz*.

En el capítulo diez reconstruyo las raíces subjetivas del malestar en la cultura capitalista, indicando la fertilidad de las categorías de “sentimiento inconsciente de culpa”, “agresividad” y “delirio político”. El texto “La lección del exilio” publicado en *Las desventuras del sujeto político*, es la bibliografía principal de esta sección. Rozitchner argumenta que el método más tenaz del sometimiento, la “servidumbre voluntaria”, se explica por el hecho de que la agresividad opera como autoviolencia contra nosotros mismos, quedando bloqueada la potencia de dirigir esa agresividad contra las relaciones sociales dominantes. El delirio se produce en política como aquella alucinación de las correlaciones de fuerzas, donde la incapacidad de elaborar una acción y conocimiento eficaces se resuelve en lo imaginario. Para Rozitchner la impotencia de la agresión individual debe dar paso a una contraviolencia politizada. Por último, nuestro como el psicoanálisis es releído por Rozitchner en *clave psicopolítica*, pasando desde los límites de la “cura individual” (terapia convencional) hacia la creación de una experiencia revolucionaria denominada “cura colectiva” (teoría y praxis emancipatoria).

En la “Cuarta parte” retomo algunos temas de “La izquierda sin sujeto”, artículo que en cierto punto abre el “freudomarxismo” rozitchneriano, hasta alcanzar los últimos textos de este periodo, con *Perón: entre la sangre y el tiempo y Filosofía y emancipación*. La inadecuación y la contraviolencia son los problemas del capítulo doce, donde nuestra impotencia o sufrimiento precisan ser resignificados como fuerzas frágiles capaces de activar una contraviolencia colectiva. El problema de la contradicción se plantea aquí como aquella experiencia donde la inadecuación personal y la contraviolencia colectiva se pueden prolongar en un contrapoder político eficaz. En este mismo apartado, los modelos humanos propuestos por Rozitchner, las figuras del loco, el cuerdo, el santo y el revolucionario son examinados a la luz de las nociones de coherencia, inadecuación y contraviolencia. El loco y el revolucionario, representados por Castro y Guevara, constituyen los “modelos” que encarnan, hasta el extremo límite, las contradicciones, despertando las fuerzas de la acción a partir del propio drama. La “rebeldía individual” y “las masas espontáneas” deben amplificarse mediante la organización y la cooperación colectiva en los procesos revolucionarios.

En el capítulo trece reconstruyo la argumentación del autor en torno al egoísmo y la compasión a raíz de la figura de Simón Rodríguez, donde el saber del cuerpo sufriente opera como motor del deseo de conocimiento y transformación. El tránsito

aparece como un “segundo nacimiento”: una ruptura y reinención de las categorías y las fuerzas en el campo del enfrentamiento. Al final, el último capítulo está dedicado al problema de las masas, basándome en los últimos planteos de *Freud y los límites del individualismo burgués*. Rozitchner realiza una lectura política de Freud, donde las masas revolucionarias plantean el desafío político de la transformación eficaz y radical, al exceder tanto la rebeldía individual como las “masas institucionales y espontáneas”.

En la conclusión reconstruyo los resultados de cada una de las partes de la tesis, recuperando las preguntas y conceptos principales de cada capítulo. Por último, establezco los problemas abiertos en este trabajo sobre marxismo y psicoanálisis.

## PRIMERA PARTE: EL CUERPO ES UN NIDO DE VIBORAS

### Capítulo 1. El sistema productor de sufrimiento

En este capítulo propongo un recorrido por las principales tesis rozitchnerianas en torno al capitalismo como sistema productor de malestares, muertes y enfermedades. Enmarco la reconstrucción de sus ideas en el contexto actual de un “giro malestarista” en las nuevas teorías críticas, con la motivación de actualizar el pensamiento de Rozitchner en diálogo con determinadas investigaciones y activismos contemporáneos. De esta manera, Rozitchner permite entender que el pensamiento que resalta el momento objetivo de la estructura de producción como su único enemigo, desconoce la importancia de nuestros sufrimientos, deseos y disfrutes como zonas ambiguas de opresión y disputa. Al describir funcionamientos de determinación lineal, aquello no permite captar el carácter activo de los sujetos en la elaboración del drama histórico. Según mi lectura del marxismo y el psicoanálisis en Rozitchner, en cambio, podemos transformar y conocer el mundo al transformarnos y conocernos a nosotros mismos.

En 1930 Freud publica su libro *El malestar en la cultura*. La vida en sociedad se basaría, según el autor, en una renuncia pulsional, en una transacción inconsciente de las pulsiones, donde la inhibición del deseo es condición de la organización social de los cuerpos. La distancia entre deseo y satisfacción supone un mecanismo psíquico específico, conceptualizado por Freud en términos de “represión”. El carácter ineludible del malestar en la cultura ha sido objeto de diferentes apropiaciones y controversias en la tradición marxista, complejizando los estudios sobre la subjetividad y la política. Con Rozitchner asumimos el *punto de vista del malestar* como perspectiva teórica y política.

En Argentina, Susana Murillo publica *La cultura del malestar* (2002) y Pablo Hupert *El bienestar en la cultura* (2012). Las resonancias freudianas resultan evidentes, al ser enmarcadas en una discusión crítica sobre las condiciones políticas, culturales y económicas de producción del sufrimiento psíquico en el capitalismo contemporáneo. Para Hupert, las relaciones capitalistas ya no se basarían en la renuncia pulsional y la represión, sino en una satisfacción compulsiva del deseo, entendido como fuerza libidinal puesta a trabajar por el capital, reduciendo el placer al consumo. Las exigencias de satisfacción ilimitada se corresponderían con imperativos capitalistas de alegría y felicidad, que nos condenan a la frustración, la ansiedad y la impotencia. Para Murillo, en cambio, el freudiano malestar en la cultura se profundizaría en una cultura

capitalista del malestar, propia de una sociedad desgarrada por la precariedad y la explotación, la desigualdad y la competencia, la mercantilización y la depresión política. En los últimos años, Santiago López Petit, Franco Berardi o Mark Fisher han escrito largamente sobre la politización de los malestares, en un contexto de crisis anímica, mutaciones psíquicas y resurgimiento de luchas activistas en la salud mental, sobre el fondo de las mutaciones laborales, técnicas, institucionales y financieras del capital.

Este breve panorama permite hipotetizar que en ciertas teorías críticas de los afectos, cuerpos y subjetividades presenciamos un “giro malestarista” (Exposto y Varela, 2020), que es correlativo a una creciente preocupación por la producción diferencial y distribución desigual del sufrimiento subjetivo en el capitalismo<sup>20</sup>. Observamos un *pasaje desde la represión hacia la depresión*, en el cual se registra una democratización en la politización y teorización de un malestar difuso y ampliado, que desborda los dispositivos terapéuticos, farmacéuticos, psicoanalíticos, psiquiátricos o psicológicos. Diferentes “patologías” y “síntomas” son motivo de reflexión política para unas teorías que asumen el punto de vista de las vidas dañadas, en virtud de elaborar una crítica radical del capitalismo prolongada en estrategias para politizar la vida anímica colectiva, atravesada por crisis de ansiedad, estrés, pánico o insomnio. Byung-Chul Han (2000), Suely Rolnik (2019), Anselm Jappe (2019) y Laurent Berlant (2020), entre otros, también pueden ser comprendidos al interior de dicho “giro malestarista”.

En la escena teórica y activista contemporánea, los textos de Fisher, López Petit, Rolnik o Sztulwark están siendo tomados en serio. Muchas personas y colectivos hemos hecho de la política del malestar el paradigma de nuestras investigaciones, comunidades y activismos. *Realismo capitalista* de Fisher se transformó en un objeto de culto, dado que la politización de nuestra salud mental se convirtió en una estrategia de resistencia.

El punto de partida de la teoría crítica, desde la Escuela de Fráncfort hasta los situacionistas, son las vidas dañadas. La insatisfacción, el sufrimiento, la comunidad herida. Durante el siglo XX, el malestar respondía a las normas de una vida sometida a la represión y la disciplina. En la actualidad, ¿qué nos dicen los malestares del mundo que habitamos? Nuestros síntomas no son problemas a reparar con psicofármacos, terapias o ejercicios respiratorios. Se trata de potencias ambiguas que desplegar. Puntos de vista sobre nuestros modos de vida, interrogantes existenciales, energías del cambio.

---

<sup>20</sup> Desarrollé esta hipótesis en el libro *Manifiestos para una análisis militante del inconsciente* (2020), escrito junto a Gabriel Rodríguez Varela.

¿El malestar es para nuestras vidas precarias aquello que alguna vez fue la fábrica para el obrero clásico? Es un territorio de explotación, co-investigación y resistencia. El punto de vista del antagonismo para las multitudes sintomáticas. Por esta razón, su politización debe ir más allá de la idea tradicional según la cual la verdad de la norma está en lo patológica. Lo sintomático, la enfermedad, el malestar se ha vuelto lo normal en el mundo, ya que ocurre normalmente a las personas “normales”. Cada uno de nosotros es el extranjero para sí mismo, porque nuestras vidas son el campo de batallas.

En nuestros malestares hay un exceso de dolor, pero también un resto de verdad. Hablamos de nuestros síntomas, miedos y miserias como experiencias a partir de las cuales construir estrategias de vida. El malestar puede ser una premisa sensible para modificar modos de vida desgastantes y recrear nuestros disfrutes, deseos y fantasías. La política del malestar no puede ser elaborada en tercera persona y de manera exterior. Solo puede darse a través de experiencias propias, en primera persona. Nuestra sensibilidad, nuestra biografía, nuestros amores, odios y fracasos constituyen el índice de toda investigación y activismo. La pregunta es cómo articular malestares distintos y desiguales. Porque el sufrimiento puede ser resignificado como una zona donde se debaten estructuras impersonales de opresión, y en la cual encarnan dinámicas de conflicto y resistencia. Partimos de nuestras vivencias personales para traducirlas en estrategias colectivas y reconocernos en un común afectivo. Como decía el *Colectivo Socialista de Pacientes*, ¿podemos hacer de nuestro dolor un arma de resistencia?

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

En 1977 Rozitchner escribe un prólogo al libro *Psiquiatría y subdesarrollo*. Retomando aspectos de la “antipsiquiatría clásica” en una propuesta crítica de la “psiquiatría materialista”, se pregunta por los *determinantes sociales* en la construcción histórica de la locura y el sufrimiento subjetivo, reducidos a la noción patologizante de “enfermedad mental” o a los reductos psicologicistas del yo individual<sup>21</sup>. El interrogante alude a las estructuras contradictorias que subyacen a la producción histórica del sufrimiento, las cuales se debaten en los conflictos anímicos de cada uno de nosotros.

En ese artículo, titulado “La muerte que en vida nos dan”, la hipótesis es que “incluyendo las determinaciones más amplias del sistema de producción se llega por fin a definir concretamente la enfermedad vivida individualmente como lo que en verdad es: un producto histórico” (2003: 229). Rozitchner analiza los determinantes sociales involucrados en la producción histórica del malestar, problematizando la desigualdad social de los afectos. Aquí el énfasis no está puesto en la dominación de los cuerpos, sino en la resistencia del síntoma. Por ende, la crítica del capitalismo como “sistema productor de enfermedad” es realizada desde las vivencias de los “cuerpos sufrientes expropiados”, encontrando un punto de partida en la locura y el malestar. Dado que cada uno de nosotros es vivido como índice de constitución de una verdad histórica, en nuestros dolores y placeres se verifican procesos de opresión, explotación y resistencia.

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

“El enfermo” pone en evidencia, según Rozitchner, “una contradicción social vivida” (2013: 429). Al ignoran la “razón de la enfermedad”, se impone “la forma imperativa de curación”, entendida como una “falsa solución” que nos obliga a un

---

<sup>21</sup> Cf. *Una nueva antipsiquiatría*, Carlos Pérez Soto (2012).

“deber ser normal” a partir de lo cual el “dominio de la salud (oficial) quiere someter bajo su ley abstracta al ser del enfermo, presuntamente sin razón” (2013: 429). Por esto mismo, aquello que llamo privatización, psicologización o individualización del malestar se corresponde con una operación por la cual las pasiones se separan de la cooperación material de los cuerpos y del sistema histórico en el que son producidas (2013: 335). De esta forma, al interiorizar el drama histórico como “drama individual” se desactiva al sufrimiento de la “realidad colectiva y la historia”, sostiene Rozitchner.

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

El malestar revela su fuerza ambigua cuando no podemos, no queremos o no sabemos encajar en los límites del individualismo burgués. Pero al ubicar el dolor en el interior de los individuos, el capital borra las causas políticas de la producción histórica del sufrimiento. Rozitchner, al contrario, sitúa las estructuras a la base del padecimiento, revirtiendo las patologías medicas o psicológicas, diagnosticadas por las técnicas terapéuticas. Los malestares expresan modos de “descontento social” (2013: 451), que son capturados como desordenes químicos, traumas familiares o conductas individuales. De hecho, el autor considera al “psicoanálisis oficial” como un psicopoder capitalista: “el psicoanalista convencional, solo restringido a las formas que esa misma cultura define como normales, deja de ver así su propia anormalidad”, en tanto y en cuanto vehiculiza “la actividad del poder represivo que a través de él se prolonga” (2013: 600)

Tanto el psicoanálisis convencional como la psicología burguesa y la psiquiatría tradicional, según la argumentación crítica de Rozitchner, hacen sistema con el individualismo burgués. Allí el cuerpo queda detenido en su extensión sensible: “siente dentro de los límites que le fueron fijados” (2013: 399). A su vez, la conciencia piensa dentro de los límites impuestos por la razón mercantil, actuando en el campo configurado por la división del trabajo. En cambio, la tarea es amplificar nuestro cuerpo en los otros cuerpos: la política requiere activar pasiones tristes y alegres, componiendo afectos, razones y acciones en un *circuito orgánico* para nuevas fuerzas y categorías.

A partir de Rozitchner, nuestros sufrimientos son resultantes de las relaciones sociales capitalistas: condensan síntomas de las condiciones de vida capitalista, al no



reducirlos a la patología personal, la determinación psicológica o la química a-histórica. Si bien los estados de ánimo tienen correlatos biológicos, deben ser abordados en tanto cuestiones sociales y políticas, al conectarlos con estructuras y luchas históricas. El sistema capitalista se debate y encarna en cada uno de nosotros, en la medida en que las contradicciones sociales son vividas en la experiencia conflictiva y sufriente del cuerpo.

El problema no son nuestras dificultades emocionales, sino los sistemas de opresión que las producen, los cuales benefician a ciertos sectores sociales a partir de patologizar determinadas conductas y acorralar estrategias existenciales. Si bien nuestro malestar tiene dimensiones biológicas y psicológicas, en el fondo es querer vivir y no saber cómo hacerlo. Nace de la dificultad de componer una resistencia común y liberadora contra la reducción de nuestra vida a los límites del individualismo mercantil.

Rozitchner considera que en el capitalismo “enfermamos de normalidad”, detectando en el sufrimiento aquello que hace síntoma con los límites de la subjetividad capitalista, es decir con el individualismo burgués. El malestar en la cultura es una “enfermedad” de la normalidad capitalista: diversas formas de padecimiento psíquico y somático se distribuyen por todas partes de manera difusa y desigual, diluyendo las barreras estancas entre lo normal y lo patológico. Si no podemos pensar y combatir las causas estructurales y colectivas de nuestro sufrimiento es porque se anestesia y despolitiza la fuerza frágil del malestar como tema biológico, familiar o individual. Ante esta reducción capitalista del padecimiento, debemos recuperar el saber que nos expropiaron: el cuerpo personal como *condición y obstáculo* del contrapoder colectivo.

Rozitchner busca revertir la individualización psicológica del malestar, lo cual conduce a culpabilizar o responsabilizar a las personas, obviando las causas estructurales productoras del dolor psíquico. De esta manera, el sistema contrapone lo subjetivo a lo objetivo, el individuo a la comunidad, el placer y el deseo individuales al dolor y la necesidad compartidos (2013: 341). Pero si el sufrimiento es el costo subjetivo que pagamos por soportar una sociedad que nos enferma, se debe a que el malestar es síntoma de aquello que en nosotros no se adecua al régimen dominante. Existe una ambivalencia en los síntomas, ya que combinan sujeciones e insumisiones.

Rozitchner se refiere a los sentimientos que experimentamos cuando “osamos pensar y obrar fuera de los moldes que nos fueron marcados para pensar y hacer solo lo que el sistema histórico de producción habilitó” (2013: 330). En mi lectura, *el sufrimiento es síntoma y límite del individualismo burgués*, puesto que en nuestros síntomas se viven de manera conflictiva las contradicciones sociales del sistema. El

sufrir, en tanto *situación límite y ambivalente*, es temblor y posibilidad de interrogación, ya que puede ser una apertura para nuevas relaciones con los otros y con uno mismo.

La ideología capitalista del malestar invisibiliza “el sentido de la estructura colectiva que está presente en la individualidad psíquica” (2013: 342). De hecho, el drama histórico de lo colectivo no es exterior sino inmanente a las partes, a cada uno de sus miembros. Por esto, la sociedad capitalista, según el argentino, “junto con su producción de mercancías, es un sistema productor de enfermedad mental” (2003: 221).

Somos el lugar del debate y del drama histórico, porque en cada uno se juega el enfrentamiento (2013: 344). En este sentido, la resignificación del sufrimiento implica una reapropiación de sus fuerzas ambiguas, en virtud de redireccionarlas contra el sistema. Como debate y drama vivido, los malestares expresan un límite de las exigencias impuestas por miedo y terror, en la medida en que surgen de no poder, no querer o no saber adaptarnos a los imperativos de las adecuaciones “normales”. Patentizan las incoherencias del “sistema de producción contradictorio”. Pero el capitalismo nos enferma y asimismo individualiza el drama, en función de distribuir categorías diagnósticas, etiquetas psicológicas o fármacos psiquiátricos. De este modo, no se trata de resolver desequilibrios químicos o problemáticas personales, sino de transformar las causas estructurales productoras de locura, enfermedad y sufrimiento.

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

La producción de sufrimiento es “la esencia del sistema capitalista”, ya que se basa en una negación cotidiana de la vida y en el despojo de nuestras fuerzas. Podemos pensarlo como una vivencia corporizada del daño psíquico y material producido por el capital, el cual se procesa en las personas de manera desigual y diferencial. En efecto, el ciclo de producción de mercancías es directamente proporcional al ciclo productor de malestares, en tanto y en cuanto Rozitchner argumenta que “vivimos de la enfermedad de los demás”, del mismo modo que el capitalista vive del trabajo ajeno. El sufrimiento es la condición y el resultado del “sistema productor de enfermedad”, puesto que nuestros afectos y pasiones son explotados por el mismo capitalismo que los genera.

Si bien el sufrimiento es producido socialmente, Rozitchner señala que solemos vivenciarlo como un déficit personal y privado, como una impotencia, culpa o angustia individual. Y es esta individualización aquella que tiende a inhibir la posibilidad de una estrategia colectiva. En ese sentido, el sujeto en la politización de la experiencia del sufrimiento no es la clase obrera preconstituida o la vanguardia revolucionaria. Al contrario, si la política tiene un índice de verdad subjetivo, el tránsito se juega en cada uno de nosotros, en tanto sujetos situados y concretos. La subjetividad es el lugar del debate histórico, porque en nuestras experiencias vividas se elabora una verdad política.

El capitalismo, con su “privilegio de la salud”, separa “la salud de la enfermedad, al loco del normal”, haciendo que la producción social del dolor sea contenida en los límites de lo “individual y personal” (208: 219). De esta manera, el argentino argumenta que el individuo “sano” de la psicología es la inversión ideológica del “enfermo” de la psiquiatría, ya que es a partir de la “enfermedad” que se concibe la “salud” como coherente con el individualismo del capital. Sin embargo, la individualización del padecimiento es proporcional a la expropiación de nuestras fuerzas, pues se separa lo personal de la historicidad de la cooperación social. En ese sentido, la condición histórica con la cual el sistema capitalista define la normalidad y la salud es la separación infranqueable de lo anormal y la locura, sobre las que sin embargo se funda.

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

Nuestros síntomas patentizan las contradicciones de una vida capitalista invivible, evidenciando la condición política del malestar. Tal es así que el argentino señala que

los “normales, que son dueños del poder, definieron qué es salud y qué es enfermedad”, mostrando que los “enfermos pagan con su vida la muerte que los sanos delegaron en ellos” (2008: 221). Si el sufrir es el costo que pagamos por la muerte que en vida nos dan, se trata de expandir la fuerza ambigua del malestar al plano cognitivo y político.

Rozitchner identifica en la alienación, en la separación de nuestras propias fuerzas, la “significación histórica y social de la enfermedad”, es decir su “producción histórica” (222). La división social de la lucha de clases se prolonga tanto en la “división entre la vida y la muerte”, como en las determinaciones que dividen lo normal y lo anormal, valorizando cuerpos sanos y cuerdos en virtud de desvalorizar a los sufrientes y locos.

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

El hecho de “ser nosotros mismos el lugar de debate de la cultura” implica, según el filósofo, “hacerle alcanzar a lo psicológico un nivel ontológico” (2013: 266). Lo “psicológico” admite aquí un estatuto ontológico y político, si tenemos en cuenta que en el índice de verdad que somos en cada caso se verifican las contradicciones del sistema.

En mi lectura de Rozitchner, el sufrimiento constituyen una perspectiva privilegiada en la crítica del orden social capitalista, dado que el malestar expresa una contradicción vivida, una incoherencia existencial en el seno de la coherencia normativa del individualismo mercantil. El sufrimiento, las crisis subjetivas, patentizan aquello que en nuestra vida no se adecua o se sobreadapta, puesto que surgen de no querer, no poder o no saber cómo responder a los mandatos capitalistas. Nuestros síntomas, entonces, son “índice de un debate asumido hasta el extremo límite del falso planteo que la cultura abrió en nosotros para debatir nuestro acceso a la satisfacción” (2013: 444). Y este falso debate es “la adaptación o la locura” (2013: 333); es decir, la adecuación a la vida del capitalismo, o la exploración de las potencias frágiles de nuestros malestares.

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

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

Si el “campo de la enfermedad, el malestar y la locura” son un “producto necesario de la combustión de este sistema” (2008: 218), la realidad convencional requiere expulsar la experiencia sufriente de los márgenes de la normalidad, segregando y criminalizando a las personas con padecimiento como modos de existencia inadecuados.

El principal objetivo del psicopoder capitalista es funcionalizar el cuerpo, poniendo a trabajar nuestra subjetividad y reintegrando a las conductas inadecuadas. Se responsabiliza y culpabiliza a las personas con malestar, como aquellas que no funcionan bien, que “deja de rendir y es preciso reparar”. Pero aquello que no funciona constituye síntomas ambivalentes, fuerzas ambiguas para una *psicopolítica antagonista*.

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

Así como el sufrimiento es síntoma de una “contradicción subjetivizada”, de un debate histórico experimentado en el cuerpo personal, para Rozitchner lo normal es signo de adaptación, de una coherencia con el individualismo y sus categorías. Normal es aquel que se “adecua y cedió” para no atravesar los límites de una angustia que nos impiden pensar, desear y actuar más allá de la vida convencional. La “irracionalidad vivida” en el padecimiento puede ser el resorte para construir un tránsito hacia otra racionalidad sensible, en la cual se redefinan nuestras fuerzas, categorías y prácticas.

En la angustia se elabora una transacción, cuyo núcleo de verdad puede permitirnos verificar el debate vivido entre las fuerzas de la adecuación a la norma y las fuerzas de la inadecuación. De hecho, los síntomas son una *solución de compromiso* entre la

(sobre)adaptación a los imperativos sociales y la insumisión por no querer, no poder o no saber cómo adecuarnos a ciertas situaciones normativas. Es por esta razón que en el síntoma se elaboran placeres y dolencias, disfrutes y traumas. Esta es la potencia ambivalente del síntoma, que puede ser capaz de devenir fuerza de contraviolencia.

Rozitchner nos recuerda que Freud “partió del síntoma, no del yo” (2013: 61), pues en nuestros síntomas se elabora una tensión “entre lo propio y lo impropio” (2013: 56), entre lo íntimo y la cooperación, la subjetividad y la objetividad. Hablamos de síntomas políticos encarnados en nuestra vida personal, cuyas relatividades y determinantes se encuentran en la precariedad, la explotación, la desigualdad, las opresiones o las violencias. Si en nuestros síntomas se encarna “la unión de lo más individual y de lo más colectivo” (2013: 24), se trata de prolongarlos al ámbito de la actividad política.

Esto último depende de la tesis inicial del filósofo, de acuerdo a la cual cada sujeto es absoluto en su irreductible singularidad, pero también es relativo a los otros, al lenguaje, a la historia, a la naturaleza, a las luchas sociales y sus determinantes. Esta afirmación permite resaltar la dimensión social y cultural de nuestras pasiones, señalando la necesaria afectación personal de una política nacida de los cuerpos. Nuestros afectos, nuestra capacidad de afectar y de ser afectados, son prácticas construidas en la cooperación social, por lo cual se evita reducir la dimensión política del padecer, ya que no se lo restringe a un problema privado, biológico o familiar.

Los síntomas, para Rozitchner, expresan una “solución de compromiso” entre las normas de la adaptación social y las fuerzas de la inadecuación. Se trata de una “transacción” entre la subjetividad y la objetividad, lo interno y lo externo. En el fondo, evidencian la incapacidad de las normas de subordinar sin resistencias nuestras vidas a la reproducción de lo convencional. Hay crisis subjetivas por la imposibilidad del poder para subsumir nuestros cuerpos a los estrechos límites de la subjetividad capitalista.

“Las categorías de la conciencia (...) son las categorías del sistema de producción” (2013: 324). Si bien el fundamento de la conciencia es histórico y afectivo, la razón oficial no sabe nada de ello, dado que hay adecuación “normal” entre la racionalidad convencional y el campo sensible que determina nuestro cuerpo como acorde al sistema. Por eso interesan los síntomas o la “enfermedad” como inadecuación vivida que abren un margen entre lo sentido y lo exigido. Es un “exceso de significación” (2013: 323) a partir del cual revelar en el extremo límite el desacuerdo que funda la razón dominante.

“La adecuación normal ignora –y no podría ser de otro modo– la inadecuación básica sobre la que se asienta el sistema” (2013: 324). Esta experiencia de inadecuación,

o contradicción vivida, es lo que “estalla en la enfermedad”, porque se trata de “una inadecuación entre lo afectivo y lo racional lo que la enfermedad revela” (2013: 323). Las crisis objetivas deben verificarse en nuestras crisis subjetivas, puesto que son síntomas políticos encarnados en nuestras anomalías personales, con efectos diferenciales y desiguales en nuestros cuerpos por factores de género, clase o raza. Los síntomas o crisis, entendidas como situaciones límites de padecimiento y angustia, contienen asimismo una *desobediencia sentida* en la que se desfondan las categorías burguesas, abriendo el campo de lo posible y lo imposible, lo tolerable y lo intolerable.

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

En virtud de neutralizar la fuerza del dolor el sistema individualiza el sufrimiento, patologizando nuestras vivencias, haciendo de problemas sociales trastornos individuales. El malestar es reducido a desequilibrios químicos, dramas familiares de la primera infancia o complejos psicológicos a-históricos, invisibilizando la dimensión política de nuestros síntomas. En cambio, Rozitchner va desde la “rebeldía de la locura” hacia las “masas revolucionarias”, problematizando la normalidad capitalista. Intenta dignificar nuestros síntomas al revalorizar sus potencias ambivalentes, lo cual supone encontrar fuerzas en nuestra fragilidad, en lo vulnerable, en nuestras debilidades.

Si “el normal es un enfermo de normalidad” y “la locura revela una verdad”, nuestros malestares pueden ser un criterio para enfrentar una normalidad que nos enferma. En Rozitchner, el malestar no hace referencia a temas privados, bioquímicos o familiares. Se trata de diversos modos de ser, vividos de manera diferencial y desigual, que no obstante pueden ser socializados como problemas políticos. En Rozitchner, la vivencia de la locura no es pensada como un afuera romántico e inefable. Tampoco es el signo de un infierno de impotencia y dolor, un valle de lágrimas. Al contrario, en el sufrimiento es donde pueden germinar las fuerzas de una nueva potencia colectiva.

La normalidad, de acuerdo a Rozitchner, es “la enfermedad colectiva que los modelos sociales invivibles ofrecen a la individualidad dependiente” (2013: 87). Al desplazar el carácter patológico del sufrimiento y la locura para reenviarlo a las relaciones sociales, el autor elabora una crítica de la totalidad capitalista como sistema productor de sufrimiento. En esta normalidad, “se trata de administrar, en los intersticios del sistema, su capital individual, su monto de vida individual, su magnitud de libido para no sufrir” (2013: 156). Se nos obliga a elegir entre el “placer sin dolor” o el “dolor sin placer”, reduciendo las diferencias a patologías, síndromes o trastornos mentales, tramitables con narcóticos, consumo, religión o terapias. En estos casos, obtenemos unas “meras salidas individuales” que reproducen una normalidad enferma, al separar a nuestros cuerpos de los deseos, malestares y acciones colectivas. Rozitchner, en cambio, procura mantener la tensión entre placeres y dolores como pasiones ambivalentes y ambiguas, las cuales son constitutivas de nuestra subjetividad.

En Rozitchner, el debate ocurre en plano de la afectividad y lo sensible, en tanto “campo ambiguo de percepción” (1962: 218); suelo del saber de los cuerpos como resultado de su experiencia en el mundo. Este saber se patentiza de forma privilegiada en el sufrimiento, en la medida en que debemos asumir la propia impotencia para transformar nuestras condiciones de existencia. Para el argentino, la experiencia del sufrimiento puede ser la materia prima de una política que se hunde en la singularidad irreductible de nuestras vidas para conectarlas con la historia y lo relativo. La fuente del contrapoder colectivo implica afirmarse en las potencias del síntoma, pues nuestra *incoherencia vivida* con ciertas normas puede ser el motor de una contraviolencia.

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

En Rozitchner lo personal no queda subordinado a lo colectivo y lo colectivo amplifica lo personal, en la medida en que se resiste a banalizar nuestra vida anímica como mero “residuo pequeñoburgués”. Lo íntimo no puede quedar relegado a la “pura



exterioridad de la acción política”. El desafío rozitchneriano, por tanto, es asumir las propias vivencias como fuentes de una nueva forma de politización, encontrando allí el suelo para recomponer la relación entre lo existencial y lo político. Los síntomas no representan una falla a corregir, patologizar o estigmatizar, sino una diferencia subjetiva a reivindicar. Podemos extraer del síntoma una potencia de creación, interrogación o transformación. Es posible hacer del malestar una fuerza de sabotaje de la normalidad.

El “verdadero poder”, aquello que nos expropiaron, reside en las fuerzas del cuerpo individual como reveladoras de un contrapoder colectivo. En nuestros cuerpos se viven las categorías de la dominación, pero también se elaboran estrategias de vida. Esto supone generar una *contraviolencia*, cuyas potencias cualitativamente diferentes a las del orden nos permitan dirigir la “violencia que el normal y el enfermo ejercen contra sí mismos ahora contra el sistema represor” (2013: 29). La autoagresión individual, la opresión interiorizada en cada sujeto, debe dar paso a una insurgencia contra el sistema.

El malestar es “índice de la verdad del sistema: índice de un desequilibrio que la enfermedad grita con su lenguaje mudo” (2013: 349). Allí donde el “normal” calla, según Rozitchner, el revolucionario es aquel que abre las fuerzas ambivalentes del sufrimiento para transformar, arriesgando la vida, el sistema de producción histórico. Y restituir por ende las potencias de un poder colectivo, antes disperso y desarticulado.

Rozitchner se refiera al sujeto revolucionario como un “médico de la cultura” (2013: 349), dado que piense la problemática del cambio social en términos de “cura social”. Revolucionario es aquella forma humana que se apropió de la agresividad y la sensualidad para dirigirla contra el sistema, suscitando una nueva fuerza cualitativa entre los cuerpos. En las luchas, las fuerzas del síntoma devienen contrapoder colectivo. Esto permite formular una disyuntiva entre la “apariencia de normalidad colectiva”, sostenida en el sometimiento de los individuos, por un lado; y el malestar y la locura, cuyas fuerzas son impotentes si no rompen la cerrazón sensible del dolor individual:

De allí la disyuntiva: o la apariencia de normalidad colectiva, ‘social’, que la represión y el sometimiento absoluto nos proporciona, o la caída en la neurosis y en la locura cuando el planteo permanece dentro de la solución individual y no puede abrirse (...) a otra forma de colectividad, que es la tarea revolucionaria. Así la oposición que opone neurosis colectiva a neurosis individual no tiene otra salida, y las formas anteriormente analizadas se inscriben como variantes de un mismo obnubilamiento: la no discriminación del sistema que produce tanto a los individuos como a las categorías de totalidad en los que estos aparecen determinando el marco de sentido de su relación con el mundo (2013: 166-167)

De este modo, así como la antipsiquiatría concebía la experiencia de la locura como una potencia política, en Rozitchner la “tarea revolucionaria” precisa *resignificar* la potencia ambigua de nuestros síntomas y malestares, en virtud de *reapropiarnos* de las fuerzas frágiles del sufrimiento. Esta comprensión política de los afectos es indicada para un capitalismo que explota nuestras emociones y deseos, como parte de un proceso de mutación en las condiciones disciplinarias del capitalismo analizado por Rozitchner.

La dimensión política de la filosofía y el carácter terapéutico de la política en Rozitchner se enfrentan a la represión y la disciplina, motivo por el cual considera que “el fundamento de la liberación individual” reside en la “recuperación de un poder colectivo que sólo la organización para la lucha torna eficaz” (2013: 29). La *acción psicopolítica* está orientada por ende hacia una *liberación anímica* contra la explotación y el disciplinamiento. Por eso es necesario reubicar los antagonismos y contradicciones sociales detrás de los padecimientos, en función de *redireccionar* sus fuerzas ambiguas contra las estructuras productoras de malestar. De hecho, el argentino no reduce el dolor al ámbito privado de la terapia o la industria farmacéutica, haciendo de los afectos una fibra de la política. Los estragos psíquicos del capital evidencian que el daño no pueden ser tratado de modo psicologicista, biologicista o solo en una terapia profesional. Al contrario, para el autor necesitamos una política radical para transformar las causas estructurales que hacen del capital un “sistema productor de sufrimiento” (2013: 45).

A partir de Rozitchner, el objetivo no es curar el malestar, sino resignificar sus saberes y energías ambivalentes. Es aquí donde la contraviolencia demuestra su importancia subjetivante, ya que abre saberes, valores y afectos a partir de estrategias colectivas. La “cura social” es pensada en los términos de un deseo insatisfecho que vence sus obstáculos en la acción, elaborando la impotencia en una potencia en acto.

A través de esta lectura de Rozitchner, podemos sostener una distinción conceptual entre potencia e impotencia, fuerza y poder. La potencia de nuestros cuerpos emerge de la fuerza de nuestros deseos, saberes y lenguajes, los cuales son producidos en la cooperación social y el metabolismo con la naturaleza. Estas potencias del cuerpo resultan explotadas por el capitalismo, en tanto fuerza de trabajo devenida mercancía. Esto tiende a condenarnos a la inhibición de la potencia del cuerpo, es decir a la insatisfacción de nuestros anhelos y fantasías. La inhibición y dispersión puede ser entendida como clave de nuestra impotencia individual, la cual no debe ser pensada como falta o carencia, sino como posibilidades inhibidas, dispersas y explotadas. La

impotencia está a la base de nuestra pasiones tristes, que disminuyen la potencia de actuar, sentir o pensar. La fuerza de nuestras angustias y sufrimientos surge cuando la impotencia logra articularse en la acción, para traducir la potencia inhibida en poder actuante. El tránsito consiste en partir de la impotencia, como signo de una inhibición y dispersión individual, traduciendo los saberes de los cuerpos como potencia en acto.

La impotencia personal, vivida en el abismo angustioso de las distancias entre lo sentido y lo pensado, puede articularse en un poder colectivo para la acción antagonista. Esto es así porque, para el argentino, los cuerpos constituyen el “fundamento material” de todo poder social y político, el cual se construye en la cooperación social y natural. Pero una vida sufriente, bloqueada en su impotencia, resulta separada de la resistencia colectiva. En cambio, el tránsito eficaz supone que nuestra insatisfacción, vivenciada como padecer y culpa individual, opere como el suelo sensible en la construcción de un contrapoder colectivo. Porque para Rozitchner la impotencia no es signo de una carencia o déficit, sino de unas fuerzas ambiguas y dispersas que es preciso reorganizar.

Por eso, el sufrimiento puede ser la premisa de una acción capaz de enfrentar los obstáculos de una realidad adversa. El propósito es traducir nuestras vivencias significativas en experiencias políticas teorizadas, en significaciones encarnadas, situadas en luchas concretas. Ahora bien, los modelos humanos capitalistas invisibilizan las relatividades productoras de sufrimiento, privatizando o medicando los malestares, al condenar “al encierro, al aislamiento y a la marginalidad” a todos aquellos que desafían los obstáculos que impiden ir más allá de lo convencional, pues Rozitchner nos habla de “modelos humanos congruentes o incongruentes con el sistema” (2013: 351). La politización del malestar apunta a una reapropiación de las fuerzas insumisas de nuestros síntomas, interrogando la ambivalencia de los afectos y pasiones. Por tanto, la incongruencia o inadecuación de los síntomas son la base de una *psicopolítica radical*.

## **Conclusión**

En el sufrimiento se llevan al extremo las contradicciones sociales. Su dimensión política se revela en el carácter de *inadecuación vivida* con una realidad capitalista que clasifica lo normal y lo patológico, lo sano y lo enfermo, las vidas vivibles o invivibles, las muertes evitables y aquellas que no valen la pena. Rozitchner resignifica el *potencial político del sufrimiento* como divergencia de la normalidad, “objetivando” nuestras vivencias en virtud de revalorizar la dignidad del malestar como fuerza de resistencia.

La politización del dolor debe evitar canalizarse de forma identitaria o institucional, explorando lo común en los afectos singulares. Porque no tenemos en común una identidad: tenemos en común la exposición desigual ante la muerte que en vida nos dan.

Mi interpretación de Rozitchner indica que la politización del sufrimiento involucra tres desafíos estratégicos. El *destituyente* implica deshacer las categorías capitalistas que gobiernan la subjetividad de espaldas a nuestra voluntad, en virtud de acceder a los problemas políticos y sociales de los disfrutes, deseos, fantasías y padecimientos. Desprivatizar, despatologizar y desfamiliarizar al sujeto, liberando nuestras prácticas de las categorías propias del individualismo burgués. La tarea *constituyente* consiste en producir otras fuerzas y categorías, nuevos tipos de “modelos humanos” en virtud de disputar nuestros modos de vivir y morir. Y el desafío *instituyente* estriba en inscribir perspectivas emancipatorias en las estructuras sociales, transitando desde las instituciones oficiales hacia nuevas instituciones de contrapoder.

En el próximo capítulo, el problema de la politización del malestar es reenviado hacia la pregunta por la experiencia de la angustia, en donde las situaciones límites se revelan para el sujeto como zona temblorosa pero también como apertura cognitiva o sensible. El sufrimiento implica una inhibición de la potencia del deseo, una separación de las fuerzas y energías ambiguas de nuestras pasiones. Los obstáculos reales o imaginarios que inhiben la satisfacción del deseo son vividos como malestar individual o resueltos en un plano fantaseado, por lo que elaborar la angustia requiere una acción colectiva eficaz. Si bien los malestares son vividos de manera singular, desigual y diferencial, encarnan determinaciones impersonales que nos habitan y constituyen, incluso cuando las combatimos. Pero la angustia puede redefinirse y la autoagresión dirigida contra los oprimidos puede reorientarse contra el sistema, cuando la politización del dolor se amplifica en el enfrentamiento político de las fuerzas sociales.

## Capítulo 2. Angustia: niveles de la experiencia y situaciones límites

La angustia es el problema principal de este capítulo, puesto que a partir de los saberes ambivalentes y fuerzas frágiles elaboradas en esta vivencia sufriente es posible reconstruir la argumentación rozitchneriana en torno a los niveles de la experiencia y la potencia ambigua de las situaciones límites en términos sensibles y cognitivos. A partir de esas coordenadas retomo la teoría del sujeto absoluto-relativo, mostrando la fertilidad política de los esquemas teóricos construidos por Rozitchner en la década del sesenta. La articulación de marxismo y psicoanálisis reencuentra en la filosofía fenomenológica una mediación a partir de la cual los cuerpos adquieren una gran relevancia estratégica.

Por medio de la premisa de la primacía de las luchas, cuerpos, praxis y experiencias, Rozitchner enfrenta al tema de la resistencia y la subjetivación política. Esto implica, en principio, eludir dos extremos en las teorías críticas al abordar la siguiente pregunta: ¿por qué los cuerpos resistimos a la dominación capitalista?

Por un lado, podríamos ubicar una visión “objetivista”, según la cual resistimos porque los mecanismos del poder tienen en su interior las posibilidades ambiguas de la insumisión. La dominación es contradictoria, por lo que no necesitamos postular un afuera subjetivo para explicar la oposición. Las posibilidades de conflictividad se generan al interior de las relaciones sociales dominantes, siendo que las estructuras abstractas son a la vez condicionantes y posibilitadoras. Esta posición rechaza cualquier postulado romántico, en favor de una crítica immanente del poder capitalista a partir de sus propias posibilidades históricas. Se trata de una *teoría crítica de los excesos* del poder respecto de sí mismo, de sus potencialidades habilitadas y bloqueadas. Por otro lado, podríamos indicar una perspectiva “subjetivista”, donde la subjetividad proletaria es irreductible al poder. El “trabajo vivo”, el cuerpo, es siempre algo más, o algo anterior, que el capital variable o el trabajo abstracto. Nuestros cuerpos proletarios son algo más que lo que el poder ha hecho de ellos. Las personas no somos solo “atributos” o “soportes” del capital, y por ende la reproducción del sistema implica conflictividad, lucha y contingencia. El antagonismo surge del cuerpo. En este caso tenemos una *teoría crítica de los restos* de la subjetividad respecto del poder capitalista, por lo que es necesario encontrar en nuestras experiencias o luchas las premisas del enfrentamiento.

El poder capitalista no tiene la capacidad de someter totalmente el cuerpo a la subjetividad mercantil, dado que siempre quedan *restos* irreductibles a los límites del

individualismo burgués. Para Rozitchner “hay un resto que se niega a morir, y sobrevive de todas maneras. Esa es nuestra sabiduría, la mínima que nos queda” (2003: 302). Esto implica un desplazamiento entre Marx y Freud, quienes a partir de la “plusvalía” y la “represión” captan el *punto de vista material de lo resistente: las luchas o los síntomas*.

En este punto, Rozitchner nos permite formular el siguiente problema:

El problema que se nos plantea consiste en mostrar los pasajes mediante los cuales el individuo, sensible, material, que es su cuerpo, puede acceder a los procesos culturales y humanos que exceden los alcances inmediatamente dados en la corporeidad sensible, al mismo tiempo que lo afirman. Sería preciso explicar cómo, partiendo de su singularidad, desde la ubicación precisa y limitada que cada uno vive, van surgiendo los diversos niveles que nos permiten aproximar lo distante, ligar lo singular con lo universal, descubrir la conexión de esta singularidad con la totalidad. O, en otras palabras, ¿cómo hacer surgir en el seno de lo subjetivo lo objetivo? (1964).

Rozitchner se pregunta “¿cómo hacer surgir en el seno de lo subjetivo lo objetivo?”, evitando los extremos del subjetivismo voluntarista o del objetivismo teorístico. La historia singular se entrama con la historia colectiva de la lucha de clases. La tesis del sujeto como un nido de víboras permite plantear en este punto las coordenadas de este problema: la politización de nuestras vivencias, la prolongación en experiencias políticas de la angustia, la impotencia o el sufrimiento requiere pasar la acción colectiva por la ambigüedad de nuestros placeres, deseos y dolencias. La politización consiste en un tránsito que asume la singularidad de la vivencia sensible del cuerpo sufriente, hasta acceder a una comprensión política de la totalidad en una experiencia consciente de los obstáculos que debe enfrentar toda transformación.

*La politización implica un doble movimiento de constitución y verificación* en el plano cognitivo de los conocimientos y en el plano sensible de las acciones. En este caso, la investigación y politización de la propia vida es una mediación subjetiva elemental para el conocimiento y la transformación de la realidad social. Esto conlleva un tránsito desde el propio cuerpo sensible hasta alcanzar las formas abstractas, en un proceso que lleva de lo particular concreto a lo general abstracto, verificando lo universal e impersonal en la singularidad irreductible del cuerpo libidinal. “Lo subjetivo, cuerpo que siente y piensa, es simple y complejo al mismo tiempo” (2003: 306). Simple, dice Rozitchner, como el sentimiento absoluto e irreductible que cada uno tiene de sí mismo, de este cuerpo que late, piensa y siente siendo yo mismo. Y complejo, dada la inscripción histórica y relativa de nuestros pensamientos y prácticas.

Por eso el problema no es solo socializar los sentimientos llamados íntimos o privados, dado que es necesarios “objetivar” nuestras vivencias personales en virtud de construir una conciencia crítica de las relatividades que nos constituyen. Porque las “significaciones más abstractas se insertan en la corporeidad sensible” (2013: 436). Si la verificación de la “racionalidad pensada” debe hacerse desde la “sensibilidad encarnada”, la verificación de lo colectivo nos abre hacia una acción política donde satisfacer el deseo en la realidad. De este modo, la vivencia individual se “objetiva en un acto colectivo”, y por ende, la “diferencia individual, antes subjetiva, se convierte en semejanza objetiva colectiva” (2013: 407). Así el deseo insatisfecho puede encontrar un cuerpo común en la acción, capaz de expandir la fuerza singular en el contrapoder colectivo, asumiendo nuestras experiencias como mediación ineludible de la política.

Para Rozitchner la eficacia de una “acción verdadera” se dirime en lo *real de los enfrentamientos*: comprender y combatir contra uno mismo, los enemigos y el mundo. Esto implica el choque de nuestro deseo, siempre insuficiente, contra los obstáculos que impiden su satisfacción en una realidad que tiende a presentarse siempre más fuerte. El “tránsito efectivo” supone que dicho proceso pueda ser colectivo, venciendo el terror vivido en el enfrentamiento. Puesto que “el terror se presenta como fundamento de todo poder social”, pero “encubre un contrapoder más profundo que los pueblos deben despertar en sí mismos para vencer” (2012a: 25). Sin la elaboración del terror, vivido como angustia o impotencia individual, no hay transformación y conocimiento posible.

Y si bien el sufrimiento social, contenido en lo individual, puede inhibir la posibilidad de una resistencia colectiva, Rozitchner muestra que así como la lucha de clases tiene una eficacia subjetiva en la medida en que modifica nuestras formas de sentir, actuar y desear, el pensamiento puede efectuarse como una práctica para desafiar los propios límites en virtud de ir más allá de una angustia de muerte ante el terror. Por ende, la tarea consiste en convertir en materia de política a nuestra propia experiencia, en virtud de crear una racionalidad sensible capaz de enfrentar los obstáculos del sujeto.

Para Rozitchner no hay un espacio incontaminado del sujeto, del mismo modo en que no existe una mera inscripción del cuerpo en lo simbólico, o solo una imposición lineal de la ley exterior de la cultura o el lenguaje: “no hay Ley sin carne” (2013: 271). Asistimos a una configuración histórica del sujeto, a través de contradicciones y conflictos que nos marcan la mente y el cuerpo. Ahora bien, para el argentino *el poder se asienta sobre la expropiación de la cooperación de los cuerpos como reverso de la explotación del trabajo psíquico de toda la subjetividad*. Y opera bajo dos formas: por

un lado, de manera represiva, y por otro lado, de modo productivo. La dominación primero se ejerce bajo la forma de un poder aterrador que busca expropiarnos la capacidad de contrapoder, instalando en su lugar un imaginario espectral o fetichista el cual hace sistema con la dominación al separarnos de nuestras propias fuerzas. No obstante, “si el terror reprime debe hacerlo sobre algo anterior a su ejercicio [...] Lo reprimido no son ideas: son relaciones sociales que antes fueron vividas como reales o posibles” (2003: 305). Y a su vez, el mismo poder dominante funciona de manera productiva, condenándonos a “movimientos de disolución, de dispersión, de atomización y de anonadamiento del poder real de los sujetos” (Rozitchner, 2003: 205).

El terror actúa como operación de subjetivación, tanto en la guerra como en la paz, tanto en la dictadura como en la democracia, tanto en las izquierdas como en las derechas. El problema político del poder en la filosofía rozitchneriana admite un carácter estratégico, porque el capitalismo no solo es un sistema productor de mercancías y explotación del trabajo, sino sobre todo una máquina productora de subjetividad, que moldea nuestras fantasías, disfrutes y deseos de acuerdo al consumo, la propiedad y la competencia del individualismo burgués. Sin embargo, la eficacia imaginaria, simbólica y material del poder se dirime asimismo en el enfrentamiento sensible de las fuerzas sociales, donde el contrapoder de los cuerpos nace de la capacidad de afrontar los obstáculos subjetivos y objetivos de la dominación capitalista.

El poder y el terror, entonces, se juegan al interior de la lucha de clases, entendida a su vez como una *disputa anímica* por nuestras formas de vivir y morir. Al enfrentar fuerzas cualitativamente diferentes a nivel físico y ético, el poder se desdobra en un antagonismo constitutivo. Por un lado, el contrapoder emergente del saber de nuestros cuerpos, donde la resistencia nace de la impotencia personal traducida en una potencia colectiva en acto; y por el otro, el poder mercantil oficial y convencional, que se asienta sobre la expropiación de la cooperación social y la des-sensibilización de los sujetos.

De hecho, en *Freud y el problema del poder* Rozitchner distingue tres “señales de angustia” que desfondan los “límites del yo”, colapsando los contornos fetichista de la subjetividad capitalista denominada “individualismo burgués”. Nos habla de la angustia ante las pulsiones del “ello”, los obstáculos de la “realidad exterior” y los imperativos del “superyó”. El carácter político del “superyó colectivo” implica una “normatividad inhumana” expresada en “formas reguladoras del sentido objetivo de los actos” (2013: 352). En la angustia vivenciamos los límites de esas regulaciones y, por esto mismo, puede ser un exceso o resto vivido para un tránsito desde la sujeción a la subjetivación.



El terror produce una “escisión tajante en la corporeidad sensible del sujeto histórico” (2003: 308). De tal modo, escinde la subjetividad dividiendo la razón y los afectos, contraponiendo los sujetos en una pugna desde y contra sí mismos. Según Rozitchner, el *cuerpo resiste* a las estructuras de dominación, en la medida en que verifican que hay un exceso o un resto que escapa a los límites de la subjetividad capitalista. En la angustia se actualizan saberes de contrapoder en nuestros cuerpos, cuya resistencia puede entenderse como esa “parte maldita que el capital no tolera” (2011a: 41). La resistencia emerge de este resto subjetivo, irreductible a la dominación de la forma social. Por esta razón, nuestros malestares, nuestras angustias e impotencias, pueden ser normalizadas por parte de una política de la adecuación al psicopoder oficial, o al contrario, pueden expandirse en una *psicopolítica de la inadecuación*, ya que en este enfrentamiento se juega “una adaptación o una contradicción rebelde” (2003: 231).

Por ende, el individualismo, como mandato mercantil obligatorio, constituye una norma histórica que clasifica y jerarquiza los cuerpos adecuados e inadecuados. El individualismo es un poder objetivo de determinaciones históricas que opera de espaldas a nuestras conciencias, por lo que su reproducción no depende estrictamente de nuestra voluntad o interés moral. Porque la “conciencia moral está determinada por la lucha de clases”, y supone a su vez un tránsito de lo sensible del cuerpo a la conciencia racional (2013: 277). La forma mercantil se reproduce a base de los imperativos superyoicos de la subjetividad capitalista, cuyos ideales abstractos se producen de modo fallido en las prácticas concretas, aunque son imposibles de satisfacer. Sin embargo, la conciencia está radiada por “angustias de muerte”, las cuales son manifestación de nuestra impotencia causada ante el terror por desobedecer el modelo humano mercantil.

Previo a la angustia, hecha síntoma en el propio cuerpo, Rozitchner dice que se desencadena aquello que Freud llama “señales de angustia”. Con esto alude al índice de una señal de incoherencia o sentimiento de inadecuación con los límites de lo pensable, deseable y realizable en los estrechos márgenes de la realidad convencional. Porque si se osará pensar, desear y actuar más allá de lo autorizado por la normalidad capitalista, experimentaremos una “angustia de muerte” que nos limita y bloquea, ya que en sus tres sentimientos aterrantes “nos dice que no, que no debemos proseguir por allí” (2005: 41). La angustia anuncia, en su ambigüedad radical, la fuerza insumisa de nuestros síntomas.

La angustia tiene por ende una prioridad epistemológica en la crítica política de la normalidad establecida, porque se trata de convertir sus sentidos vividos en una fuerza de resistencia. La angustia puede ser un recurso político cuando su carácter de vivencia

devastadora se resignifica como apertura cognitiva, pues es un afecto que nos muestra lo no encaja en el individualismo burgués. Cuando elaboramos nuestra angustia, encontrando fuerzas ambiguas en el sufrimiento, la experiencia individual rompe “los límites que el terror nos ha impuesto y el cuerpo puede volver a desplegarse y enlazarse con los otros cuerpos.” (2011b: 43). La experiencia de la angustia y sus señales permiten ubicar tanto el riesgo como los excesos de las vivencias de incoherencia con los límites capitalistas de nuestra subjetividad. En la inadecuación sentida con el orden convencional, experimentada como angustia o impotencia individual, el sujeto encarna por ende tanto la impotencia al terror como la potencia de ir más allá de lo permitido.

Las señales de angustia revelan el carácter fracturado de cada uno de nosotros, es decir la naturaleza dividida del sujeto, escindido entre “distancia interior” y “distancia exterior”. Porque la angustia nos pone frente al terror de nuestros *deseos*, los cuales desde la visión de la conciencia oficial son vividos como “ajenos” y “amenazantes”, “extranjeros” en uno mismo siendo lo más propio. Cada uno es el extranjero para sí mismo, por lo cual la angustia nos interroga desde la división del sujeto y su malestar.

Por otro lado, Rozitchner nos habla del terror ante los otros, ante los obstáculos de la “realidad exterior”. En este caso, la angustia patentiza la distancia social de la lucha de clases, donde el drama de enfrentarnos a los obstáculos reales de la sociedad es experimentado como impotencia personal, dada la dificultad de *actuar* contra el orden social. La angustia aparece ante los obstáculos de la realidad social, que suelen ser más fuertes que nuestras propias fuerzas. Por último, el terror ante los imperativos sociales, que son mandatos y estereotipos exigidos por el “superyó”, los cuales nos plantean unas exigencias normativas que comandan nuestra vida y resultan imposibles de satisfacer.

En su carácter psicopolítico, las tres señales de angustia interiorizan ciertas fuerzas sociales en la arquitectura psíquica de cada subjetividad. El malestar y la impotencia son el efecto sensorial de nuestro encuentro con estas tres señales de angustia, en donde nos vemos inhibidos para ir más allá de la coherencia impuesta por el sistema del terror. Por esta razón, el pensamiento y la política suponen una “movilidad de los enlaces afectivos”, activando “significaciones sentidas” (2013: 320). Para que haya un “pensar verdadero” es necesario combatir nuestra “adecuación a la realidad” en un proceso donde la modificación subjetiva va experimentando la puesta en crisis de las categorías del sistema. Si el pensamiento es una extensión del cuerpo en el lenguaje es porque las categorías y las fuerzas son anverso y reverso de un proceso de transición insumisa, en el cual movilizamos los saberes del cuerpo: “es la carne la que significa (2013: 321).

“La racionalidad del sistema se introduce delimitando el campo de lo sensible” (2013: 323). Los contornos de la subjetivación mercantil nos limitan el campo de lo sensible y decible, develando entonces la angustia ante el terror de ir más allá. De esta manera, todo excedente de significación sensorial es excluido de lo pensable y actuable, relegando aquellas pasiones, acciones y razones incompatibles con el orden social. Pero el sufrimiento revela una “inadecuación entre lo afectivo y lo racional” (2013: 325), donde la elaboración de nuestra angustia requiere prolongar la propia impotencia en una contraviolencia, pues el malestar patentiza contradicciones sentidas en el propio cuerpo.

En el mismo movimiento en el que Rozitchner ubica en el cuerpo el resorte sensual de la desobediencia, busca desfondar toda pretensión de “traslucidez en la conciencia”, de adecuación entre “significación sentida” y “significación sabida”, en la cual “la conciencia piensa lo que el cuerpo siente” (2013: 322). Las distancias entre vivencias y representación no pueden resolverse en una coherencia clara y distinta, desprovista de contradicciones. Implica las opacidades de lo inconsciente, porque la conciencia desconoce el fundamento afectivo sobre el cual se constituye. El desborde afectivo vivido en los encuentros con el terror, según Rozitchner genera una impotencia personal, cuyo carácter angustioso quizás puede ser la base de una potencia colectiva.

La coherencia con el sistema, donde vivimos aludiendo la contradicción y la escisión, es aquella experiencia adecuada a los límites de la realidad convencional, siendo incapaz de comprender y combatir las relatividades que nos determinan. “Las categorías de la conciencia son las categorías del sistema de producción” (326), dice Rozitchner, indicando que la subjetividad normal busca evitar la angustia, ya que la adecuación no es vivida como sufrimiento, sino como “placer de la sumisión” (2013: 325). El desafío es redirigir contra el sistema la autoagresión o la culpa interiorizada en la angustia, en tanto contraviolencia contra la normalidad. Pues las señales de angustia indican una situación límite donde las categorías del sistema fracasan y abren posibles.

Rozitchner indica que “el campo de la realidad es necesariamente imposibilidad de satisfacción del deseo” (2013: 329), motivo el cual no podemos pensar las causas estructurales del malestar a partir de las categorías que nos forman como coherentes con la reproducción de las relaciones sociales dominantes. Por ende, se trata de elaborar un tránsito hacia una *contrasubjetividad* frente al individualismo, habitando la incoherencia vivida en la angustia, explorando la inadecuación del cuerpo ante el terror y la impotencia. La incoherencia propia de la angustia, entonces, es un exceso subjetivo ante la coherencia de la subjetividad capitalista. Por lo cual, podemos partir de nuestra

inadecuación para comprender la coherencia del mundo convencional, en busca de una nueva contradicción donde la impotencia devenga pensamiento y acción eficaces.

Partiendo de las vivencias frágiles de la angustia, de sus contradicciones latentes en nuestros cuerpos, Rozitchner argumenta que el “verdadero misterio del pensamiento” reside en la siguiente pregunta: ¿por qué soy un cuerpo y no, más bien, el ser o la nada? La pregunta clásica de la metafísica es desplazada por un interrogante existencial y político. A saber: “¿por qué hay algo que sea alguien, que sea yo? ¿Cómo hay una porción de materia que me constituye? ¿Cómo hay una porción de materia en el mundo (cosmos) que sos vos? Eso es lo extraordinario, lo que no tiene respuesta” (2015a: 115).

Esta preguntas rozitchnerianas se dejan comprender a partir de su teoría fenomenológica del sujeto como absoluto y relativo. En este marco, el “misterio” de ser una porción de la materia, el hecho de ser un cuerpo en el mundo y estar atravesado por los otros, funciona como la premisa del pensamiento y de la política. El índice de verdad que somos en cada caso es la base de esta filosofía. Por esto, las propias vivencias son un terreno de investigación y acción, en la medida en que el cambio individual y colectivo debe partir de politizar *experiencias en primera persona*, en virtud de acceder a una comprensión encarnada de las estructuras sociales y abstractas.

Rozitchner busca entender “lo irreductible de cada vida vivida desde su ser otro diferente a todo otro, donde abrimos la singularidad de nuestra existencia a partir de los otros, alojados o negados en uno mismo” (2012c: 86). En este marco, el desafío es politizar el propio drama, traducir nuestras vivencias como materia prima de un pensamiento y una política capaces de reconectar lo personal y lo colectivo. Así como el saber político surge de las fuerzas del enfrentamiento, el conocimiento filosófico puede extraer de nuestras existencias elementos de inteligencia colectiva. Las pasiones actúan como condición material para desplegar ciertas razones y acciones, dado que la filosofía y la política surgen de las exigencias afectivas de los cuerpos. De este manera, la experiencia irreductible en cada caso se presenta como fundante en filosofía y política, dado que el sentido puede ser verdadero si se encarna en las vivencias de los cuerpos.

“Nuestro cuerpo mismo está trabajado por la historia”, dice Rozitchner (2003: 287), para indicar a su vez que en “lo psíquico queda grabado el camino que el cuerpo recorrió” (2013: 143). Pero las vivencias psíquicas y somáticas no son un dato natural, deshistorizado y sustancial. Por el contrario, el hecho que el “campo de lo psíquico es histórico” (2013: 142) significa que tanto nuestros afectos, como nuestros lenguajes,

deseos, imaginarios y pensamientos son prácticas sociales históricamente determinadas, que se construyen en la cooperación colectiva y en el metabolismo con la naturaleza.

“El cuerpo de los otros usurpado es el que permitió luego la expropiación de la materialidad de la tierra y de las cosas”, cortando el absoluto-relativo que somos, pero evidenciando que “la naturaleza trabajada es el cuerpo común objetivo de cada subjetividad, donde se prolonga a su vez el cuerpo colectivo de los otros” (2012c: 86). El cuerpo es proceso y relación, sitio de elaboración de las estructuras y las luchas. Dado que las trayectorias libidinales del cuerpo están entramadas con la historicidad colectiva, al politizar nuestras experiencias como un problema colectivo es posible entender las sujeciones e insuisiones que se debaten en cada uno de nosotros. No se trata solo de tomar conciencia del sufrimiento, ya que es necesario interrumpir los mecanismos inconscientes que nos hacen desear aquello que nos produce malestar.

Nuestros deseos están atravesados por los otros y por el sistema: “lo que somos es producto de las relaciones sociales que nos han creado” (Rozitchner, 2003: 298). Por este motivo, el cambio de nuestros propios afectos requiere el cambio de las relaciones sociales. En Rozitchner, nuestros cuerpos aparecen “como lugar de la creación humana de significación” (1962: 224), siendo la cooperación social el motor del sentido colectivo. En tanto absoluto y relativo, el cuerpo es “el nexo creador e integrador de las relaciones fragmentarias del mundo” (1962: 148). Sintiente y consciente, objetivo y fenomenológico, el cuerpo es pasivo y activo: práctico. No se trata de una materia de inscripción pasiva, sino del campo de elaboración del sentido. La subjetividad descansa entonces sobre el cuerpo colectivo, dado que la intersubjetividad es intercorporalidad.

La vivencia de lo que cada uno tiene de íntimo, la porción de materia que existe y somos en cada caso, es el terreno de una experiencia irreductible a los otros. Sin embargo, la politización no apunta a la afirmación de una identidad preconstituida, sino a la cooperación de las subjetividades al interior de experiencias colectivas. Tal es así que “la máxima interioridad de sí mismo, la máxima posibilidad de acceder al ser, sólo se manifiesta en la máxima exteriorización y comunicación humana” (1962: 206). El “yo siento”, antecede al “yo pienso”, dice Rozitchner haciendo de nuestras vivencias el suelo libidinal del sentido. Esto se depende de la tesis inicial del argentino, según la cual todo sujeto, cada cuerpo de carne y hueso, es un “absoluto-relativo”. En cada una de nuestras vivencias se tensa lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo objetivo.

Somos un ser absoluto debido a nuestra singularidad, pero también somos relativos a la historia y la naturaleza, al ser constituidos en los enlaces con otros cuerpos en un

mundo compartido. La convergencia rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis, en términos fenomenológicos indica que el sentido histórico se *constituye y verifica* a través de ese absoluto-relativo que somos. Por eso, reconocer esa tensión que somos, *entre* lo subjetivo y lo objetivo, es uno de los resortes fundantes para reconocer el carácter absoluto de los otros y la relatividad transformable del mundo histórico:

Absoluto extraño, el sujeto, porque es inescindible de lo relativo, absoluto-relativo, por lo tanto [...] Yo soy absoluto para mí, porque soy irreductible a todo otro que no sea yo [...] Pero soy relativo a mi historia, a mis padres, a mi familia, a mis amores, a mis amigos, al mundo exterior, etc. [...] Somos relativamente absolutos y absolutamente relativos al mismo tiempo (2003: 317).

Si el sujeto es concebido como un índice donde se elabora una verdad, es porque somos *absolutos* en nuestra irreductible singularidad; y *relativos* a los otros, a la biología, al lenguaje, a la historia, etc. Rozitchner se refiere al absoluto de la experiencia vivida, a nuestra primera persona y su descentramiento estructural. Somos relativamente absolutos y absolutamente relativos, tanto en nuestros deseos como en nuestros malestares, pensamientos y acciones. Pero no se trata de un postulado subjetivista, ya que en nuestros cuerpos, en tanto índice de verdad, se debaten y constatan las determinaciones impersonales y generales. El modo en que vivimos nuestra relación con las relatividades que nos constituyen, impide entonces cerrarnos sobre nosotros mismos.

Rozitchner siempre discutió con aquellas teorías que, en nombre del sujeto, excluyen la “determinación actual histórica vivida en la subjetividad”, privilegiando por ende el “momento personal como absoluto” (2015c: 56). Pero no se trata de negar el carácter absoluto de la singularidad de cada sujeto, sino de marcar sus tensiones con el “carácter relativo e histórico del absoluto que cada uno es para sí mismo” (2015c: 56).

A partir de la noción del sujeto como tensión constitutiva entre lo absoluto y lo relativo, Rozitchner articula *la dimensión experiencial y la estructural*, al mostrar que las vivencias de cada sujeto están abiertas al mundo en la elaboración del sentido. Porque somos un ser absoluto de acuerdo a nuestro carácter singular e irreductible, y dada la opacidad descentrada del cuerpo, también somos relativos a lo colectivo. Por eso se trata de dar cuenta del tránsito que hemos realizado, a nivel individual y colectivo, para alcanzar las significaciones que organizan nuestra subjetividad y nuestras relaciones sociales. Rozitchner nos habla del tránsito desde lo más abstracto y

universal de las significaciones culturales hasta su encarnadura en lo concreto y singular de la vivencia, verificando entonces nuestra coherencia o incoherencia con el sentido.

El enlace entre la objetividad y la subjetividad se anuda de modo parcial en nuestro cuerpo, puesto que cada uno es una encrucijada entre la historicidad colectiva y la biografía personal. Encarnamos estructuras sociales de opresión, como también dinámicas de resistencia. Que cada sujeto sea absoluto no significa concebirlo como una totalidad cerrada y autocentrada, sino como singularidades descentradas, opacas y divididas, las cuales están abiertas a la singularidad también absoluta de los otros. A su vez, discernir lo absoluto de los otros es condición de posibilidad para abrimos sentidamente a su vida, alojando el ser del otro en el nuestro, para hacer del dolor ajeno el motor del propio deseo. Se trata de reencontrar a los otros profundamente en uno mismo, y en el mismo movimiento, reencontrar en los otros la presencia de uno mismo.

El cuerpo es cuerpo vivido y la conciencia es conciencia sensible: “forma racional con contenido material, pensar estructural con cuerpo” (2013: 441). La significación de la angustia emerge porque, entre otros factores, el continuo material de nuestras relaciones con el mundo es aquello que las formas históricas del poder buscan cortar. El pensamiento requiere procesar el dolor de la distancia entre lo vivido y lo representado, pues el terror divide al sujeto dentro y contra sí mismo, al separarlo de las relatividades que lo constituyen. La impotencia, vivida como culpa o autoagresión, es resultado de una separación entre lo que sentimos, pensamos y hacemos, de una angustia sentida por la división entre cuerpo y razón. Pero este malestar no es una falta a ser negada o estetizada, sino una fuerza ambigua. La escisión entre lo absoluto y relativo produce malestar en cada uno, al distanciar lo personal del campo de las experiencias colectivas y al erigir la objetividad como determinación que cae sobre la impotencia de los sujetos.

La eficacia de la dominación reside en convertirnos en “sujetos absoluto-absolutos” (mónadas competitivas, aterradas e indiferentes ante los otros) y en “sujetos relativo-relativos” (mera fuerza de trabajo explotable). Este quiebre del absoluto-relativo nos quiere entregados “a la historia y al poder que ejercen sobre nosotros” (2003: 316). Para Rozitchner la angustia nos revela este corte, vivido en la incompatibilidad con nosotros mismos, dada la disolución del continuo material entre lo absoluto y lo relativo. Sin embargo, la tarea no reside en resolver los conflictos en una totalidad subjetiva conciliada consigo misma. El problema es aliarse con las fuerzas de la propia inadecuación, afirmarse en la “irracionalidad vivida” de nuestras contradicciones.

La escisión entre lo absoluto sin relatividades (subjetividad sin objeto) y el relativo sin absoluto (objetividad sin sujeto), se experimenta como angustia en cada uno, al ponernos frente a las fuerzas “extranjeras” del deseo, los obstáculos reales de la realidad exterior o los mandatos del superyó. Al ser separados de nosotros, nos distanciamos a su vez de los otros, de la naturaleza, de las luchas y del mundo compartido. La expropiación de las potencias del cuerpo, la dispersión narcisista y la disolución de lo colectivo, comienzan con un fractura entre lo absoluto y lo relativo en cada sujeto. Este quiebre se vive en los propios malestares, en el conflicto con uno mismo y con los otros.

En consecuencia, el corte del absoluto-relativo puede conducir a: a) desintegrar el lugar donde el sujeto se vive como absoluto, reduciéndolo a mera materia explotable; b) dividir a los sujetos para hacer de cada uno un ser Absoluto-absoluto, es decir una mónada indiferente y cerrada sobre su propia subjetividad narcisista y fetichista, por lo cual el sujeto no se reconoce como relativo a los otros y al mundo; c) anestesiar a los sujetos hasta vencerlos como relativo-relativos, subordinados ante lo Absoluto transcendente. De esta manera la materialidad concreta de nuestras experiencias son devaluadas y descualificadas, separando a los cuerpos de lo que pueden y dividiéndolos entre sí, para subordinarlos a la totalidad abstracta. Como consecuencia de estas operaciones, Dios, el Capital o la Razón son erigidos como Absoluto sin relatividades, los cuales comandan nuestras existencias de espaldas a nuestras voluntades conscientes, siendo a su vez indiferentes al sufrimiento producido por las determinaciones históricas.

Si cada uno de nosotros vive en un enlace continuo con el mundo, es porque en el acceso a lo colectivo establecemos relaciones materiales con las relatividades que nos constituyen. Esta concepción del sujeto afirma tanto la singularidad de la experiencia vivida como nuestro descentramiento y opacidad, indicando el carácter relativo de la cultura, de los otros, de la biología, del lenguaje y de las significaciones afectivas. Para Rozitchner, hay un cuerpo común, una materialidad hecha carne, donde los otros y el territorio actúan como el fundante concreto de nuestras vidas, pensamientos y acciones.

Para profundizar en este esquema, Rozitchner diferencia *cuatro niveles de la experiencia* del absoluto-relativo que somos. En el seminario de 1964 en torno a Marx y Freud, el autor distingue un *primer nivel fundante* de la experiencia, el cual remite a nuestras vivencias inmediatas y corporales con el mundo, previas a la relación lingüística de significantes y significados. Se trata de las resonancias afectivas de los cuerpos, producidas en las interdependencias con el mundo y los otros en el plano de la dimensión sensible de la experiencia vivida. En el *segundo nivel*, nuestra vivencia



inmediata en el plano sensible es redefinida por la autoconciencia en una dimensión reflexiva. La materialidad de la experiencia admite entonces una distancia de orden reflexivo, por lo cual la vivencia inmediata y afectiva del cuerpo asume la forma de una experiencia consciente. El *tercer nivel* implica un nuevo grado de distancia de la vivencia concreta, puesto que refiere al orden impersonal y abstracto de lo simbólico, donde la comunicación con los otros complejiza la experiencia vivida del cuerpo. Por último, el *cuarto nivel* corresponde a la lógica, donde la formalización de lo vivido tiende a alejarse de las vibraciones afectivas del cuerpo, complejizando mediante la racionalidad nuestra capacidad de construir significaciones y conocimientos colectivos. Esto permite llevar lo concreto hacia lo general y abstracto, comprendiendo tanto lo irreducible del nivel fundante y lo impersonal del lógico, con el desafío cognitivo de constituir las significaciones desde la experiencia y verificarlas a su vez en lo material.

En los niveles de la experiencia, hablamos del tránsito subjetivo que nos lleva desde la materialidad sintiente de la experiencia vivida (el extremo más próximo), hacia su “objetivación” en lo más universal de la significación histórica del sentido compartido y racional (donde lo más lejano se experimenta en relación a lo más cercano). Partiendo de las vivencias íntimas y afectivas del cuerpo, podemos elaborar una *autoconciencia crítica* orientada a transformar lo personal en especulaciones de tipo colectivo. Las vivencias personales resultan desprivatizadas y despsicologizas, haciéndole alcanzar a lo personal la dimensión cognitiva de unos sentidos colectivos y autoconscientes. En esa línea, Rozitchner distingue dos procesos involucrados en la elaboración crítica del sentido. Se trata de la *constitución* y la *verificación*, donde el índice de verdad es vivido como el lugar de elaboración de un tránsito histórico.

La constitución es el tránsito que se va desde nuestra propia experiencia vivida hasta alcanzar el orden lógico de tipo racional y colectivo, pasando por los niveles de la autoconciencia reflexiva y la socialización simbólica con los otros. En efecto, los “sentidos sensibles” se tornan “sentidos teóricos” en la práctica, si logramos abrir los límites de nuestra corporeidad sensorial hasta extenderla hacia lo universal sabido, hacia la experiencia objetivada y ligada a cada uno de nosotros. Nuestras vivencias, en su dimensión afectiva más inmediata, pueden ser de este modo objetivadas como problemas colectivos, ya que el sentido se politiza al ser prolongado hacia lo impersonal desde el propio cuerpo. Lo vivido en primera persona se conecta así con lo estructural, traduciendo la materia de nuestra intimidad en lo común, en una comunidad de cuerpos.

La verificación, por su parte, hace referencia al tránsito contrario por medio del cual pasamos por nuestro cuerpo aquello que la conciencia comprende en el plano intelectual, lógico y comunicacional del pensamiento. El cuerpo opera como verificador sensible, es el lugar desde el cual las significaciones colectivas se constatan y hacen sentido. El enlace entre nuestras experiencias y nuestras representaciones determina entonces la verdad del doble proceso de constitución y verificación, porque *no hay conocimiento verdadero si no nace y se encarna en nuestras experiencias de vida*.

Si la constitución se prolonga desde las propias vivencias hasta amplificarse en la racionalidad autoconsciente, hasta traducirse en una experiencia colectiva con sentido crítico y compartido; la verificación consiste en retornar desde las significaciones más abstractas e impersonales del sistema hacia el nivel sensible de la experiencia vivida en primera persona. Este doble tránsito busca animar las significaciones colectivas con nuestros afectos y activar los afectos con las significaciones colectivas. Solo el doble proceso de constitución-verificación moviliza la producción del sentido, permitiendo investigar y politizar las vivencias para convertirlas en conocimiento y acción política.

El sentido, por tanto, no antecede a los efectos producidos por la experiencia de constitución y verificación subjetiva. En otros términos, el sentido es resultado de los procesos de conocimiento y transformación de los sujetos individuales y colectivos. Dado estos esquemas de los niveles de la experiencia y teniendo en cuenta la comprensión del sujeto como absoluto-relativo, Rozitchner conceptualiza *cuatro situaciones límite*, entendidas como unas vivencias fundantes a las que nos enfrentamos. No se trata de ideas abstractas independientes de la experiencia, sino de las premisas sensitivas de todo pensar, padecer, desear y actuar. Estas situaciones forman un punto de partida del pensamiento y la política, porque se trata de interrogantes existenciales referidos a nuestra experiencia con el *cosmos*, la *naturaleza*, los *otros* y el *futuro*.

Estas coordenadas admiten la característica de “situaciones límite” en la medida en que aluden a la angustia que vivimos cuando nos encontramos con las mismas. Esta angustia revela la finitud de nuestras vivencias, nuestra vulnerabilidad y fragilidad. La angustia se ubica en el corazón de esas situaciones, cuyos límites evidencian por lo tanto el malestar ante el terror de no poder, no querer o no saber cómo ir más allá de los límites convencionales de lo pensable, lo sentible y lo realizable. Es a partir de tales situaciones angustiosas que se moviliza nuestra experiencia, ya que los límites no operan solo de imposibilidad, sino también como activación del pensamiento y de la política. Hablamos de situaciones en las cuales las premisas sensoriales, perceptivas y

afectivas que organizan nuestras experiencias tienden a colapsar o implosionar, al desfondarse los límites convencionales de nuestra vivencia cotidiana del mundo.

Podríamos llamar *crisis subjetivas* a estas situaciones, donde la angustia nos desborda con una afectividad desde la cual se evidencia la finitud de la experiencia. Se trata de vivencias de hundimiento y reapertura, de temblor y posibilidad de interrogación. Los límites convencionales de lo pensable, deseable y realizable en la realidad entran en crisis en el encuentro con tales situaciones, porque nos enfrentamos a la angustia producida por el terror ante el futuro, los otros, el cosmos y la naturaleza.

Tales situaciones nos enfrentan con lo más íntimo de nosotros mismos, haciendo que los límites de las experiencias se revelen en su fragilidad y contingencia. En la coherencia normal del mundo cotidiano, las situaciones límites patentizan una inadecuación, una incoherencia vivida en el propio cuerpo, una crisis hecha carne propia. De allí la potencia ambigua de la angustia experimentada ante el terror vivido en este cara a cara con los límites, donde la impotencia puede anunciar una cierta fuerza.

Si las situaciones límite son exigencias que se plantean en nuestra relación con el cosmos, la naturaleza, los otros y el futuro, para Rozitchner las respuestas se desarrollan en tres niveles: a) el *nivel fundante* alude a nuestra relación más inmediata y sensible con el mundo; b) el *nivel convencional*, como respuesta cultural e histórica; c) el *nivel científico*, que en sentido amplio está orientado hacia la producción de conocimiento.

Según Rozitchner, el nivel fundante es el sustrato material de toda racionalidad histórica y relación social, que es animado desde el enlace sensible entre el absoluto irreductible que somos y la interdependencia con las relatividades que nos constituyen. Lo fundante es el suelo de nuestras experiencias más inmediatas, siendo aquella vivencia del mundo que sostiene tanto los esquemas culturales de la vida cotidiana en la realidad convencional como también el conocimiento científico. Se trata del “más acá” de la coherencia convencional del mundo histórico, ya que aludimos a una afectividad anterior al significante y el significado, cuya materialidad revela la contingencia histórica de las respuestas convencionales y científicas. Los *saberes del cuerpo* son la fibra afectiva de este nivel fundante en las experiencias vividas con el mundo, aunque desconocemos cuales son esos saberes hasta que nos arriesgamos a aprender a vivir.

El nivel convencional alude a las respuestas culturales que a nivel individual y colectivo nos damos en la vida cotidiana para enfrentarnos y responder ante la angustia de las situaciones límite. Se trata de una mediación propiamente habitual, basada en ciertos esquemas imaginarios y simbólicos convencionales que otorgan consistencia al

mundo compartido, otorgando por lo general respuestas adecuadas al orden social que nos distancian del suelo material fundante. El nivel convencional se caracteriza por su especificidad histórica, por la contingencia cultural heredada. Si bien lo vivimos “como si” fuese natural, las significaciones convencionales caracterizan el sentido habitual de nuestra cultura, y tienden a ajearnos de los sustratos del nivel fundante y primordial.

Por último, el nivel científico refiere a la racionalidad de los conocimientos más sistemáticos de una cultura. A pesar de representar el mayor nivel de abstracción respecto de la materia fundante de nuestra resonancia afectiva con el mundo, este nivel permite convertir nuestras vivencias inmediatas en experiencias autoconscientes y colectivas, amplificando nuestras marcas personales en sentidos políticos capaces de comprender y combatir las estructuras impersonales de cada cultura y sistema histórico. En este nivel, nuestra angustia puede asumir al desafío de ser politizada, partiendo de la sensación íntima del malestar ante las situaciones límites hasta prolongarse en una respuesta eficaz, articulada como acción política significativa y experiencia teorizada.

La vivencia afectiva opera como una condición de la racionalidad, como el soporte material de la conciencia reflexiva, que Rozitchner llama “lo fundante” en tanto suelo sensible de lo “convencional” y “científico”. La razón tiene su fundamento inconsciente en un cuerpo vivido, de modo que el pensamiento y la acción son una exigencia de las pasiones hechas a la propia reflexividad. Tanto la política como la filosofía en Rozitchner desean eludir la disposición anímica de la nostalgia o la esperanza, del miedo o la consolación derrotista, buscando en lo fundante las coordenadas afectivas de un nuevo campo de teoría y acción posibles. El pensar supone pues una batalla contra uno mismo y nuestros obstáculos, motivo por el que es necesario poner en juego lo más propio, resignificando el nivel fundante en los conocimientos científicos de la realidad.

Rozitchner advierte que tanto los niveles de la experiencia como las respuestas a las situaciones límite se presentan mezclados en nuestras prácticas. Así como la vivencia no remite a un subjetivismo sustancialista, sino a las tensiones entre lo objetivo y lo subjetivo, lo experiencial y lo estructural, lo absoluto y lo relativo; de igual modo, la conciencia no implica la negación de la afectividad del cuerpo sintiente, sino su prolongación en una conciencia política que es asimismo consciente de su fundamento afectivo, y por lo tanto, capaz de aumentar su potencia de conocer y actuar en el mundo. La angustia puede devenir praxis transformadora cuando la experiencia política, al restituir lo fundante, logra movilizar un tránsito individual y colectivo de cambio social.

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

“Participar de la crisis será entonces hacerse crisis” (Rozitchner, 1956: 206). Las crisis subjetivas, comprensibles en términos de situaciones límite angustiosas, no representan un objeto de estudio o un estado de convalecencia. En cambio, hablamos de los síntomas, de nuestras angustias, de nuestras crisis subjetivas como índices en los cuales se elabora una verdad política. En Rozitchner, importa convertir la angustia en un problema cognitivo y político. En mi lectura, los afectos son prácticas construidas en la cooperación social entre nuestros cuerpos, motivo por el cual el conocimiento de los sentimientos es inescindible de la investigación y el cambio de las relaciones sociales.

## **Conclusión**

Contra la psicologización propia del individualismo mercantil y narcisista, Rozitchner entiende los afectos como prácticas sensibles y sociales, absolutas y relativas, cuya intimidad y comunidad son construidas en la cooperación social entre los cuerpos. Las pasiones nunca son meros temas privados, biológicos o familiares. Sin embargo, este acento en los propios afectos, angustias o emociones como campo de batallas no anula la posibilidad del cambio social a través de la acción colectiva. No se trata de un intimismo, sino de una exploración de las dimensiones políticas de nuestra angustia, y a su vez, de las dimensiones afectivas y deseosas de la política y la filosofía.

Lo político, sin embargo, no puede quedar reducido a la narración de lo personal. La personalización de lo político es inversamente proporcional a la politización de lo personal al interior de experiencias colectivas. Por esta razón, la politización de la

angustia parte de generar autoconciencia sobre las propias vivencias asumiendo el punto de vista de las luchas sociales capaces de combatir las situaciones de opresión colectiva.

Esto supone identificar históricamente las relaciones de poder y desigualdad abigarradas en nuestros afectos, pero a su vez las dinámicas de insumisión y resistencia. En este sentido, la politización procura tomar distancia del “yo” como inicio del psicologismo, desbordando el interés racional o la conciencia oficial. Al contrario, se parte de las experiencias para investigar lo personal en función de amplificarnos en conocimientos y actos compartidos. Esta práctica precisa comprender de manera crítica la estructura de dominación que se encuentran en la base de la experiencia personal, lo que implica un ejercicio activo y colectivo de abordaje del sufrimiento subjetivo. La politización, en conclusión, alude a la resignificación de la experiencia angustiante vivida en primera persona y a la historización de las estructuras implicadas en dicha experiencia, teniendo como desafío reapropiarse de los saberes del cuerpo en las luchas.

En el próximo capítulo, la experiencia vivida del sufrimiento elaborado en la angustia, tematizada aquí en términos fenomenológicos mediante el esquema del sujeto absoluto-relativo y las situaciones límites, entra en un escenario freudiano de análisis psíquico de la “distancia interior”. El deseo insatisfecho se vive como malestar y angustia, motivo por lo cual requiere enfrentar los obstáculos que inhiben su canalización eficaz en una politización e investigación a nivel individual y colectivo.

### Capítulo 3. La distancia interior

Partimos de una frustración concreta: “la impotencia de satisfacer nuestros deseos más profundos en la realidad, reprimidos por el sistema de producción” (2013: 147). Esta frustración o impotencia del deseo insatisfecho, vivida como malestar, requiere llevar el pensamiento hacia la acción, buscando una eficacia en la praxis concreta. En este sentido, aquí reconstruyo la argumentación rozitchneriana en torno a la “distancia interior” en función de comprender las grietas subjetivas que prolongan la división del campo social entre clases. La conflictividad psíquica se revela como correlato de las contradicciones del capital y los antagonismos entre las clases, motivo por el cual la filosofía rozitchneriana permite una historización del sujeto deseante. En este punto, desarrollo el entendimiento del autor en torno a lo inconsciente, en una articulación de marxismo y psicoanálisis que otorga herramientas para la investigación de los determinantes sociales del sufrimiento y para la acción política. El tránsito subjetivo desde el deseo hacia la acción requiere elaborar los malestares y síntomas, por medio de un tránsito a lo objetivo que hace de lo colectivo la condición de eficacia real.

La “distancia interior” es el problema del primer capítulo de *Freud y los límites del individualismo burgués*, titulado “La articulación y la grieta”. La grieta subjetiva supone una articulación conflictiva entre dimensiones biológicas y simbólicas, psíquicas y sociales, estructurales y genéticas, las cuales son interiorizadas en los sujetos. Esta interiorización para Rozitchner es siempre ambivalente, fallida y conflictiva, toda vez que se da sobre el fondo de la fractura social de la lucha de clases (“distancia exterior”) y las contradicciones del capitalismo. El análisis de la fractura subjetiva comienza mediante una lectura filosófica del concepto freudiano de libido, mostrando como el cuerpo es nuestro “contenido de verdad histórica”, puesto que se organiza en función del sistema histórico de producción social contradictoria. En tanto “forma biológica”, el humano realiza un tránsito a partir del cual se constituye como “sujeto cultural”, expandiendo el cuerpo sobre el cual se apoya la conciencia. “La forma del cuerpo carnal cultural” es pensada como “sentido de toda racionalidad”, en la medida en que la “encarnadura del cuerpo biológico” es matriz de toda relación cultural (2013: 437).

Rozitchner asume el “punto de partida del deseo insatisfecho” en virtud de formular una “teoría de la acción verdadera” (2013: 37). Dada la distancia en la subjetividad, la realidad social capitalista se interpone como obstáculo entre el deseo y

el placer, prolongando la separación entre razón y afecto, biología y cultura. De este modo, la cultura capitalista frustra aquello que a su vez suscita y produce como deseos. A partir de la distancia entre deseo y satisfacción, es posible comprender la distancia que nos separa de nosotros y de los otros, en virtud de superar los *obstáculos reales o imaginarios* que inhiben la prolongación del deseo singular en la acción colectiva.

La distancia interior en el seno del sujeto complementa la distancia exterior que divide el campo social entre clases sociales antagónicas, de modo que en “la carne de cada hombre se juega la verdad del sistema cultural” (2013: 439). La insatisfacción se experimenta como malestar en la cultura capitalista, dado que la incompatibilidad con la realidad social nos distancia del placer, de los otros, de la naturaleza y de uno mismo. El capitalismo utiliza para su beneficio la frustración, dirigiendo las fuerzas contenidas del deseo como agresión hacia los propios oprimidos, generando una impotencia que vivimos en términos de autodesprecio, vergüenza, sentimiento de culpa o inferioridad.

De acuerdo al argentino, del mismo modo que Marx critica la subsunción del cuerpo concreto del trabajo vivo bajo la mediación abstracta del capital, Freud señala la subordinación de la “razón sentida” bajo “la razón pensada”, de las pulsiones bajo las exigencias de la realidad. Las materias afectivas y libidinales del cuerpo son despreciadas y descualificadas, sometiendo la materialidad a la abstracción. La experiencia de la cooperación social entre los cuerpos resulta mistificada y fetichizada, siendo subsumida a un principio trascendente, llámese capital, Estado, Dios o razón.

La relación entre deseo y satisfacción se halla a su vez fracturada por la instalación de una distancia interior en cada uno, la cual restringe el placer y condena al sujeto para infringir daño contra sí mismo y los demás. Rozitchner pretende desarmar este “distanciamiento” en cada uno de nosotros, al retomar el “origen de la distancia histórica y social” de la lucha de clases (*el tránsito objetivo*) a partir de la “distancia que se abre en el germinal deseo insatisfecho” (*el tránsito subjetivo*). La violencia de la lucha de clases se interioriza como autoviolencia y agresividad contra nosotros mismos, generando un bloqueo del deseo en su incapacidad para experimentar placer y disfrute.

Así, partiendo del “drama del deseo insatisfecho”, de la incoherencia vivida, Rozitchner indica que la distancia entre el deseo y su satisfacción produce malestar, entendiendo que en el enfrentamiento entre el deseo y la realidad dominante el criterio de verdad más dramático está en la lucha de clases. Pues la eficacia de la acción se dirige en lo real del enfrentamiento: el choque del deseo con sus obstáculos concretos.



Rozitchner entiende por ende que la relación entre malestar y capital no es sencilla ni lineal. Si hay malestar en la cultura, entonces la superación del capitalismo no asegura eliminar nuestras dolencias. Así como en términos filosóficos resulta prioritario eludir tanto el psicologismo como el sociologismo en la comprensión del sufrimiento, en términos políticos es necesario no hacer de la politización del malestar un mandato moral o una consigna “solucionista”. Si Rozitchner entiende al revolucionario como “médico de la cultura”, no es porque busque medicar nuestras pasiones o cerrar nuestras heridas, sino porque es en los procesos emancipatorios donde es posible explorar otra relación entre vida y política. Ya que o bien el deseo insatisfecho se subordina a las relaciones de poder capitalista, o bien se prolonga en una acción eficaz capaz de subvertir las prácticas sociales. De esta manera, interesa problematizar los obstáculos reales que nos impiden el “tránsito efectivo” del deseo en la acción colectiva, pues la eficacia de una “acción verdadera” supone el tránsito del deseo hacia la realidad. La política del deseo se amplifica en la praxis colectiva, pues el problema de la acción no es otro que el choque de nuestros deseos, siempre insuficientes, contra una realidad siempre más fuerte. Este tránsito revela que el deseo es constituido por la historia, como una zona opaca de conflictos y contradicciones.

El tránsito desde el deseo a la acción eficaz desborda el plano discursivo de la “batalla cultural”, intentando no reducir la política a la información, la propaganda, la ideología o la construcción lingüística de las subjetividades. La eficacia política no se dirige solo a nivel de la conciencia. Es por este motivo que Rozitchner problematiza lo inconsciente, desarrollando una consistente teoría del sujeto y la subjetividad en el cruce de marxismo, fenomenología y psicoanálisis, cuyos conceptos aportan a la disputa por la construcción de nuevas subjetivaciones políticas. En particular, Rozitchner tematiza diversas dimensiones abigarradas en la experiencia, a partir de lo cual nos constituimos como sujetos afectados de inconsciente en una encrucijada entre: a) las dimensiones “trans-históricas” del sujeto propiamente dicho, aludiendo al aparato psíquico, lo biológico y el lenguaje; b) las temporalidades de larga y mediana duración del monoteísmo cristiano y el patriarcado; y c) las dimensiones capitalistas y coloniales de mediana y corta duración entramadas con las luchas, los poderes y las subjetividades<sup>22</sup>.

Las contradicciones del “espacio histórico” se elaboran entonces en los conflictos del “espacio psíquico”; el antagonismo se debate al nivel de nuestros modos

---

<sup>22</sup> Cf. “Por una historia político sexual del inconsciente”, Omar Acha (2021).

de vida. En el enfrentamiento de nuestros deseos con los obstáculos concretos de la realidad social, por lo general más fuerte, elaboramos una transacción inconsciente. Una *solución de compromiso* de tipo sintomático, por el cual procesamos la insatisfacción y la frustración. El malestar, vivido como culpa o impotencia, se manifiesta en diferentes síntomas, los cuales permiten una satisfacción sustitutiva o compensación imaginaria.

Para entender la eficacia de esta transacción, de ese debate asumido en nuestra subjetividad hasta el extremo límite de la contradicción, Rozitchner nos habla del “tránsito de la naturaleza a la cultura” que cada uno realiza en su acceso individual a la historia colectiva. El cuerpo queda marcado por una distancia interiorizada en el proceso mismo del tránsito, por el cual devenimos sujetos históricos de deseo. En ese tránsito, la fractura histórica se instala como escisión en nosotros mismos, pues las instituciones y producciones culturales se incorporan y constituyen la propia subjetividad. Ahora bien, este tránsito no es la marca de un dualismo, sino de un desplazamiento interrumpido, que confina el deseo a lo privado. La cultura está inscrita en la organicidad corporal y nuestro cuerpo se amplifica en la cultura, ya que la distancia entre deseo y placer extiende una grieta históricamente específica de la sociedad moderna, donde se intenta dividir lo corporal y racional, lo natural y cultural.

La conciencia convencional ignora el tránsito histórico y material sobre el cual se funda la subjetividad, ya que la racionalidad abstracta del yo escamotea sus dimensiones biológicas y sensibles. Esta *negación del propio origen* es proporcional a un encubrimiento de *lo inconsciente de la conciencia*. De este modo, el escamoteo de lo más personal, el borramiento de la historicidad subjetiva, se presenta como fundamento de la conciencia racional, abstraída del cuerpo sobre el cual sin embargo se sostiene. Por ende, la insatisfacción o el padecimiento requieren ser abordadas a través de una politización de lo inconsciente, dado que nuestras fantasías, delirios, memorias y mitos constituyen materiales subjetivos importantes para las estrategias colectivas. Ahora bien, desde el análisis freudiano, Rozitchner distingue una comprensión “descriptiva”, “dinámica” y “tópica” en la lectura política del problema del tránsito inconsciente.

En el primer caso, lo inconsciente es entendido como “lo inconsciente de la conciencia”, es decir lo inconsciente es descripto como potencia sensible: cuerpo sobre el cual se funda la conciencia racional, pero que se presenta como un saber impensado por la propia racionalidad burguesa. El cuerpo es la sede del inconsciente, siendo que en este habitan las matrices materiales de la conciencia. En el segundo caso, la economía libidinal del deseo es pensada como una dinámica de fuerzas o energías en tensión,

donde las propias pulsiones son descualificadas y devaluadas por la cultura capitalista, dado que se subordina el placer corporal a la razón oficial. El deseo no es aquí un flujo liberador opuesto a la historia, sino un campo de fuerzas en conflicto. Y el tercer caso, constituye para Rozitchner la explicación capaz de dar cuenta de la conflictividad psíquica del sujeto, mostrando en toda su riqueza nuestra organización subjetiva.

En virtud de desarrollar estas hipótesis, Rozitchner se enfoca en el análisis freudiano del sueño, donde la distancia nos abre el drama del espacio psíquico: la grieta entre “el deseo y el objeto de su satisfacción”. “En el origen la necesidad se hizo deseo”, dice el autor, recordando que para Freud el “clamor desesperado del hijo” es satisfecho por la madre, en una forma primigenia sin hiato y sin distancia. Nuestro deseo asume desde el vamos la forma de los otros concretos, siendo asimismo constituido por la historicidad del Otro (el sistema cultural de producción social). El *principio de realidad capitalista* se hace carne en cada subjetividad, sedimentando las formas sociales y culturales en el corazón de las dinámicas del cuerpo sensible del placer y el dolor.

El “drama del deseo insatisfecho” reside en la distancia del sujeto respecto del disfrute y del mundo exterior, donde nuestro deseo debe prolongarse en lo colectivo para satisfacerse, venciendo los *obstáculos reales o imaginarios* de una sociedad que lo produce e inhibe. Estos obstáculos son interiores y exteriores, subjetivos y objetivos: detienen el tránsito hacia la acción social desde las entrañas psíquicas de la subjetividad inconsciente. Esa distancia, sin embargo, según Rozitchner la salva el prematuro niño de modo imaginario. Lo hace al emprender “el camino más corto” dentro de sí en su naciente subjetividad, aunque la grieta permanezca en la vida adulta, donde el acceso real a la satisfacción se muestra ineficaz. Solo el sueño y la locura, argumenta Rozitchner, se presentan como “alucinación consoladora” o “solución imaginaria”, por la cual satisfacemos el deseo en una fantasía que nos consuela y asimismo defrauda.

La dificultad de satisfacernos en la realidad, la frustración del deseo separado de las fuerzas del placer corporal por motivo de los límites del sistema de producción que Rozitchner denomina “cultura represora”, son resueltos en una dimensión alucinatoria. Aquí el síntoma es tanto signo de una insumisión como de una impotencia. Se trata de una interrogación cuya verdad es preciso restituir como saber no sabido del cuerpo. Por esta razón, los síntomas pueden operar como principio de una nueva experiencia subjetiva, una zona ambigua de interrogación de otros saberes, prácticas y afectos.

Rozitchner entiende que “el fundamento del hombre es ser deseo insatisfecho a la búsqueda ininterrumpida de satisfacción” (2013: 46). El drama del deseo, vivido

como malestar e impotencia en la búsqueda del placer, o bien resuelve la frustración en el plano imaginario, o bien se dirige hacia la realidad como acción eficaz capaz de vencer los obstáculos que inhiben la satisfacción. Por eso, la política se muestra ineficaz si no es capaz de organizar fuerzas concretas en función de las cuales vencer los obstáculos reales que obturan nuestro deseo. El desafío es emprender un pasaje, ni un salto en el vacío ni una conversión religiosa. Rozitchner alude a crear un *tránsito subjetivo desde lo imaginario hacia lo real*, conservando la verdad de la imaginación en una acción capaz de actuar en el plano de las fuerzas sociales enfrentadas en la realidad.

Rozitchner entiende que el fundante de nuestra subjetividad se descubre desde la “corporeidad pulsional”, siendo el deseo el motor de toda autoconciencia encarnada. El tránsito subjetivo comienza con el devenir que emprendemos, dicho en clave freudiana, desde el “proceso primario” regido por el principio de placer hacia el “proceso secundario”, donde se instala el campo subjetivo del principio de realidad capitalista. El campo simbólico aparece aquí como una compleja prolongación del campo imaginario y libidinal de nuestro propio cuerpo, dando lugar a la organización mercantil de lo real.

Rozitchner entiende la libido como reverso del campo imaginario que contornea las significaciones sentidas de lo existente. El problema del deseo pone en juego el poder del cuerpo, en tanto “poder intensivo y extensivo”: “fluido, elástico, untuoso” (2012a: 84). Su plasticidad libidinal lo hace capaz de prolongarse en el cuerpo de los otros. El “cuerpo común social” otorga la forma a nuestro propio cuerpo libidinal, siendo el lugar donde se elabora el sentido y la fuerza de nuestra potencia cualitativa.

En este marco, la distancia interior es aquella que se abre en nuestro cuerpo por la mediación de la cultura capitalista, la cual instala la fractura subjetiva entre el deseo y el placer, el malestar y la acción. Se trata de una distancia cultural alojada en el cuerpo, inscrita en la materia carnal como producto de la “sedimentación trabajada por la historia”. La subjetividad es escindida entre el cuerpo y la razón, la materia y el espíritu, el contenido y la forma. Esta grieta permite comprender la organización psíquica que sustenta y frustra una acción eficaz, en la medida en que separa a los cuerpos de sus propias fuerzas, para impedir su prolongación en otros cuerpos. La grieta nos escinde entre el sueño y la vigilia, lo sano y lo patológico, la “razón sentida” y la “razón sabida”, el “ello” y el “yo”, la “conducta normal” y la “irrupción del síntoma”.

Estas hipótesis de Rozitchner nos permiten entender entonces lo que tienen en común el sueño y el síntoma. Esto es: la elaboración de una “transacción” entre lo imaginario y lo real, entre lo interior y lo exterior, por lo cual el tránsito del deseo hacia

la acción social queda inhibido, contenido en el plano individual. El síntoma aparece como la vivencia de una inadecuación, una incompatibilidad angustiante entre nuestros deseos y sus obstáculos concretos, donde la acción colectiva se produce y a la vez se interrumpe. Por esto, los síntomas develan una incoherencia vivida en el cuerpo, cuyas fuerzas ambivalente es preciso resignificar para amplificarlas en el plano político. Los síntomas son pues indicadores de problemas reales producidos en las relaciones sociales. No aluden a un desequilibrio químico o una inestabilidad psíquica, sino a los efectos subjetivos de procesos políticos que es preciso dirimir en la acción colectiva.

Para detectar las determinaciones históricas de los síntomas en el sistema de producción de nuestra subjetividad, Rozitchner realiza un rodeo. Argumenta que en la “actividad conflictividad del soñar”, como forma de alejamiento “normal” de la realidad, se establece una diferencia entre el “dormir biológico” y el “soñar cultural”. Desde la perspectiva de la cultural oficial, los sueños permiten acceder a “lo inconsciente de la conciencia”, manifiestan lo extranjero y amenazante de la razón. Por lo tanto, son leídos como sintomáticos, como una enfermedad y un delirio cuyo índice de verdad revela la “distancia interior entre uno y uno mismo”, vista como patología.

“El delirio y lo ilusorio”, dice el autor, pertenecen al “campo de la lucha de clases” (2003: 296). Por eso no deben ser comprendidos como patologías de la presunta normalidad, sino como índices de verdad histórica cuyas fuerzas es preciso restituir para aliarnos con las potencias del sufrimiento. No se trata de un esencialismo de la locura o un romanticismo de los sueños, sino del carácter estratégico de afirmarnos en nuestros síntomas como aquello que no se adecua a lo convencional. En su carácter inadecuado, tanto el sueño como el delirio abren un territorio psíquico donde se juega el drama del deseo insatisfecho, evidenciando lo incoherente de la razón dominante. Si el llamado “normal” es un enfermo de realidad, es porque la vigilia se le presenta sin distancia, mientras que los sueños y los delirios develan las inconsistencias de la vigilia oficial.

La acción dirigida hacia la realidad, donde el deseo encuentra su objeto, suele ser examinada como la “forma adecuada y normal de satisfacción”. No obstante, el interés de Rozitchner es elaborar una crítica de esta coherencia individual y adaptada al sistema de producción dominante, retomando la perspectiva de nuestra vida dañada, el drama del propio deseo. Nuestros síntomas, vueltos enigmas sensibles en las imágenes del sueño y las vivencias de la locura, son la premisa sensible de esta crítica, donde nuestro malestar personal debe amplificarse en una politización colectiva eficaz.

Dado que la “forma del Otro”, es decir el sistema cultura de producción capitalista, nos regula desde adentro, las “ideas latentes” que se satisfacen en nuestros sueños son relaciones sociales que organizan todo deseo; son “restos diurnos” de anhelos insatisfechos en la vigilia. Los deseos insatisfechos están marcados por una “racionalidad invisible con la cual el sistema histórico ordena y organiza la materialidad del mundo real” (2013: 41). El sueño, como “modelo de toda transacción”, implica un retorno a la sensibilidad corporal de las significaciones situadas en nuestra afectividad y, por tanto, a las imágenes previas a las representaciones. Lo reprimido, entonces, no son meras energías biológicas o transhistoricas, sino relaciones sociales y libidinales que han sido vividas como posibles en la experiencia corporal de la realidad social.

Este mecanismo inconsciente es análogo al producido en los síntomas. “Tan ajeno el síntoma en el enfermo como el sueño en el despierto” (2013: 45). Los síntomas, como índices de un saber inconsciente, develan una diferencia no asimilada, una inadecuación vivida en el sujeto, un “cuerpo extraño en el propio cuerpo”. En tanto transacción, permiten un acceso a lo inconsciente, al dominio extranjero interior, a los aspectos “humillados” y “relegados” de nuestro propio ser, a la “carne reprimida”.

Esta diferencia en la mismidad, argumenta Rozitchner, muestra la irracionalidad en la racionalidad, evidenciando la distancia interior abierta por la cultura capitalista en cada uno de nosotros. Los delirios, los sueños y los síntomas, entre otros materiales psicosomáticos, entran lo “clandestino”, lo “inasimilable y lo “residual” para el yo capitalista, manifestando un *saber resistente en los síntomas*, unos *saberes del cuerpo* que son el “fundamento de la vida sensible”. Por eso, no se trata de patologizar los síntomas o de psicologizar las experiencias sociales, sino de reivindicar su carácter de restos o de excesos, explorando en los mismos un nuevo vínculo entre sujeto y política.

De esta manera, tanto el sueño como los síntomas nos enfrentan al problema del tránsito, es decir a la cuestión de la politización de los afectos, deseos o fantasías como materias primas de una *psicopolítica desde abajo* que conecta lo íntimo y lo colectivo. Si la insatisfacción del placer es señal de un tránsito detenido, de un desgarramiento entre nuestro deseo y la realidad colectiva, a partir de la inadecuación entre deseo y satisfacción, Rozitchner encuentra en nuestra impotencia el suelo sensitivo para la construcción de una potencia colectiva. El pensamiento asume entonces el problema de propios obstáculos, es decir de las determinaciones sociales de la propia subjetividad, para que nuestro deseo se prolongue en una acción colectiva de transformación eficaz en el plano individual y social. El malestar aparece en política como índice del terror

vivido en el enfrentamiento, el cual resuelve en lo imaginario la angustia de la impotencia. Y, por su parte, nuestro sufrimiento nos revela la “enfermedad” de la normalidad, ya que en nuestra inadecuación se viven las incoherencias del orden social.

El problema del tránsito consiste, en consecuencia, en atravesar un cierto límite encarnado en nosotros: la forma de vida del individualismo mercantil, donde las categorías del “yo” nos separan tanto de los otros como de uno mismo, impidiendo la acción colectiva. Hablamos de límites encarnados en nuestros síntomas, sueños y sufrimientos, como experiencias inadecuadas para los sujetos llamados “normales”, es decir los adaptados a lo convencional. El costo subjetivo que pagamos por soportar la realidad, se expresa en nuestros malestares, en una angustia que revela la verdad política de nuestra incoherencia vivida con el sistema. Nuestro sufrimiento es a la vez *síntoma* y *límite* del individualismo centrando en el narcisismo del yo, ya que es en nuestras experiencias más íntimas que estallan las contradicciones de la vida capitalista.

Estas contradicciones interiorizadas son tematizadas por Rozitchner a partir de diferenciar, por un lado, un “dominio extranjero interior” (las propias pulsiones negadas y frustradas en su tránsito hacia la realidad); y por el otro, un “dominio extranjero exterior” (la llamada realidad histórica, representada por el “superyó”). La organización del “aparato psíquico”, entonces, se caracteriza por una grieta entre la “génesis biológica” y la “génesis cultural”, donde el capitalismo corta lo biológico y lo cultural como distancia en el sujeto. Entre estos dos dominios, correlativos al “ello” y el “superyó”, opera el “yo” como mediador. El “yo”, en términos freudianos, funciona como “resistencia inconsciente” que bloquea la posibilidad de concientizar las propias determinaciones, como también de “represión inconsciente” de las fuerzas del cuerpo.

Rozitchner ubica en la instancia psíquica del “yo” los límites de la vida capitalista, que inhiben de manera inconsciente la posibilidad de sentir, pensar y actuar más allá de lo permitido por el principio de la realidad convencional. Y así, a pesar de nuestras voluntades conscientes o intereses preconscious, el capital tiende a hacernos compatibles con las soluciones individuales que nos distancia de la rebelión colectiva.

Dada la forma social del individualismo mercantil, interiorizada en nosotros por la mediación del “yo”, el sujeto se hace coherente con el fetichismo narcisista de la subjetividad burguesa. El *narcisismo capitalista* no consiste en el amor a uno mismo, sino en el autodesprecio y la autoagresión como desenlace de la identificación y la sumisión inconsciente al otro, donde se sacrifica la propia vida en virtud de una imagen. Los modelos humanos del capital producen el dolor de unos “hombres narcisistas

sumisos a las leyes del sistema en su propia forma de ser hombres” (2013: 220). El mito de una individualidad sin otros y sin determinaciones históricas es desfondado aquí por una teoría crítica del narcisismo, en tanto lazo libidinal de subordinación a los otros.

El “individualismo narcisista” presenta la norma (ideal del Yo) como una “imposición de imposible cumplimiento” (2013: 221). Esta sensibilidad individual es determinada por unas relaciones capitalistas de producción y consumo, en las cuales “imperla el narcisismo como forma normal de conexión con la realidad” (2013: 221). La estrategia del sistema es adecuarnos a una normalidad que nos enferma, en función de evitar el ejercicio del contrapoder contra la racionalidad que nos domina y constituye.

En el marco de esta sumisión al tener y el ser del otro, Rozitchner argumenta que el deseo es negado en su capacidad productiva, al ser reducido a la mera relatividad de una naturaleza negativa, sin tránsito ni historia. Y, al mismo tiempo, las normas sociales son absolutizadas como una racionalidad objetiva sin cuerpo, sin subjetividad de carne y hueso. La conciencia racional niega el inconsciente sensible sobre el cual se funda y organiza. Desde el punto de vista del “yo oficial”, las propias pulsiones aparecen como extrañas y peligrosas, siendo asociadas a la barbarie. Este enfrentamiento de lo más propio como ajeno y amenazante, es el fundamento psíquico de la sumisión bajo las normativas del sistema de producción que desde adentro nos regulan. La articulación de la grieta capitalista es, por lo tanto, nuestro pasaje desde el deseo hacia la servidumbre.

La cultura capitalista introduce en cada uno la necesidad de inhibir nuestros propios deseos, instalando de este modo un “dispositivo protector” en el sujeto por el cual nos distanciamos de lo más propio en nosotros mismos. Asimismo, la restricción del placer reducido al consumo absolutiza el principio de realidad capitalista, y nos condena al dolor. Negamos la satisfacción del deseo al tratar a lo más propio como impropio y a lo impropio como lo más propio, devaluando la fuerza de la corporeidad sensible (lo subjetivo) rendida a la impotencia de las normas sociales (la objetividad).

La devaluación capitalista del cuerpo encuentra su confirmación subjetiva en una subjetividad donde lo íntimo y afectivo se subordina a lo racional y objetivo. Este mecanismo de poder garantiza la adecuación al sistema de producción, que se protege de nosotros, dentro y contra de cada sujeto. El yo como dispositivo protector al interior de la propia subjetividad, es aquello que refuerza el control social sobre nuestros deseos y fantasías, adaptándonos a la normalidad. Por eso Rozitchner señala que “el normal está enfermo de realidad”, porque hace sistema con el sistema de explotación.



El sistema utiliza las fuerzas de nuestra propia insatisfacción para perpetuarse, protegiéndose de nuestras potencias al generar impotencia en cada uno. Por ende, entre las propias pulsiones negadas y los imperativos sociales, se establece una incoherencia vivida en el propio cuerpo, un conflicto psíquico entre dos dominios. En efecto, el *acuerdo* del yo con las normas de la realidad exigidas por el superyó, opera como la contracara y el fundamento inconsciente del *desacuerdo* entre el “ello” y el “yo”; y en última instancia, entre nuestros deseos y las estructuras de opresión. Esta inadecuación devela la falsedad del acuerdo normal con la realidad capitalista convencional. En consecuencia, la inadecuación vivida, el malestar del deseo insatisfecho, es el resultado y a su vez la condición de la adecuación de la subjetividad a los imperativos del sistema.

En Rozitchner, empero, la coherencia normal es cuestionada a partir de la inadecuación. La absolutización de la cultura oficial, el acuerdo “espiritual” entre el “yo” y la realidad dominante por la mediación del “superyó”, menosprecia el deseo como mera “naturaleza”. El acuerdo normal del principio de realidad capitalista se erige como *objetividad sin sujeto*, relegando como “sintomáticos” a aquellos que no se adecuan a la vida dominante. Por eso, se condena a las pulsiones a la apariencia de lo “no real, imaginario: no-yo” (2013: 59), cerrando el tránsito de los deseos personales hacia la realidad colectiva. Las fuerzas del cuerpo quedan detenidas en los abismos de una *interioridad sin historia*, donde la prolongación de las mismas en lo colectivo requiere elaborar la propia impotencia. Esto supone construir una experiencia de resistencia, de modo tal que el enfrentamiento contra lo “real convencional” desbloquee el tránsito subjetivo hacia la acción de cambio social. Pero lo inadecuado y sintomático, el desacuerdo sensible, es redefinido por Rozitchner como el resorte de una experiencia personal y política capaz de enfrentar los obstáculos de una normalidad que enferma.

El deseo del individuo capitalista, sin embargo, para Rozitchner resuelve imaginariamente su insatisfacción dada la distancia entre lo interior y lo exterior, eludiendo el desafío de transitar de la sumisión a la transformación. Ahora bien, los “sistemas contrapuestos” del deseo y los imperativos dan cuenta de un tránsito subjetivo interrumpido entre las “fuerzas sensibles” y las “representaciones”, entre las pulsiones del cuerpo enfrentadas ante la razón abstracta del “yo burgués”. Así, el síntoma opera como una transacción o solución de compromiso, por la cual se acentúa el conflicto entre “la racionalidad oficial del yo” y “la sabiduría sensible de la corporeidad afectiva”.

Rozitchner nos dice que realizamos una satisfacción sustitutiva y sintomática del deseo, cuya “solución de compromiso” evidencia el tránsito detenido entre deseo, placer

y acción. Pero, en su ambigüedad insumisa, los síntomas indican lo que se resiste a adaptarse a los límites del individualismo capitalista. La cultura se debate en nosotros, manifestándose en el síntoma lo más ajeno al yo oficial y mercantil (“no-yo”). El síntoma es un representante de lo reprimido, una mediación al interior del sujeto entre lo reprimido (ello) y el represor (yo). Rozitchner retoma la fórmula “yo es otro” de Rimbaud, en virtud de señalar que el propio yo es aquella instancia psíquica que opera la “función de represor dentro de mí” (2013: 62). El enemigo habita en cada subjetividad, porque nuestro enemigo somos nosotros mismos

“Uno mismo ya es los otros”, dice el autor, entendiendo que “la apertura de un mundo significativo forma parte de nuestra propia subjetividad” (2013: 215). De esta manera, a la “dialéctica exterior hombre-mundo”, entre sujeto y objeto, o entre cultural y naturaleza, es preciso añadir la “dialéctica interior” entre el sujeto y el yo, entre el inconsciente sensible del cuerpo y la razón consciente. La subjetividad capitalista, leída desde la perspectiva de la conciencia y la razón oficial, se concibe como una interioridad sin fisuras, absoluta y fetichizada. Sin embargo, nuestros síntomas, sueños y fantasías dan cuenta de que el “yo no es todo el sujeto”. El cuerpo lo desborda. El cuerpo patentiza por lo tanto una “riqueza interior” no amonedada, *excedente y residual*.

Rozitchner indica que son los “enfermos” quienes asumieron la radicalidad de esta riqueza corporal, llevando hasta el extremo las contradicciones vividas en la carne. “El enfermo es un rebelde para el cual nuestra normalidad es una demencia”, señala el argentino, revalorizando la potencia ambigua de los saberes del cuerpo (2013: 64).

En el padecimiento “habla la carne con su recuerdo sensible”. Se trata de un “saber inaugural”, una “memoria corporal” cuyos afectos, en su materialidad y significación, desbordan la generalidad abstracta de la ley. Exceden la “racionalidad moral individual”, como criterio de regulación normativa de los adecuados a lo convencional. Rozitchner reivindica un saber y una razón sensorial en el sufrimiento, el cual puede operar como un punto de partida diferente respecto de la adaptación sin distancia a la razón oficial. Si los síntomas revelan lo que no encaja en la racionalidad normal, entonces es preciso revalorizarlos como energías de insubordinación.

Ahora bien, el malestar no proviene del interior del sujeto, oprimido o segregado como “enfermo mental”, sino de las causas estructurales que hacen del modo de producción capitalista un sistema organizado por la “razón oficial y normal”. Por esto, el desafío es prolongar las fuerzas del malestar en un tránsito a lo real, en una acción

colectiva para transformar las relaciones sociales productoras de sufrimiento. Así, contra la “cordura del sistema”, Rozitchner dignifica las potencias de los malestares.

Al contrario de esto, cuando la distancia entre la propia vida y la acción colectiva se instala, reina el “dualismo personal” sobre el cual se sostiene la subjetividad mercantil y normal. Rozitchner se refiere al dualismo entre cuerpo y razón, entre lo sensible y la conciencia, a partir de lo cual se *invierte* el sentido de la experiencia. A partir de esta inversión, se niegan los propios deseos en virtud del dominio de la conciencia moral y la racionalidad normal del sistema. No obstante, esta banalización de la dimensión afectiva de la subjetividad no se supera mediante el orden intelectual de la unidad conceptual “cuerpo-espíritu”; o por medio de una mera combinación de categorías, donde fantaseamos la independencia individual en el seno del determinismo.

Porque la escisión-inversión opera como *norma encarnada* en cada uno. Para Rozitchner este dualismo hace que pensemos o imaginemos el cambio social pero sin hacernos el lugar de la transformación y la investigación activa de nosotros mismos.

En el dualismo de la subjetividad capitalista normal, así como el “yo es un límite”, el “superyó” puede ser comprendido como una “estructura que personifica, que estructura una persona” (2013: 78). Rozitchner argumenta que la forma social del “superyó” organiza el contenido afectivo del cuerpo, organizando la racionalidad significativa en lo sensible. Esta instancia no es una metáfora o una imagen abstracta, sino una relación social: una *estructura real* encarnada en la propia experiencia. Esa forma social en uno mismo es aquello que “nos hace ser lo que somos” (2013: 79).

En ese sentido, la instancia psíquica del “superyó” individual y colectiva configura una función normativa: la instancia moral imperativa. En la subjetividad capitalista, llamada por el autor “individualismo burgués”, el sistema histórico de producción es “determinante de la forma racional de la estructura del yo” (2013: 72). Esa instancia forma un poder extraño en uno mismo, el cual opera como el fundamento inconsciente de nuestro acuerdo con respecto a la conciencia normal y oficial, cuya razón es coherente con la realidad convencional. La función principal de esta instancia psíquica es operar de *imperativo, condena y castigo* al interior de la subjetividad, ejerciendo los mandatos sociales sobre nosotros mismos y culpando al sujeto por la imposibilidad estructural de satisfacer las exigencias. En efecto, los imperativos del individualismo se nos presentan bajo la forma del “inalcanzable ideal” (2013: 604).

La regulación subjetiva de la conciencia moral a través de la normas superyoicas, dice Rozitchner, es la “condición de la normalidad misma” (2013: 71). Así,

la racionalidad de la conciencia encuentra su resorte ideológico en esos imperativos, condenas y castigos. En cambio, el tránsito hacia una acción psicopolítica eficaz, hacia una “racionalidad verdadera”, supone destituir el superyó individual y colectiva.

Cuando Rozitchner tematiza el superyó colectivo de la subjetividad normativa, nos habla de una estructura social donde el cuerpo resulta estructurado por las relaciones sociales capitalistas y sus normas históricas. Lo más personal está regulado por lo más impersonal, en la medida en que en el sujeto se anudan “lo que soy” (autoobservación), “lo que debo hacer” (conciencia moral) y “lo que debo ser” (ideal del yo). La propia subjetividad, entonces, es un resultado social, en el cual “la distancia historia abierta en el interior del aparato psíquico” debe reencontrar, como su fundante inconsciente y normativo, “la estructura histórica y objetiva que la originó” (2013: 84).

De esta manera, Rozitchner problematiza la producción de la “subjetividad inconsciente”, mostrando que a “la resistencia inconsciente del yo”, como instancia represora incluida en el propio sujeto, se le opone “lo reprimido inconsciente del ello”.

El “yo”, en tanto dispositivo de defensa y represión, obediente a los imperativos sociales de la realidad exterior mediante las funciones del “superyó”, devalúa nuestros propios deseos. Y así organiza el cuerpo mediante la influencia de exigencias sociales que constituyen “estructuras carnales, encadenamientos sensibles y afectivos: valores” (2013: 85). El “yo”, por lo tanto, es tanto “límite del ello” como también del “mundo exterior y el superyó” (2013: 126). El “yo” en la subjetividad capitalista es una “pobre cosa dependiente”, una parte servil que se presenta *como si* fuera toda la persona. Y, por eso mismo, el descubrimiento de esta debilidad es aquello que patentiza la angustia: “desentrañar el falso equilibrio inestable sobre el cual nos edificamos” (2013: 127).

“La conciencia convencional”, dice el filósofo, es el “campo de la ideología” (2013: 103), refiriéndose a un mecanismo cuya base libidinal supone un doble movimiento de “encubrimiento” y “articulación vivida de la realidad”. La ideología no es aquí pensada como una distorsión perceptiva o falsa conciencia, sino como aquello que constituye la “conciencia dependiente y deprimida” (2013: 103). Es aquí donde lo más personal es vivido y regulado como infracción respecto de lo más impersonal, representado por el “superyó”, produciendo la conciencia burguesa como conciencia culpable, como conciencia que es inconsciente del drama sobre el cual se funda. Porque, recuerda Rozitchner, el “fundamento de la conciencia es inconsciente” (2013: 91).

Esta organización subjetiva, para Rozitchner, es acorde a la “forma mercancía”. La mercancía, con su forma física-metafísica, regula la subjetividad narcisista del

individualismo burgués como coherente con la normalidad social. Lo inconsciente, como el “elemento mismo de lo psíquico” (2013: 96), se descubre entonces como la “forma psíquica mediante la cual el reprimido piensa con las categorías del represor lo que el represor inferiorizó, desconoció, desvalorizó y descalificó, pero que sin embargo quema” (2013: 106). En cambio, la “lógica sensible” del inconsciente, el “ello” freudiano, es comprendido como una “sabiduría vital olvidada”: un saber no sabido del cuerpo, que es preciso restituir y resignificar en la politización de nuestra experiencia.

El “ello”, que desde la visión oficial del “yo” es percibido como desorden, según Rozitchner requiere ser abordado como *materia resistente*, como fuerza psíquica productiva que es preciso prolongar en el enfrentamiento con la realidad oficial, donde lo inconsciente es explotado y estructurado por el capital. En ese marco, los “productos transaccionales”, los síntomas, manifiestan las “fisuras”, las “hendidias” que la propia potencia de vida encuentra entre “el orden del yo” y de la negación impuesta por los imperativos del sistema capitalista. Es necesario, por lo tanto, revertir la comprensión negativa de la vida anímica (el principio de placer impotente ante el principio de la realidad dominante), resignificando las potencias del deseo en la acción colectiva.

Ahora bien, a diferencia de la hipótesis clásica del freudomarxismo, en mi lectura la transformación no debe sostenerse en una teoría represiva donde el sujeto pueda reconciliarse consigo mismo. El deseo no es una energía incontaminada opuesta al capital y la lucha de clases, ya que constituye un campo de fuerzas en conflicto. El carácter opaco, procesual y relacional del sujeto deseante hace imposible la clausura de la totalidad, evidenciando la dimensión oscura e inconsciente del cambio social. Por este motivo, es pertinente eludir el postulado según el cual existe una liberación de una presunta desviación del carácter liberador del deseo. No hay reencuentro del sujeto consigo mismo, en una especie de una conciliación imaginaria sin dolor ni conflicto. Sin embargo, si el “terror reprime”, escribe Rozitchner, “debe hacerlo sobre algo anterior a su ejercicio”, sobre una materialidad que pervive en “nuestras ganas, en nuestro cuerpo” (2003: 304). Lo “reprimido”, según el autor, no son ideas puras o pulsiones ahistóricas, sino “relaciones sociales que antes fueron vividas como reales o posibles” (2003: 304).

Si la “falsa oposición entre civilización y barbarie” se interioriza en el sujeto, Rozitchner entiende que es prioritario construir una “nueva experiencia colectiva”, la cual significa el “levantamiento real de la represión, un nuevo orden cultural” (2013: 13). La presunta coherencia normal del “yo burgués”, adecuado a la racionalidad

convencional del sistema, escamotea el compromiso inconsciente sobre el cual se funda. Al parecer la conciencia puede pensarlo todo, excepto la ley inconsciente que la regula.

El individualismo mercantil tiene como fundamento impensado, como incoherencia vivida o inadecuación no sabida en el seno de la propia subjetividad, el hecho de que nuestro yo es “servil, racionalizador, mentiroso, insincero, rígido, inflexible, vigilado, castigado, infractor insumiso, inferiorizado y culpable” (2013: 127). Por eso mismo, el problema político de una teoría de la acción eficaz consiste en transformar las categorías de la subjetividad mercantil para deshacer nuestros límites. Porque la transformación del sujeto no es solo un tema individual, dice Rozitchner, sino que corresponde a la resistencia colectiva, a la capacidad de “ampliar la realidad, su percepción y organización” (2013: 128). El desafío, entonces, es “transformar una distancia interior en una distancia exterior”, abriendo a través de nuestro propio drama el “poder histórico eficaz” capaz de enfrentar los obstáculos del sistema de producción.

Si la “división interior” del sujeto deseante es constitutiva, se trata de habitar nuestras contradicciones como fuentes para nuevos conocimientos y acciones. La fractura subjetiva entre lo vivido y lo representado se extiende así hacia una distancia que separa las imaginaciones del cambio social y las experiencias concretas de lucha. Estas distancias se viven como impotencia y frustración, como desánimo o decepción en los actores, que requieren afrontar tales escisiones en el campo político y subjetivo. Por lo tanto, existe una distancia entre lo que sentimos y la representación de esas vivencias, las cuales son sometidas a un principio abstracto que organiza las experiencias a partir de valores trascendentes, configurando una relación “espectral” con la historia, con los otros y con uno mismo. Dada la insatisfacción libidinal del sujeto escindida, aquello vivido como explotación en las relaciones sociales, en nosotros se siente como malestar. Por tanto, el tránsito requiere traducir la impotencia del deseo personal en una acción colectiva, capaz de modificar nuestras prácticas, mitos, imaginarios y racionalidades.

## **Conclusión**

Cuando asumimos que “la propiedad privada de las cosas se prolonga en la propiedad privada del ser” (2013: 564), se trata de combatir contra la forma humana capitalista, en la medida en que el individualismo mercantil bloquea la satisfacción del deseo en sus tránsitos hacia el pensar, el sentir y el actuar más allá de los límites. Porque el reverso de la insatisfacción del deseo no es otro que la absolutización de la realidad

capitalista, por lo cual el capital se presenta como una relación social a-histórica e inmodificable. De esta manera, al interiorizar la distancia de la lucha de clases como distancia subjetiva, las fuerzas del cuerpo resultan paralizadas en sus tránsitos hacia la acción colectiva. Pero elaborando este malestar, es posible recrear un contrapoder que despunta desde el cuerpo. Si la angustia surge del dolor por la distancia entre lo sentido y lo pensando, Rozitchner nos invita a elaborar esas distancias para intentar vivir sin ser vividos. Por ende, el cambio subjetivo es una mediación ineludible en la política, ya que en el plano de las luchas el deseo puede abrirse a la acción eficaz y reinventar el placer.

Entre el deseo insatisfecho y la acción eficaz aparece la detención sintomática de las propias fuerzas, interiorizadas en la angustia, la frustración, la culpa o la impotencia, donde el malestar es un tránsito inhibido. Por eso, si la cultural normal se funda en una coherencia adecuada entre la significación sentida negada y la organización racional, es preciso redefinir la inadecuación de los síntomas, de la angustia y, en último término, de la locura como contracoherencia. Los síntomas, sus “cualidades, energías, impulsos”, son leídas por el autor como una perspectiva insumisa para elaborar un tránsito político y existencial hacia una acción eficaz. Porque se trata, en conclusión, de crear una nueva subjetividad, una forma humana distinta al individualismo, donde la “tozudez de la carne” se enriquezca en otras relaciones sociales. La impotencia individual, vivida como angustia en el cuerpo, debe dar paso a una nueva potencia, restituyendo la fuerza personal como fuente de un contrapoder colectivo de nuevo tipo. El desafío del tránsito subjetivo se dirime finalmente en el corazón de la lucha de clases, donde nuestra angustia e impotencia individuales se prolonguen en otras categorías y fuerzas sociales.

En el próximo capítulo, me baso en el libro *Freud y el problema del poder* para analizar la interiorización del poder impersonal capitalista en el aparato psíquico del sujeto. A través del impacto subjetivo de las instituciones oficiales, la forma abstracta mercantil se impone sobre el cuerpo concreto. Sin embargo, el carácter ambivalente, fallido e histórico de dicha interiorización, permite ubicar en el cuerpo un escenario conflictivo, una zona de opresión y resistencia ante las dinámicas del poder capitalista.

## SEGUNDA PARTE. LA LUCHA DE CLASES EN LA SUBJETIVIDAD

### Capítulo 4. Poder y aparato psíquico

La filosofía rozitchneriana aporta saberes útiles para una problematización radical de la experiencia social afectada de inconsciente. Por este motivo, en este capítulo me detengo en la interiorización del poder capitalista en el aparato psíquico del sujeto, a través del impacto subjetivo de las instituciones oficiales las cuales reproducen la forma social abstracta impuesta sobre el cuerpo concreto del trabajo vivo. El autor destaca el carácter ambiguo, conflictivo e histórico de dicha interiorización, ubicando en el cuerpo un escenario de opresión y de resistencia ante las lógicas del psicopoder mercantil. La ambivalencia de la noción rozitchneriana de poder permite detectar las dinámicas conflictivas de dominio, explotación y desobediencia, sosteniendo no obstante la primacía teórica y política de lo cognitivo y sensible de los cuerpos en la cooperación. Sin la restitución de este poder individual y colectivo, expropiado y disperso en la impotencia y el sufrimiento, no hay ideas y actos transformadores.

*Freud y el problema del poder* es un texto que nos enfrenta a la cuestión de la lucha de clases “hacia el interior” de la subjetividad. En el primer capítulo, titulado “La interiorización del poder en la formación del sujeto”, Rozitchner busca en Freud las claves para comprender un proceso histórico por el cual “el desarrollo del poder estatal” converge con la emergencia de una “fuerza de masas”, cuya resistencia desea ensanchar los canales de participación y protagonismo social. Se trata de examinar las *fuentes subjetivas instituyentes* que sostienen el poder estatal instituido, mostrando que estamos separados del poder colectivo, pero que al mismo tiempo somos su fundamento. Las fuerzas personales constituyen el lugar en donde el contrapoder colectivo se forma e inhibe, dando las condiciones psicopolíticas de posibilidad de las estrategias del cambio.

La construcción de una *subjetividad revolucionaria* es concebida como un aspecto ineludible de los fundamentales problemas “clásicos” que hacen a la transformación radical de la sociedad, identificables con los temas de la hegemonía, las mediaciones políticas, la disputa por el poder, etc. La teoría crítica de la subjetividad, los cuerpos y el inconsciente desplaza el consciencialismo tradicional del marxismo, haciendo hincapié en el hecho de que las personas no nos definimos solo como sujetos



de interés, conciencia e ideología. En un capitalismo que pone a trabajar toda la subjetividad, explotando nuestros deseos, lenguajes, placeres y emociones, Rozitchner contribuye a repensar las ambivalencias inconscientes del poder y las desobediencias.

El problema del poder en el pensamiento rozitchneriano admite una centralidad estratégica: se decide en el enfrentamiento material, simbólico y anímico de las fuerzas sociales, donde el contrapoder de los cuerpos nace de la capacidad de afrontar los obstáculos subjetivos y objetivos de la realidad capitalista. El poder, entonces, es pensado por Rozitchner a partir de las fuerzas, subjetividades y categorías propias de una lucha de clases que se juega en el inmediato plano de nuestros modos de vida.

Se trata de un proceso o relación entre fuerzas cualitativamente divergentes, ya que las fuerzas de los “fuertes” y las de los “débiles” son, en el extremo límite del enfrentamiento, fuerzas antagónicas. Por una parte, Rozitchner ubica las fuerzas, afectos y saberes de nuestros cuerpos, donde podemos vencer la impotencia personal en la creación de una potencia colectiva en acto. De modo que *desde el punto de vista de las luchas*, podemos formular una *psicopolítica desde abajo*, como aquella práctica que hace de nuestros cuerpos y psiquis un territorio de resistencia. Y por la otra, *desde el punto de vista del capital*, podemos hablar de *psicopoder*, ubicando el mando capitalista, cristiano y patriarcal que se asienta sobre la expropiación de la cooperación y la des-sensibilización de los sujetos, como correlato de la explotación del trabajo en todas sus dimensiones, como trabajo psíquicos, físico, emocional, de cuidados, etc.

El interés de Rozitchner es estudiar la interiorización psíquica del poder capitalista en la subjetividad, por medio de las instituciones oficiales, la dispersión individualista, la explotación del trabajo vivo, la disolución y despojo de las riquezas de la cooperación. Busca eludir dos extremos en el análisis del poder: la comprensión marxista de la “toma del poder del Estado” y la microfísica foucaultiana, restituyendo la dimensión del sujeto como lugar donde el poder se asienta, surge y se debate. Si los primeros ubican en el Estado un centro neurálgico del análisis, la difuminación microfísica no puede captar la materialidad resistente del cuerpo, como anterior a los funcionamientos del poder. El poder, tanto del Estado como del capital, no debe ser entendido como una fuerza exterior que desde afuera nos oprime de manera unilateral, sino como una forma social que nos constituye de forma fallida y conflictiva, organizando el aparato psíquico como una máquina de dominio y resistencia.

El capitalismo pone a trabajar nuestros afectos y deseos, explotando la subjetividad, haciendo asimismo de lo personal una tensión entre estructuras

impersonales y luchas. El concepto del individuo como ser social (Marx) y la máxima freudiana de la psicología individual como psicología social, permiten sortear esa “separación tajante” entre lo individual y lo colectivo. De esta manera, Rozitchner evita los extremos de la “objetividad sin sujeto” y del “sujeto sin historicidad”. La densidad de las relaciones sociales determina tanto la “trama” (génesis) como la “estructura” de nuestra subjetividad, explotando el trabajo psíquico como una forma subjetiva acorde y congruente con la “reproducción del sistema que lo produjo” (2008: 13). La organización subjetiva devela la forma en que la determinación social inaugura un ámbito histórico e íntimo donde se instalan las formas sociales y las categorías del sistema, constituyendo el núcleo que cada sujeto vive como la propia subjetividad.

“Una forma social requiere”, dice Rozitchner, “una forma perceptiva que le sirva de fundamento en la subjetividad” (2008: 96). En nuestros malestares no se activan solo conflictos psíquicos o desequilibrios biofísicos, sino en lo fundamental procesos políticos, relaciones de poder y desobediencia. Nuestra vida anímica hace carne las contradicciones y enfrentamientos sociales, por lo que es preciso rechazar toda concepción individualista de los afectos y el sufrimiento. Ante esto, el poder del capital se van instalando desde la infancia, a través de las diversas instituciones oficiales.

“Somos, en tanto individuos salidos de la familia burguesa, los más firmes sostenedores del sistema” (2013: 211), por lo que es necesaria una crítica radical de la forma familiar como un dispositivo al servicio del capital y el Estado. Incluso el “complejo de Edipo”, en términos freudianos, implica un doble proceso de *constitución despótica del sujeto* desde la familia hasta las instituciones de la escuela, la economía, el estado y la religión, el cual se *verifica* asimismo en los procesos del aparato psíquico.

El aparato psíquico es el “último extremo de la proyección e interiorización de la estructura social en lo subjetivo” (2008: 13), sostiene Rozitchner mostrando la organización psicopolítica del cuerpo. La integración subjetiva en la formación social capitalista supone la instalación del poder despótico en nosotros mismos, por lo cual el sistema a través de sus instituciones oficiales nos convierte en *individuos adecuados* a las formas sociales dominantes del Estado y el capital. Esto implica un cierto proceso histórico y conflictivo a partir del que se disuelve el poder colectivo de la cooperación social, al dispersar a los individuos para hacerlos adecuados a la competencia mercantil. La organización psíquica del sujeto puede ser comprendida entonces como un campo imaginario, simbólico y libidinal, que es el complemento subjetivo de las relaciones de dominación y poder, ya que configura una subjetividad coherente con el capitalismo.

Rozitchner retoma la *Historia de la locura en la época clásica* de Foucault para realizar una lectura histórica y política de Freud. La producción del sujeto psíquico es comprendida a partir de la organización carcelaria y asilar, en donde los locos y delincuentes son encerrados, expulsados y segregados en las instituciones de la cultura dominante. La subjetivación en este punto implica sujeción y despojo. Pero la experiencia freudiana, según el autor, debe ser entendida como un intento de “liberar la locura” de la psiquiatría clásica, con sus mecanismos de patologización, estigma y violencia. El psicopoder capitalista opera una “domesticación de la subjetividad de la locura”, donde la opresión es “efectiva y sutil” porque las instituciones se hacen cuerpo. No obstante, para Rozitchner ese mismo cuerpo puede ser entendido como una zona ambivalente de explotación y de resistencia; la base de una psicopolítica alternativa.

El argumento de Rozitchner apunta a mostrar que en la “trama cotidiana de la vida social normal” se busca reproducir las formas de dominio interiores al asilo disciplinar, instalando en cada uno de nosotros la razón psiquiátrica del despotismo manicomial. Así la subjetividad despótica se funda en la “corrección” de las conductas y cuerpos inadecuados, en virtud de criminalizarlas, patologizarlas y mantener las resistencias encerrados en los límites de lo autorizado por los modelos sociales oficiales.

La “adecuación a la normalidad” convierte la dominación llamada exterior en un campo subjetivo que reproduce el orden opresivo. La sujeción al despotismo manicomial es el reverso de la subordinación edípica familiar, por lo que Rozitchner piensa la psicopolítica como tránsito desde la sumisión hacia la praxis transformadora.

“La estructura subjetiva”, indica Rozitchner, implica una “organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social” (2008: 19). Ahora bien, el sujeto es el lugar donde se verifica y se debate el sentido de la historia, sin lo cual el proceso social se convertiría en in-significante, pues carecería de espesor sensible e imaginario. De esta manera, si cada uno de nosotros ha sido constituido como adecuado al sistema de producción capitalista, es porque el aparato psíquico reproduce y organiza el campo subjetivo como coherente al sistema de dominación para vivir dentro de sus límites. Sin embargo, tanto en los síntomas como en la locura o los malestares Rozitchner ubica una parcialidad resistente, cuyo punto de vista permite agrietar la falsa totalidad capitalista.

Nuestras percepciones, fantasías y afectos, moldeados por las instituciones convencionales (policías, militares, religión, economía, familia, etc.), son configurados como acordes y sumisas a la forma social de los poderes históricos. No obstante, para Rozitchner la forma social no opera como mera marca o imposición sobre una materia

pasiva, sino como el “resultado de un debate, de un conflicto donde la forma de lo social triunfa – y no siempre – solo bajo el modo de una transacción” (2008: 20). A la base de esta transacción es posible encontrar la resistencia del cuerpo como resto subjetivo o exceso irreductible a la reproducción de las categorías ideológicas de la forma-sujeto.

En la fundación del sujeto, en la base de nuestros afectos, hay violencia y enfrentamiento. El discurso psicológico narra esta historicidad desde el punto de vista del sujeto vencido ante el capitalismo, por lo que se trataría de asumir el punto de vista de las luchas y síntomas para repensar la resistencias de las subjetividades. Rozitchner entiende la construcción de la subjetividad a partir de la categoría crítica de una transacción. Se trata del trabajo inconsciente de “elaboración objetivo-subjetiva de un acuerdo”, por medio del cual se procesa la violencia fundante de nuestro ser sujetos. Si el sujeto es resultado histórico de un proceso ambivalente de sujeción y subjetivación, es porque se efectúa por una “lucha previa”. Existe aquí un combate donde el sujeto no es presentado como si fuera el “dulce ser angelical llamado niño”, un ser “moldeado por el sistema sin resistencia” (2008: 21). En cambio, dado que para Rozitchner hay luchas en el fundación de las subjetividades, nos marca la historia de vencedores y vencidos:

Podríamos decir que el primer campo de lucha social es también, a su manera, una lucha de clases: la clase de los niños dependientes, en quienes el deseo insatisfecho está condenado a permanecer por naturaleza y por cultura, como tal; y la clase de los adultos dominantes, donde el padre es rey. En el niño esta “lucha de clases” lo presenta siempre como irremediamente vencido: como perteneciente para siempre a la clase desposeída del objeto de su deseo y condenado a la insatisfacción (2013: 560)

Hay una violencia inaugural en la fundación del sujeto psíquico, donde la lucha de clases deja sus huellas. Según Rozitchner, la formación histórica de la subjetividad no describe un resultado definitivo de adaptación social y derrota del individuo a la forma-sujeto capitalista. La forma social presupone un “exterior constitutivo” que busca domeñar o configurar, que podemos entender como la materia del cuerpo, los síntomas o la cooperación del trabajo. Llegamos a ser sujetos como efecto histórico de un proceso incesante y abierto, como resultado de una transacción conflictiva, a través de la cual nuestro cuerpo puede leerse como “fuerza de resistencia pronta a surgir, inagotable e insublimable” (2008: 21). Si el sujeto es estructura y proceso, sujeción y subjetivación, fuerzas y categorías, es porque no aludimos a un producto acabado y rendido ante las relaciones dominantes. Al contrario, Rozitchner entiende el sujeto como un conflicto

entre forma social y materia corporal. La fuerza subjetiva, por consiguiente, opera como fundamento de la lucha constitutiva de la subjetividad, donde la impotencia individual puede abrirse hacia el contrapoder colectivo a través de los canales de la acción social.

Lo que está en juego, de acuerdo a Rozitchner, son dos comprensiones antagónicas del sujeto. Por una parte, el sujeto puede ser entendido como una potencia productiva y activa en la realidad. Y por otra, puede analizarse como soporte, función o personificación del orden social, donde el cuerpo recibe la forma de manera pasiva y esta última se impone sin resistencia, sin restos ni excesos. Pero el sujeto no es aquí entendido como un objeto del dominio, sino como “sujeto de la praxis” (2008: 29).

Hay una primacía de los cuerpos y luchas respecto del poder capitalista. El “problema fundamental en última instancia”, escribe el argentino, es que la racionalidad emancipatoria surja desde la “sensibilidad de una corporeidad”, siendo que es el lugar personal donde emerge la fuerza colectiva de enfrentar el sistema. La impotencia de no poder articular nuestras fuerzas en un contrapoder colectivo se hace carne en nosotros. Para Rozitchner, el “cuerpo personal es el lugar donde el debate histórico plantea su contradicción”, ya que la propia fuerza debe recuperar el campo social como aquel sitio donde desplegar nuestro cuerpo en cierto contrapoder colectivo capaz de cambio social.

La tarea es desbloquear el “lugar personal donde se engendra y se desarrolla el poder individual de resistencia contra el sistema”, en la medida en que debemos amplificar nuestra “participación en la resistencia y transformación colectiva” (2008: 22). Sin el redescubrimiento de ese poder naciente del cuerpo, no hay potencia eficaz pues cuando el individuo queda solitario y solipista, “aferrado a la impotencia de su propio cuerpo”, no puede abrirse hacia el “cuerpo común pulsional de lo colectivo”. El individualismo, la salvación individual dentro de la pérdida colectiva, se refiere a la “adecuación entre el sistema de producción y la forma subjetiva de los individuos” (2008: 23). Desde la infancia, Rozitchner muestra cómo se van dando las “formas preparatorias” para la coherencia personal con los modelos subjetivos dominantes.

El Edipo, en la lectura de Rozitchner, es el “primer montaje congruente con la dominación oficial”, en tanto y en cuanto configura modos de ser coherentes con el sistema. Sin embargo, si el “Edipo individual” se remonta desde el “Edipo colectivo” (el mito freudiano de la horda primitiva), podemos verificar que la formación del sujeto no comienza con la vivencia del ser infante, vencido y rendido ante las formas sociales<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Si bien no lo desarrollaré en este trabajo, cabe mencionar que Rozitchner problematiza la dominancia capitalista y patriarcal del “Edipo cristiano”, como dispositivo de subjetivación hegemónico en las

No recibimos pasivamente el sello de las normas y valores convencionales, sino que en el fundamento de la subjetividad hay enfrentamiento: el *drama en la lucha a muerte del duelo edípico*. En el comienzo mismo de la subjetividad tiene lugar un enfrentamiento imaginario e infantil, donde el cuerpo se resiste a la instalación pasiva del poder. La sociedad determina y niega las pulsiones que ella misma suscita, bloqueando el acceso del deseo hacia la satisfacción. La “ley del Otro”, es decir la ley de la cultura como sistema de producción de subjetividades, organiza y regula los contornos de nuestro pensar, nuestro hacer y nuestro sentir. Y así, el “enfrentamiento imaginario, infantil e individual” del drama edípico, de acuerdo a Rozitchner se actualiza en el “enfrentamiento real, adulto y colectivo” del drama político. Lo que comienza con la alianza fraterna contra el sistema de la horda y en el edipismo culmina en el campo de la lucha de clases en el seno de la realidad capitalista (2013: 291).

El argumento en torno al Edipo histórico y colectivo como condición de efectividad del Edipo infantil e individual, otorga herramientas para examinar las temporalidades abigarradas en nuestra subjetividad. Porque “la razón del capitalismo no nos coloniza solamente por medio de las ideas”, dado que “organizó desde la niñez la institucionalización de nuestras cualidades afectivas y sintientes” (2003: 354).

El sistema aprovecha nuestras fuerzas, nuestras salidas en falso, para adecuarnos al poder social que nos constituye desde la infancia. “El sistema no utiliza solo el poder de su fuerza para dominarnos, sino también las fuerzas de los dominados” (2008: 43). El sistema aprovecha la edipización del cuerpo en la infancia, para sostener las instituciones oficiales en nuestra subjetividad, ya que las formas sociales dominantes encuentran su afirmación y su inserción en la estructura despótica. El imperio de la familia, la escuela, el estado y la religión, como formas objetivas de poder y dominio, según Rozitchner tienen su ratificación sensible en nuestros imaginarios y percepciones.

Rozitchner señala que nuestras formas de ser encuentran, en el seno del sistema social, formas de ser objetivas congruentes y adecuadas con el individualismo mercantil. Las relaciones sociales capitalistas producen objetos para los sujetos y sujetos para los objetos, evidenciando que la forma social de las mercancías es coherente con la forma social de los sujetos: individuos narcisistas y divididos. De esta

---

sociedades occidentales, a partir de un contrapunto histórico y filosófico con respecto al Edipo griego, el Edipo judío y aquel que podríamos llamar propiamente “latinoamericano”. A este respecto, recomiendo detenerse en el texto “Edipos”, incluido en la compilación rozitchneriana *Escritos psicoanalíticos* (2015).

manera, el despotismo concreto y personal del edipismo se confirma, sostiene y produce sobre el fondo del despotismo abstracto e impersonal del capital.

La subjetividad “mixta y contradictoria” de la forma-sujeto mercantil hace que nuestro aparato psíquico se corresponda con la forma social de las mercancías, en tanto objetos físicamente-metafísicos (valor de uso y valor). El imperio de la forma social de la mercancía nos hace ser *sus* sujetos. Porque así como la contradicción entre capital y trabajo sostiene las relaciones sociales objetivas, la subjetividad está configurada de una manera contradictoria entre corporalidad y racionalidad: la razón se contrapone a las pulsiones del cuerpo, vividas como temibles en uno mismo. El cuerpo es representado como una “animalidad a domeñar”, en un sistema donde el capital constituye la organización racional de la producción social, al sostenerse en la dominación de la “corporeidad sometida de los obreros, es decir en el trabajo asalariado” (2009: 24).

Este argumento permite a Rozitchner sostener que el aparato psíquico no es algo dado en la naturaleza o una mera ficción teórica, sino una construcción histórica con diversas temporalidades. El despotismo del Edipo histórico e infantil se articula con la temporalidad del capital, en la fundación patriarcal, mercantil y cristiana de una subjetividad contradictoria. La distancia del sujeto se verifica en las escisiones entre cuerpo y razón, lo sentido y lo pensado, lo concreto y lo abstracto, el deseo y las normas, etc., hasta alcanzar las más amplias determinaciones del antagonismo entre trabajo y capital en la división de la lucha de clases. Es la forma mercancía, en efecto, la que otorga la forma general y abstracta que asumen los sujetos concretos y particulares. No obstante, la materia del cuerpo resiste como resto o exceso de insumisión sensitiva.

Siguiendo a Freud, Rozitchner considera lo psíquico como un aparato histórico y conflictivo, equipado con un extremo sensible o perceptual, y un extremo consciente de la actividad motriz, mediados por la “instancia crítica” de la defensa entre lo inconsciente y la conciencia. Este aparato es una “forma mediadora entre el sujeto y la estructura del sistema de producción histórico-social” (2008: 33), el cual configura una subjetividad dual, mixta y contradictoria. Al interiorizar el poder social en la formación del sujeto, la fuerza social del propio cuerpo, siente, piensa y actúa de acuerdo a las formas sociales impuestas como “única posibilidad de ser normal” (2008: 34). Por esto, aquello que Rozitchner lee en Freud es el problema que las revoluciones enfrentan: la subjetividad normal como aquella adecuada a las formas coherentes del sistema social, y en lo fundamental, la materia de los síntomas y cuerpos como instancias resistentes.

La locura, los síntomas o los malestares plantean para Rozitchner el “desborde y la ruptura” del aparato psíquico, como instancia de contención y explotación en nosotros mismos. Si “yo soy, para mí mismo, el represor”, la transformación de la estructura psíquica de nuestra subjetividad se revela como un momento necesario, pero no suficiente, del cambio social y de las posibilidades de una psicopolítica radical. Hay crisis (“desborde y ruptura”) de las categorías ideológicas del individualismo, por las cuales interiorizamos el poder en la organización psíquica, por la imposibilidad sintomática del capital para subordinar sin restos los cuerpos del trabajo cooperante.

Por este motivo, la tarea de la política radical es la emergencia de “significaciones, vivencias, sentimientos, pensamientos, relaciones, impulsos” (2008: 34), que rompan con las formas de vida mercantiles al prolongarse en el campo antagónico de las fuerzas en lucha. No hay tránsito posible sin ponernos en crisis a nosotros mismos y reinventarnos. El desafío es amplificar la corporeidad de las pulsiones, las fuerzas eróticas y sensoriales, hacia el enfrentamiento con los obstáculos objetivos y subjetivos del capital, para vencer estos límites al crear una subjetividad “más allá de la racionalidad y el orden oficial” (2008: 35). El tránsito eficaz relanza, finalmente, el problema revolucionario de una emancipación psicopolítica colectiva, basando el conocimiento y la acción en la cooperación de los cuerpos del trabajo vivo.

## **Conclusión**

Rozitchner estudia la interiorización psíquica del poder capitalista en la subjetividad, por medio de las instituciones oficiales y el edipismo. Este proceso es concomitante a la dispersión individualista, la explotación del trabajo vivo, la disolución de la corporeidad sensible y el despojo de las riquezas de la cooperación social del trabajo vivo. Como resultado, la forma social abstracta de la mercancía se hace carne en una subjetividad escindida y contradictoria (dividida entre lo racional y lo sensual, lo general y lo particular). Sin embargo, el autor argumenta que la instalación del poder en el aparato psíquico es un proceso ambivalente, conflictivo, histórico y fallido, motivo por el cual es posible pensar el cuerpo como una zona opaca de sujeción y resistencia.

La materialidad del cuerpo individual es sede de unos saberes y fuerzas que pueden articularse en la formación de un contrapoder colectivo, a través de prácticas de investigación y politización de los afectos, deseos y disfrutes. Esta operación es retomada en el próximo capítulo a partir del análisis rozitchneriano de la expropiación



“arcaica” de las potencias del cuerpo, pero reencontrando el punto de vista del trabajo vivo en la reapropiación política de las cualidades y riquezas de la cooperación social.

## Capítulo 5. Freud y Marx: cooperación y expropiación

Este apartado remonta la articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis hacia el problema de la expropiación “arcaica” de las potencias del cuerpo libidinal como reverso de la explotación capitalista de la cooperación social de la subjetividad del trabajo vivo. Tanto la crítica de la captura del trabajo vivo en la forma social fetichista como la acción colectiva tienen su resorte en la *investigación y politización de la cooperación social*. El cuerpo sensible y el trabajo vivo se revelan aquí como las fuentes subjetivas de las fuerzas, saberes y potencias de nuestras subjetividades, cuyas relaciones concretas son subordinadas a prácticas de atomización, dispersión e impotencia, en tanto determinantes históricos del sufrimiento social. De este modo, la politización e investigación del malestar encuentran en el cuerpo y el trabajo vivo el fundamento material de la política y el conocimiento radicales. La cooperación social, de hecho, se presenta como una categoría propiamente política (no solo económica).

Rozitchner no parte del cuerpo aislado del individualismo, sino de la cooperación social del trabajo vivo, donde se produce el enlace concreto entre los cuerpos y la naturaleza. En este sentido, el problema de la cooperación no es simplemente un fenómeno económico, pues allí radica “el poder productor humano”, desposeído por el capitalismo. La noción de cooperación es una categoría inmediatamente política, donde se gestan los saberes del conocimiento, la subjetivación y la organización para la acción colectiva. Tal es así que el sistema se funda en una expropiación de las potencias del cuerpo y en una devaluación del trabajo cooperante.

La crítica marxiana de la economía política y la analítica freudiana de la economía libidinal son parte de uno y el mismo problema: la revolución psíquica y política contra la explotación y sujeción inconsciente al capital. Entre Marx y Freud, por tanto, no hay un paralelismo metafórico, analogía estructural o superposición. La praxis política y la praxis clínica son anverso y reverso de la investigación y la transformación de las relaciones dominantes y de las categorías mercantiles de nuestra subjetividad.

De acuerdo a la lectura política de Rozitchner, “la teoría de Freud va más allá de la cura individual a la cual se la quiere restringir”, tanto en el ámbito psicoanalítico convencional como también en la recepción clásica de la teoría crítica, en la medida en que es un “poderoso instrumento de análisis político y social” (2003: 49). La analítica del deseo encuentra su potencia subversiva en las fuerzas del enfrentamiento social. El

problema de la subjetividad conduce al argentino a examinar la configuración del sujeto psíquico en las instituciones fundadas sobre la cooperación colectiva, la cual sin embargo ha sido expropiado en provecho de la clase dominante. La disolución del poder colectivo es directamente proporcional a la dispersión individual, ya que ambos se sostienen en la expropiación de las potencias del cuerpo y de la cooperación del trabajo.

La politización de la cooperación consistiría en la capacidad colectiva de apropiarse de sus fuerzas, que no son sino las fuerzas del trabajo vivo, en virtud de expandir la energía del cuerpo individual (de momento impotente) en un contrapoder eficaz. Dado que la sumisión al capital supone la interiorización del poder despótico como matriz de la forma imaginaria de la subjetividad normal, la servidumbre colectiva también implica un despojo de nuestras propias fuerzas para adaptarnos al orden oficial. La sujeción capitalista se basa en la sustracción de nuestras fuerzas, al desviarlas de su “arraigo en el fundamento material de los cuerpos que las constituyen” (2008: 76). Esto supone separar nuestras pasiones de sus entramados colectivos, confinando los afectos a lo privado, reduciéndolos a la sumisión despótica en la familia patriarcal y burguesa.

Rozitchner analiza el lugar sensible donde se verifica el sentido de la organización psico-corporal, interrogando a su vez las relaciones sociales a partir de los conflictos de la experiencia subjetiva. Porque “todo sistema de producción es un sistema de producción de hombres” (2008: 139), implica una determinación recíproca entre lo individual y lo colectivo en cuya convergencia histórica se funda el sujeto. Si el aparato psíquico se organiza de acuerdo al sistema social que lo produce, del igual modo, la cooperación no es solo un problema económico y la subjetividad no es solo un tema privado. La lucha contra el sistema, dice Rozitchner, requiere una disputa contra los obstáculos que impiden la satisfacción del deseo, generando impotencia y malestar.

En virtud de comprender la relación entre cooperación y subjetivación, Rozitchner recupera el argumento marxiano de la *Ideología alemana*, buscando examinar el tránsito por el cual emerge lo histórico desde la naturaleza, pasando desde las formas subjetivas precapitalista hacia la historicidad de nuestra subjetividad fetichista y mercantil. Marx postula los cuatro “presupuestos de toda historia”:

- 1) Que todo hombre, para vivir, ya sea en el comienzo de la historia u hoy, tiene que satisfacer sus necesidades vitales.
- 2) Todo hombre, al satisfacer sus necesidades, crea a partir de ellas nuevas necesidades.
- 3) Los hombres, al mismo tiempo que satisfacen sus necesidades y crean nuevas necesidades, producen nuevos hombres, por lo tanto nuevos hombres que van a partir de

un nivel distinto de aquel del que partieron quienes los engendraron. 4)  
Tiene que existir necesariamente la cooperación entre los hombres (2008: 55).

Estos serían los presupuestos empíricos y lógicos de la historia humana, por lo cual operan como fundante en la experiencia. Para que haya historia, dice Rozitchner, tiene que haber cooperación social entre los cuerpos, es decir actividad productiva de las personas en el intercambio y en el metabolismo con la naturaleza. Este proceso implica la transformación social de las condiciones materiales de vida, y la transformación subjetiva de las fuerzas y las formas de la percepción, la imaginación o los afectos.

La cooperación social opera como fundamento de la existencia social, basándose en el enlace material entre los cuerpos, la naturaleza y las tecnologías. La sujeción al despotismo abstracto del capital tiene como condición la expropiación de las potencias del cuerpo colectivo, dispersas y desarticuladas en la impotencia individual, pues la fuerza de la acumulación mercantil es proporcional al despojo de la cooperación social. Cuando los poderes de la cooperación entre los cuerpos son desconocidos, la violencia se redirige contra nosotros mismos, y no contra el dominio objetivo e impersonal de las estructuras productoras de sufrimiento. La instalación en uno mismo del poder despótico, representado por el padre, el general, Cristo, el sacerdote, el capitalista o el jefe burocrático, viene a negar el suelo cooperativo de nuestras vivencias y enlaces.

En consonancia con estas hipótesis de Marx, para Rozitchner Freud examina los “presupuestos y el origen humano del aparato psíquico” (2008: 56). El “mito científico” de Freud de la horda primitiva y la alianza fraterna desarrolla el tránsito de la cultura a la naturaleza, al evidenciar como la subjetividad individual tiene como fundamento el proceso histórico y colectivo. Lo interesante del planteo es la afirmación según la cual la historia humana comienza con “una rebelión colectiva por la liberación de los sometidos”, en función de la cual se da un pasaje desde la sumisión individual hacia el descubrimiento de un poder colectivo, capaz de potenciarse o bloquearse en la lucha.

Este presupuesto freudiano, en la lectura política que realiza Rozitchner, no se presenta como un punto de partida a-histórico. Al contrario, devela un tránsito, un proceso a partir del que se instala el campo subjetivo e imaginario donde se introduce la ley simbólica y patriarcal en el esquema psíquico. Aquí también se descubre la potencia individual de los sometidos como la condición singular y sensible del poder colectivo.

“La determinación social del padre”, escribe Rozitchner, tiende desaparecer en el “padre individualista, sin sociedad, del psicoanálisis burgués” (2013: 317). Mientras que

la explicación individualista de la formación subjetiva se centra en el drama “infantil, imaginario e individual” del Edipo, la comprensión histórica muestra su fundamento violento en el proceso político de un enfrentamiento “colectivo, real y adulto” (2008: 59). La constitución psíquica infantil emerge sobre el fondo de la lucha de clases, por lo que la familia y los padres operan de funciones políticas y formas sociales: “lo que comenzó teniendo forma hombre-padre termina teniendo la forma del sistema que nos domina” (2013: 305). He aquí una articulación entre el “Edipo original” de la horda y la alianza, y el “Edipo individual” vivido como drama singular en la familia patriarcal.

El saber que la cultura oficial despoja es la rebelión colectiva como sustrato del poder social. De tal manera, se observa como Rozitchner otorga una primacía o anterioridad a las resistencias, rebeliones o luchas respecto del poder capitalista y patriarcal. Por eso tanto para Marx como para Freud el problema político es la “recuperación de un poder expropiado: el poder colectivo sin recuperar el cual tampoco habrá recuperación del propio poder individual” (2008: 65). En el capitalismo, no obstante, este poder se encuentra desintegrado, haciendo que el individuo quede relegado a ser un mero medio para los otros, reducido a su fuerza de trabajo y, en último término, restringido a los límites de su cuerpo individual e impotente. Por este motivo, para Rozitchner no hay transformación personal sin ampliar las posibilidades de la propia subjetividad, capaz de recrear un poder colectivo negado, inhibido y disperso.

En función de comprender las consecuencias de las fuentes históricas de la sumisión individual y las posibilidades de la resistencia colectiva, Rozitchner retoma tres niveles de argumentación presentes en Marx. Por un lado, profundiza la crítica del poder despótico como dispositivo simbólico que constituye el campo de lo imaginario coherente con el fetichismo de la mercancía, reinante como forma social de la subjetividad contradictoria, dividida y narcisista. En segundo lugar, reconstruye los diversos modos de producción analizados por Marx. Estos son aquí leídos como *formaciones subjetivas precapitalistas* que preparan las condiciones psíquicas de posibilidad de la servidumbre voluntaria a las relaciones sociales dominantes. Y por último, muestra como la dispersión individual y la disolución social se fundan sobre una expropiación de las fuerzas del cuerpo, despojándonos de la cooperación y la riqueza.

De manera complementaria, Rozitchner ubica en Freud la configuración psíquica de una “subjetividad mixta y contradictoria en su pretendida unidad” (2008: 80). El mando abstracto del capital supone que el cuerpo concreto del trabajo, el cuerpo pulsional, sea relegado, despreciado y devaluado como naturaleza temible en el llamado

“dominio extranjero interior”. El yo burgués, en su espiritualidad y racionalidad, percibe la vida del cuerpo como un ámbito privado, biofísico y subordinado al ámbito público, formando de este modo las categorías modernas de la civilización y la barbarie, lo humano y lo animal, la masculinidad y la feminidad. Estas escisiones se corresponden con la formación dividida de nuestra subjetividad coherente con la división del trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto. La *forma-sujeto capitalista* reproduce, por consiguiente, una forma física (cuerpo) y metafísica (razón) congruente con la forma social de los objetos, en tanto mercancías físicas (valor de uso) y metafísicas (valor).

Tanto los sujetos como las mercancías, en su forma misma, están determinados por “la forma más general del sistema de producción que los produce a ambos” (2008: 81). La forma valor, en tanto relación social históricamente específica de la moderna sociedad capitalista, otorga la forma abstracta y general tanto del objeto como del sujeto. Las *subjetividades fetichistas* y el *fetichismo de la objetividad*. De este modo, las fuerzas del cuerpo son devaluadas como mera materia de inscripción pasiva de lo impersonal y abstracto, siendo el cuerpo objetivizado y cosificado como relatividad sin absoluto, como contenido de la forma espectral. Lo cualitativo de las propias fuerzas corporales se subordina a lo cuantitativo de la mercancía y la razón. La forma social de los sujetos y los objetos es coherente con la contradicción fundamental del sistema de producción, es decir la contradicción entre capital (razón) y trabajo (cuerpo proletario).

El campo subjetivo escindido y conflictivo es concomitante a un campo social contradictorio, desgarrado por la división entre clases, enfrentadas en el antagonismo. La producción de una “subjetividad pura sin objetivo” supone una separación: “la expropiación, el despojo, la sustracción” (2008: 82). La subordinación del cuerpo y el trabajo vivo bajo la racionalidad del capital requiere, como su condición de posibilidad, la separación del trabajador respecto de la materia prima, los instrumentos, la tierra, los medios de subsistencia y producción social. Esta separación de la materialidad es asimismo proporcional a la separación de los otros y de uno mismo. De esta manera, la naturaleza como “cuerpo inorgánico de la subjetividad” es devaluada a mera materia cuantificable, mientras que el capital se erige como un poder objetivo e impersonal. Este proceso de separación, según el argentino, es un proceso abierto, violento y continuo, motivo por el cual se halla preñado del antagonismo entre fuerzas sociales en lucha.

Es en este marco que Rozitchner analiza las “formaciones simbólicas precapitalistas” en virtud de captar “el devenir histórico del aparato psíquico”. Se trata de “formas de individuación precapitalistas”, o en otras palabras, de “formas de

producción del aparato psíquico precapitalistas”. A partir del clásico texto de Marx titulado “Las formaciones económicas precapitalistas”, el argentino circunscribe las distintas *temporalidades abigarradas* en las “formas de pensar, categorizar, ordenar las relaciones entre los sujetos y el sistema en sus diversas instituciones” (2008: 84).

Lejos de presentar un argumento lineal y evolucionista, Rozitchner muestra que las formaciones psíquicas precapitalista nos permiten entender las condiciones subjetivas de posibilidad de los diferentes “modos en que los sujetos del sistema van interiorizando las categorías y la comprensión de sus modos de ser como sujetos, de sus modos de vivirse y comprender a sí mismos y a la sociedad” (2008: 84). A cada formación histórica le corresponde un control específico del trabajo psíquico, dado que el “sistema de producción es también productor del aparato psíquico” (2008: 85).

Rozitchner describe la emergencia del despotismo patriarcal como sujeción del sujeto hacia lo Uno, absolutizado en la formación precapitalista del “modo de producción asiático”. Aquí ocurre la primera escisión de un poder absoluto separado de la comunidad y la cooperación social. El déspota se atribuye la representación de los poderes comunitarios y se apropia de la tierra, estableciendo una relación de sumisión de los individuos hacia el Uno. La inmanencia de los cuerpos es borrada en nombre de una trascendencia abstracta, mientras la representación del Uno sustituye la cooperación de los territorios y cuerpos. Este proceso hunde sus raíces en las sociedades arcaicas, en las cuales se preparan las condiciones subjetivas de posibilidad de la dominación de la forma dineraria, como equivalente general de toda mercancía y representación general del valor del trabajo humano. La fuente del poder colectivo es desposeída en el capitalismo, dado que la capacidad productiva del cuerpo como fuente del valor es desconocida en el fetichismo de la mercancía y en nuestra subjetividad fetichista.

En la lectura del argentino, Marx demuestra con estas hipótesis que “la individuación del hombre, su personalización, es producto de un proceso histórico” (2008: 89). Este tránsito evidencia “el desarrollo histórico del aparato psíquico”, correlativo a la disolución del poder colectivo y la expropiación del cuerpo trabajador, como también congruente con las formas jurídicas adecuadas a la dominación formal. De este modo, Rozitchner diferencia las formaciones subjetivas desde los modos arcaicos de la comunidad hasta las relaciones sociales capitalistas, pasando por las formas asiáticas, despóticas y feudales. Lo original del argumento no reside en la sucesión de “etapas históricas”, sino en la hipótesis según la cual “el individuo es el índice del sentido de cada sistema, y su modalidad de existencia es inescindible de la

descripción del sistema” (2008: 87). Si el sujeto es índice de verdad histórica, el sistema de producción social adquiere significación al encarnarse y debatirse en cada uno.

Sin embargo, el problema que se le presenta al argentino es el siguiente: ¿por qué el cuerpo resiste a la forma-sujeto capitalista?, ¿en dónde germinan las fuerzas para desobedecer a la forma social que nos forma y reproducimos de manera inconsciente? Para localizar estas preguntas, Rozitchner se detiene en los conceptos marxianos de *riqueza material* y *forma mercancía*. Advierte dos sentidos de la riqueza en la teoría de Marx. Por un lado, en *El capital* se lee que la riqueza de las sociedades en que las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, siendo la mercancía individual la forma celular de la riqueza. En efecto, la forma social que adopta la riqueza en el capitalismo esta encorsetada en los límites de la forma mercancía. La cualidades de las cosas, su carácter sensible y concreto, se subordina a la forma cuantitativa, abstracta e insensible del valor, objetivado en el cambio de las mercancías. El carácter diferencial de cada una de las mercancías resulta despreciado y subsumido al equivalente general dinerario, gobernando por la forma espectral del valor mercantil. No obstante, Rozitchner indica que en los cuadernos *Grundrisse* el mismo Marx otorga otra concepción de la *riqueza material*, la cual puede ser pensada en directa contradicción con la *forma abstracta* del valor y la mercancía:

Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada por el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total, como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? (Marx, 2007: 447-48).

Esta última categoría de la riqueza material, producto de la cooperación sensible de los cuerpos y la naturaleza, es “anterior” a la forma de la riqueza capitalista, la cual es objetivada como acumulación de mercancías en el proceso de autovalorización del capital. La forma mercancía captura en su carácter fetichista y abstracto la materialidad



de la cooperación social, fundada en el trabajo colectivo de los cuerpos. Se trata de una “definición positiva de la riqueza”, la cual tiene su “fundamento en las cualidades corporales y subjetivas de los individuos” (2008: 98). La riqueza material refiere a las cualidades subjetivas creadas en la cooperación social, que amplían las capacidades, habilidades y poderes de los cuerpos. Hablamos de las fuerzas propias de la imaginación, el deseo, los disfrutes, el pensamiento y el lenguaje como riquezas de la subjetividad, las cuales se producen en la cooperación entre cuerpos. Aquí “las capacidades de los otros son asimiladas y apropiadas” (2008: 99), es decir son incorporadas en nuestros cuerpos como capacidades y cualidades en la cooperación.

El capitalismo pone a trabajar toda nuestra subjetividad, explotando nuestras potencias lingüísticas, cognitivas, afectivas o imaginarias, extrayendo riquezas materiales de nuestros cuerpos y psiquismos. De esta manera, la acumulación capitalista no implica tanto un “encubrimiento” o “deformación” de las capacidades de los cuerpos, sino más bien una instrumentalización del campo de simbolización, de las fantasías y de los trabajos vivos de la cooperación social. La limitación que la forma valor de la mercancía impone a la riqueza material, entendida como el desarrollo de la potencia de cada individuo en el cuerpo común social y como extensión en la naturaleza como cuerpo inorgánico de toda subjetividad humana, se patentiza para Rozitchner mediante la fórmula marxiana de la cosificación de los sujetos y la personificación de las cosas. Porque, como escribe el autor, “lo que comienza con lo más objetivo, los objetos-mercancías, termina con lo más subjetivo, los sujetos-fetichistas” (2008: 101).

De acuerdo a estos postulados, el problema de la transformación social radica en traducir la potencia económica y productiva de la cooperación social en un contrapoder político, fundado en las fuerzas de los cuerpos y la naturaleza. Rozitchner reflexiona sobre la posibilidad de potenciar esa riqueza cualitativa y sensible del propio cuerpo en la amplia extensión de la corporeidad colectiva, mediante la prolongación de los poderes, sentires y capacidades de los sujetos, a los efectos de habilitar un “desarrollo pleno de todas las fuerzas humanas” (2008: 105). En última instancia, el encorsetamiento de la forma abstracta del valor es complementario a la expropiación de las potencias de los cuerpos y a la disolución-dispersión de sus poderes. Si las fuerzas individuales y colectivas son explotadas y desintegradas por el capitalismo, es necesaria una *politización de la cooperación del trabajo* para restituir el poder social despojado.

Rozitchner complejiza el clásico argumento marxista según el cual la objetividad de la forma mercancía oculta las relaciones sociales subjetivas, destacando el carácter

productivo de los sujetos. En el ámbito de las mercancías, afirma, “aparecen presentes aunque congeladas (...) todas las cualidades fundamentales con las cuales los hombres piensan sus propias relaciones con la realidad” (2008: 106). Esto implica dos niveles de “información y significación”, donde la semejanza entre los cuerpos de la cooperación a través del trabajo vivo entra en *contradicción real* respecto de la equivalencia muda de las mercancías. Por un lado, tenemos un nivel mudo, objetivado en las mercancías en tanto jeroglíficos; por el otro, se ubican los cuerpos y la cooperación. Por consiguiente, para Rozitchner el desafío del conocimiento social y la transformación política supone restituir nuestras riquezas, cristalizadas en los objetos transformados en mercancías.

Un campo imaginario y simbólico es inherente a las relaciones sociales fetichistas, donde circulan fantasmagorías y representaciones del poder real de los cuerpos. Se trata de un orden de determinaciones sociales que opera de espaldas a las voluntades de los sujetos, explotando sus conductas, fantasías y deseos de manera inconsciente. La *riqueza material y subjetiva* de nuestra sociedad resulta encorsetada en los márgenes del cuerpo individual, cuando en realidad es producida en el intercambio general y la cooperación colectiva. Según Rozitchner, “para que estos productos aparezcan como un mundo místico, lleno de magia y fantasmagoría”, entonces es preciso que las relaciones entre los sujetos estén asimismo determinadas por el “misticismo y las fantasmagorías”. Por eso, el “culto al hombre abstracto”, propio de la mitología cristiana, es la religión adecuada a la sociedad productora de mercancías, ya que su mundo imaginario subordina la potencia real de la cooperación. Justamente, abstrae a los cuerpos de las relaciones sociales en virtud de un principio trascendente, el cual organiza la vivencia espectral de nuestras percepciones, sensibilidades y afectos.

Para el argentino, lo que Marx desarrolla en su teoría crítica del fetichismo de la mercancía es una comprensión de la “contradicción real” entre riqueza material y forma abstracta del valor, que permite iluminar el problema de la resistencia del cuerpo a la forma social que nos constituye. Esto complementa la crítica radical de la “representación encubridora” del poder cualitativo de la cooperación entre los cuerpos, encorsetada en el individualismo burgués (subjetividad dividida, fetichista y narcisista).

A su vez, el distanciamiento de la materia en la determinación inconsciente del equivalente general dinerario, patentiza una “metamorfosis de la subjetividad” a partir de la cual se instala, en el seno de nuestra experiencia, la *forma despótica del capital* como racionalidad abstracta de las relaciones sociales dominantes. El sujeto fetichista (“sujeto productor, propietario o consumidor”) es la forma de existencia coherente con

el campo imaginario y simbólico de la razón cuantitativa del capital. Porque “las mercancías, en tanto fetiches, suponen necesariamente un modo de ser-hombre fetichista” (2008: 121), en una sociedad donde el imaginario social mercantil nos constituye y se debate en cada uno de nosotros, incluso cuando queremos combatirlo.

De esta manera, el “proceso de sustracción astuta del poder colectivo en la atomización individual” fractura el absoluto-relativo que somos, inaugurando una subjetividad “partida, al menos, en dos” (2008: 121). La “escisión del yo”, en tanto efecto histórico del fetichismo de nuestra estructura psíquica en la forma-sujeto mercantil, prepara nuestra adecuación al mundo de las mercancías al convertirnos en sujetos llamados escindidos. Esto implica una expropiación del carácter absoluto de las potencias cualitativas del cuerpo en la representación capitalista de la riqueza, fetichizada en la forma mercancía como despotismo sin relatividades. La dominación del capital, en palabras de Rozitchner, plantea el siguiente desafío: “el problema del poder colectivo expropiado y el obstáculo para la recuperación” (2008: 122).

Tanto el problema de la resistencia como sus obstáculos imaginarios y reales, objetivos y subjetivos, nos reenvían al tema de la cooperación. Porque esta constituye el “suelo humano elemental” o el “fundamento material” del cual derivan las creaciones del poder humano en la historia. Como presupuesto de todo proceso y experiencia, se caracteriza por amplificar la capacidad individual por medio de la actividad colectiva productiva. Esto supone, para Rozitchner, “acrecentamiento, ampliación, estimulación, economía y socialización del poder individual por el hecho de su actividad colectiva” (2008: 122). La cooperación social entonces es la actividad colectiva donde se elaboran las potencias, cualidades, capacidades y riquezas de manera individual y común. Pero estos poderes construidos en el intercambio universal resultan expropiados en el capitalismo, como motivo de la dispersión individualista y la disolución de los vínculos.

En Rozitchner, “toda política revolucionaria” debe crear una autoconciencia respecto de los poderes colectivos de la cooperación, en virtud de restituir las potencias de los cuerpos despojados. Si la cooperación es el suelo sensible de toda capacidad productiva (economía) y de todo poder (política), es porque para Rozitchner configura “el fundamento activo de toda transformación social”. Es la fuerza colectiva capaz de resistir el poder establecido en el campo del enfrentamiento económico y político. El “poder político fundamental” reside en restituir lo que nos expropiaron: las fuerzas del cuerpo personal como reveladoras de una potencia colectiva que cada uno de nosotros, como núcleos de verdad, en tanto absoluto-relativo, contribuimos a crear en la historia.

En el capitalismo, la desintegración de las fuerzas del cuerpo es coherente con la separación de este poder colectivo, motivo por el cual el capitalista “personifica el poder usurpado” (2008: 126). Esto configura un campo subjetivo imaginario que, a través de una representación patriarcal, abstracta y despótica, encarna la forma social de la dominación. La forma social asume la característica de un poder objetivado, exterior y ajeno a los individuos en su carácter fetichista. La forma-sujeto, por tanto, es proporcional al sometimiento de los sujetos, en una sociedad donde impera la división del trabajo, la propiedad, la explotación del cuerpo y la plusvalía. El resultado de este proceso es la “metamorfosis de la estructura individual, psíquica y sensible” (2008: 128), ya que los productores son distanciados tanto de sus propias potencias como también despojados de la riqueza material producida en la cooperación. Por esto, el cuerpo es fragmentado mientras que el poder del capital se elabora “extrayendo y convirtiendo en propios los poderes del cuerpo socializado de los hombres” (2008: 129). En adelante, los individuos atomizados, fragmentados y despojados se incluyen en el proceso social como apéndices de la máquina, al ser reducidos a mera fuerza de trabajo.

La expropiación del poder colectivo de la cooperación es correlativa a la atomización individualista, en cuyo campo imaginario reina el despotismo de la ley simbólica patriarcal. La desintegración y subordinación del cuerpo es congruente con la organización patriarcal y despótica de la subjetividad, al interiorizar las categorías del capital en nuestras formas de pensar, sentir y actuar. La potencia colectiva deviene impotencia individual cuando nuestras fuerzas son desarticuladas y dispersas, separadas pues de las posibilidades concretas de constituir otras relaciones sociales e instituciones.

De este modo, *el capital refuncionaliza las temporalidades patriarcales y despóticas de larga duración*, en pos de su reproducción ampliada. Genera una “forma mental simbólica e imaginaria”, donde ignoramos un “saber fundamental”: el poder de la cooperación del trabajo vivo subordinado al capital. Aquello que gana el capital, convertido en “gran autómatas” en el reino de las máquinas, lo pierde el colectivo humano, al desconocer su propio poder expropiado y disperso. Porque lo imaginario y simbólico del despojo corporal culmina, dice Rozitchner, con el proceso real de dominación objetiva del capital sobre las fuerzas productivas. Y por lo tanto, las condiciones subjetivas concuerdan con la organización objetiva del mundo mercantil.

Como resultado de la cooperación expropiada, la impotencia individual se perpetúa cuando quedamos reducidos a la “rebelión en el campo de la fantasía”, o reclusos en la dispersión del propio cuerpo. No “hay cura ni a nivel individual ni a

nivel social”, dice Rozitchner en lenguaje freudiano, sin la formación de un contrapoder colectivo eficaz donde reapropiarse de la fuerza personal rendida en la impotencia. Se trata de “realizar la experiencia de extender el poder de la propia corporeidad en la formación efectiva de un poder común” (2008: 71), donde la plasticidad de la libido, como “poderosa cualidad”, permita una ruptura de los contornos del cuerpo. Pero este contrapoder debe vencer en dos frentes: en el de la fantasía (angustia de muerte) y el de la realidad social (peligro de muerte), pues ambos frentes nos mantienen dentro de los márgenes del sistema, incapaces para ir más allá de lo normal, adecuado y permitido.

La impotencia y el sufrimiento se presentan aquí como síntoma de una cooperación social explotada y capturada en dispositivos abstractos, motivo por el cual se inhibe el saber de los cuerpos en la dispersión y la disolución del poder colectivo. Para vencer esta angustia de muerte propia de los cuerpos fragmentados y separados del poder cooperante, es preciso enfrentar el obstáculo narcisista que nos separa de la acción eficaz en la realidad. Del mismo modo que para enfrentar el obstáculo objetivo en lo real del enfrentamiento es prioritario construir un contrapoder colectivo que emerja desde la impotencia. De esta manera, Rozitchner manifiesta la necesidad de crear “una corporeidad política” partiendo de nuestros deseos insatisfechos y frustrados.

Esto implica politizar la cooperación, asumiendo el propio drama en virtud de establecer un colectivo que “no reproduzca las condiciones burocráticas en el proceso revolucionario” (2008: 73); y que tampoco reproduzca las condiciones despóticas de las formas de ser de “las relaciones del poder capitalista o socialista actuales” (2008: 73).

“A la revolución socialista le sucedió la restauración inesperada. Lo colectivo se ha disuelto en el marco atomizado de libres competidores” (2003: 292). Ante esto, la restitución del poder colectivo, naciente desde la cooperación del trabajo vivo, es fundamental para transformar cualquier proceso histórico. Porque todo cambio social implica revalorizar las fuentes subjetivas del poder, puesto que lo “verdaderamente colectivo incluye necesariamente la transformación personal” (2008: 40). Solo al interior de las experiencias colectivas de conocimiento y acción es posible, de acuerdo a Rozitchner, ensayar prácticas de investigación y transformación de nosotros mismos.

Rozitchner indica que las categorías del individualismo burgués están presentes en todos aquellos que participamos en los procesos de cambio social, de modo que la transformación colectiva supone transformar las categorías con las cuales pensamos tanto la política como también nuestra vida personal. No se trata de necesidades o intereses, sino de “suscitar las fuerzas colectivas” del cambio social, pues debemos

recomponernos de la escisión entre “el poder individual” (mera suma de individuos) y el “poder colectivo” (cooperación). El problema de las masas revoluciones abre en Rozitchner la composición entre el cuerpo sensible y el trabajo vivo, donde la propia impotencia deviene fuerza social en común. La tarea para superar la disolución y la dispersión reside en romper los límites de forma-sujeto capitalista, expandiendo “los poderes del cuerpo propio en el cuerpo común de la comunidad” (2008: 147). A fin de cuentas, la cooperación es la premisa material de una experiencia emancipadora, donde nuestras energías y saberes son resignificadas como fuentes de todo contrapoder.

## **Conclusión**

Para Rozitchner la praxis y la filosofía transformadoras deben contribuir a gestar las condiciones prácticas, sensibles y cognitivas para reapropiarse de las riquezas, cualidades y fuerzas de la cooperación. Esto supone restituir aquello que nos expropiaron: el cuerpo personal como condición y obstáculo del contrapoder colectivo.

Si la cooperación es el suelo material de toda capacidad productiva (economía) y de todo poder (política), es porque configura el fundamento activo de la transformación social y subjetiva. Allí donde el capitalismo instala la forma mercancía y la forma sujeto como correlatos de la expropiación “arcaica” de las potencias del cuerpo, la disolución de la riqueza común y la dispersión individualista, se trata de politizar la cooperación social del trabajo vivo, en tanto que resorte ambiguo de una racionalidad emancipatoria.

Las potencias del cuerpo individual, reducidas en la impotente cerrazón narcisista del individualismo, y las riquezas materiales de la cooperación social, son prolongadas en el próximo capítulo a partir del cruce entre historia colectiva y biografía personal. El materialismo rozitchneriano adquiere por ende un nuevo desplazamiento, al tematizar la dimensión “arcaica” de la infancia en el entrecruzamiento con la historicidad colectiva.

## Capítulo 6. Historia colectiva y biografía personal

El problema de la infancia es crucial en la articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis, puesto que permite analizar la biografía del tránsito personal hacia la integración en la cultura capitalista; del mismo modo que posibilita comprender los procesos primigenios en los cuales se suscita la expropiación de las fuerzas del cuerpo, reproducidas en la adultez como impotencia, frustración o ilusión consoladora. El argentino entiende que el tránsito colectivo de la historia social (*eje horizontal*) se entrecruza con el tránsito individual de nuestra propia biografía personal (*eje vertical*). En este capítulo esta encrucijada rozitchneriana entre historicidad colectiva y biografía personal permite examinar la congruencia entre parte y todo, entre psicología individual y estructura social, superando la contradicción burguesa entre individuo y sociedad en función de remarcar el carácter resistente de la parte respecto de una falsa totalidad:

La psicología individual abre –ahora comprendemos la complejidad del primer planteo– sobre la psicología social: la relación entre partes y el todo. Pero al mismo tiempo sobre el pasado y el futuro: sobre el sentido de la historia. Y si los primeros desarrollos nos llevaron a mostrar esta inherencia del todo en cada individuo, ahora el problema se refiere a la existencia virtual del pasado en el presente. Es decir: cómo la historia colectiva está presente en la historia individual (2013: 574).

Si cada cuerpo es índice de elaboración de unos efectos de verdad histórica, en la biografía personal se debaten diversas historias colectivas de opresión, conflicto y resistencia. El sujeto se constituye entre el materialismo histórico de la cooperación, el conflicto y el metabolismo con la naturaleza, por una parte; y en aquello que Rozitchner denomina el “mater-ialismo de la ensoñación”, las experiencias vividas y las marcas de la infancia, por la otra. Si el primero es el campo de batallas examinado por Marx, el segundo eje es iluminado por Freud, ya que es preciso dar cuenta del modo en cada individuo es producido como sujeto en su acceso personal a la historia social y política.

Nuestra biografía condensa misteriosamente la historicidad colectiva, la estela de enfrentamientos que hace a la historia de los vencedores y vencidos. El principal “misterio del pensamiento”, de acuerdo a Rozitchner, es que exista un cuerpo, entre todos los cuerpos, que sea uno mismo: un cuerpo que late y piensa en singular.

“La historicidad objetiva de los procesos productivos es incomprendible si no incluimos en ellos la historicidad del sujeto que, desde la infancia, también es producido

por la producción social” (2013: 28). Las *series complementarias* examinadas por Freud son aquí interpretadas para comprender las tensiones entre lo histórico y lo psicológico, lo genético y lo estructural, lo “ontogenético” y lo “filogenético” (2013: 297). La hipótesis es que la historia individual presupone, para el entendimiento de su sentido, la comprensión del tránsito histórico del acceso de los cuerpos a la cultura y a la razón, tanto a nivel individual como en la estela colectiva de la cooperación (2013: 301).

En su reflexión sobre las encrucijadas entre biografía e historia colectiva, Rozitchner revaloriza los núcleos afectivos de nuestras primeras experiencias en la apertura del sentido, dado que las vivencias personales pueden ser resignificadas como un problema colectivo donde se tensa el absoluto y relativo que somos. Esto señala, por un lado, la presencia profunda del otro en uno mismo, como sostén en la apertura del sentido; y por otro, indican la persistencia de un *resto* o un *excedente* en nuestros cuerpos, en cuya reapropiación radica la posibilidad sensible de una desobediencia. Son las marcas de nuestras vivencias aquellas que refulgen en toda experiencia de significación, cubriendo de fantasías y afectos las estrategias de vida de cada sujeto.

En el *Materialismo ensoñado*, la lectura entre el “joven Marx”, Clausewitz, Merleau-Ponty y los llamados “escritos sociales” de Freud, que el argentino desarrolló durante décadas atrás en *Freud y los límites del individualismo burgués*, se profundiza hasta alcanzar un materialismo vitalista de la dimensión sensitiva de los cuerpos. La “materia ensoñada” o “*mater* arcaica” es la noción clave de este pensamiento, marcando una reflexión sobre la constitución de cada uno de nosotros en la infancia a partir del enlace con los cuerpos que nos dieron vida y sostén en la configuración de los sentidos. Según el autor, el “fundamento y origen” del cuerpo es nuestro advenimiento personal a la historia colectiva. El problema del tránsito subjetivo admite entonces una nueva dimensión, al indicar nuestro acceso a la historia en las experiencias de la infancia.

Nuestra propia experiencia, las situaciones vividas y teñidas de emoción, constituyen la premisa perceptiva del pensamiento y de la política, puesto que la misma adquiere una cierta *prioridad epistemológica* como punto de vista parcial para elaborar una crítica encarnada de la totalidad social. El absoluto-relativo que somos es la materia prima a partir de la cual es posible objetivar las opresiones y resistencias que nos atraviesan. Por este motivo, mi lectura de Rozitchner asume que toda filosofía tiene un componente biográfico. En cierto punto, *toda filosofía es una autobiografía*, solía afirmar el argentino, señalando la necesidad de leer activando los afectos, movilizándolo los tránsitos vitales que el sujeto emprendió para sentir, pensar y escribir en cada caso.



La investigación del vínculo entre biografía personal e historicidad colectiva requiere poner en juego lo más propio, trabajar la propia vida en el ejercicio de un tránsito o desplazamiento, al reanimar la implicación entre existencia, pensamiento y política. Las contradicciones del sistema y los antagonismos de la lucha de clases se verifican de manera conflictiva en nuestras experiencias, debatiéndose el sentido de las verdades históricas. Por estas razones, que los libros de Rozitchner estén escrito “en primera persona” no alude a la vida heroica del autor o a la narración de anécdotas de un individuo, pues la primera persona alude a la experiencia como índice de sentido, a través de lo cual podemos entender las estructuras que nos habitan y descentran.

“No hay verdad en la historia individual si no se descubre su sentido en función de la historia universal” (2013: 339). Rozitchner acentúa la primacía de nuestras experiencias vividas, como posición situada a partir de la cual producir conocimientos críticos y agencias políticas. La encrucijada entre biografía personal e historia colectiva profundiza la hipótesis según la cual la politización de nuestras experiencias no puede ser elaborada de manera exterior y objetivista (en tercera persona), sino que solo puede ser significativa a través de vivencias propias y compartidas (en primera persona). Porque el núcleo de verdad que somos en cada caso es la premisa tanto de la producción de saberes (teoría y filosofía) como también de la transformación (política), puesto a través del mismo podemos comprender y combatir las estructuras impersonales.

Siguiendo con este hilo argumental, el primer apartado de *Marx y la infancia* se titula “El doble modo de producción”. Recuperando los lineamientos desarrollados en otros escritos, como *La cosa y la cruz* o *Hegel psíquico*, Rozitchner entiende que la comprensión de la experiencia subjetiva requiere una revisión crítica de la noción de mitología. Porque la “mitología es la forma imaginaria donde los hombres de una cultura se cuentan a sí mismos su propio origen, y así determinan la matriz histórica que ordenará su relación con el mundo” (2015a: 23). Se trata de una narración que abarca las huellas afectivas de la historia individual y colectiva. Es decir, donde se cruzan los contenidos imaginarios y libidinales de la experiencia arcaica de la infancia (la historia vertical o biografía personal) prolongada en la historia horizontal y social.

El carácter prematuro del infante plantea el tema del acceso individual a la conciencia, abarcando el proceso histórico de constitución inconsciente de cada sujeto. “La religión occidental y la filosofía tienen ambos el mismo presupuesto mítico-cristiano: la génesis histórica individual del acceso material a la Historia ha quedado excluido” (2011a: 47). El pensamiento occidental tiende a empezar sus reflexiones a

partir de la vida adulta, retomando las vivencias a través de lo abstracto, impersonal y público. Pero olvida las marcas de la infancia y los cauces íntimos de todo sentido.

Como muestra Freud, la vivencia infantil es el único origen dramático que, a diferencia de todos los otros que nos son externos tanto en el espacio como en el tiempo, lo encontramos como indudable y vivo dentro de nosotros mismos (2011a: 17). Esta perspectiva se sostiene en dos premisas. Primero, en el carácter prematuro del nacimiento del infante humano a la cultura y la importancia del vínculo con el otro. Y en segundo lugar, el tránsito de la materialidad a la historia no debe ser pensado como un hecho de la conciencia adulta racional, sino como una vivencia que, desde la infancia, va abriendo el acceso dramático del cuerpo a la historicidad colectiva.

Retomando este freudismo en torno a la primera premisa, Rozitchner sostiene que habría en el seno de la perspectiva de Marx al menos dos materialismos: a) “uno que comienza con la transformación de la naturaleza por obra del trabajo humano, y que culmina en el análisis de las relaciones productivas económicas-sociales, y que se lee en los objetos” (2010: s/p); y b) “otro materialismo que supone un origen en la metamorfosis que se produce en la corporeidad humana en el enlace amoroso del cuerpo de la mujer con el infante, y que se lee en los sujetos” (2010: s/p). Rozitchner pretende desarrollar este “segundo materialismo”, para interrogar la historia en función de las marcas de la biografía personal. En consecuencia, el materialismo rozitchneriano involucra la “génesis histórico individual del acceso material a la Historia” (2011a: 27).

Con respecto a la segunda premisa, Rozitchner parte de un célebre planteo de la *Ideología alemana*: todo sistema de producción parte de cuatro presupuestos en la historia. Satisfacción de necesidades, producción de nuevas necesidades, producción de nuevos humanos y cooperación. Es decir, toda historia humana requiere nuevos nacimientos. Para Rozitchner existen *dos nacimientos* que el materialismo histórico confunde. Por un lado, encontramos “la Historia (historiografía) del nacimiento de la Historia de la humanidad”; y del otro, “la historia (biografía) del nacimiento del hombre individual que accede a la Historia a partir de su actual vida histórica” (2010: s/p).

En el materialismo marxista, esta vivencia es ignorada porque “el acto de nacimiento individual desde la infancia a la Historia carecería él mismo de historia. Hay una pre-historia de la humanidad pero no hay una pre-historia del niño que se hace hombre” (2010: s/p). De esta manera las huellas biográficas se borran en el pensamiento materialista científico y racional, escamoteando las vibraciones afectivas, sensuales e imaginarias que resuenan en el pensamiento filosófico y la praxis política. Entonces, si

Marx analiza el eje horizontal de la historia colectiva, la pregunta de Rozitchner sería: ¿cuál es nuestro propio acceso personal a la historia? ¿Qué experiencias vividas sostienen el espesor biográfico de nuestros pensamientos, sensibilidades y luchas?

Rozitchner busca comprender los “procesos de producción de sujetos”, ubicando las vicisitudes personales de nuestro acceso material a la conciencia a partir de las formas primigenias de la infancia. Esto implica, en primer lugar, deslindar el corte entre mito y ciencia, entre erotismo y economía, entre subjetividad y objetividad. El “secreto” de nuestro ser corpóreo es incomprendible si lo despojamos de su carácter imaginario y afectivo, borrando las marcas infantiles como devaluadas del pensar. Pero el fetichismo que recubre a los objetos bajo la forma-mercancía de las relaciones capitalistas se corresponde con una economía libidinal de sujetos fetichistas. El individualismo burgués es la forma subjetiva coherente con el fetichismo de la mercancía, cuyas dimensiones imaginarias y espectrales recubren nuestra experiencia en el capitalismo. Estas dimensiones fantasiosas se gestan en la infancia, aunque permanecen entumecidas en la vida social capitalista, donde las mercancías congelan las resonancias afectivas.

Rozitchner considera que Marx eludió este carácter imaginario y mitológico de la experiencia, desvalorizando la fibra libidinal de la vivencia infantil, como también nuestro acceso siempre *ambivalente* y *equivoco* a la histórica colectiva. La libido es el reverso de la ideología capitalista y del fetichismo de la mercancía. Rozitchner, por lo tanto, recurre a Freud para demostrar la co-constitución entre lo arcaico y lo adulto, lo íntimo y lo común, en la medida en que en el corazón de nuestras experiencias vividas se anudan lo imaginario y lo libidinal con la objetividad social y política. Porque en filosofía y en política no partimos solo de la vivencia adulta, sino de las marcas de cada uno de nosotros desde la infancia hasta las correlaciones de fuerzas actuales. La propia biografía es el fundamento material de la politización y la investigación, entendidas como una estrategia existencial de transformación y crítica de las estructuras sociales.

Son estos los presupuestos, entonces, por los cuales Rozitchner afirma que la “infancia de la historia de la humanidad” (*eje horizontal marxiano*) converge con la “infancia de la historia del acceso de todo niño a la historia” (*eje vertical freudiano*). Sin embargo, el autor considera que en la modernidad solo “hay ciencia de los procesos históricos objetivos” (diacrónicos y horizontales), pues no hay ciencia cuya densidad subjetiva analice los procesos que nos llevan desde la infancia hacia la adultez (sincrónico y vertical). Esa vacancia de una ciencia preocupada por abordar los cauces

eróticos e imaginarios de nuestros tránsitos subjetivos la podría ocupar el psicoanálisis, en la medida en que su importancia reside en su capacidad para pensar lo mitológico.

Esta hipótesis permite a Rozitchner considerar que el cristianismo es la “mitología que sirve de fundamento al capitalismo” (2015a: 34), ya que opera sobre los nervios de nuestros primeros vínculos y sensaciones en la infancia. El cristianismo no es entonces un mero “reflejo” superestructural o ideológico de una base económica sin aureola imaginaria, ni tampoco una institución o religión. Se trata de un dispositivo mítico de subjetivación que posibilita el suelo imaginario y afectivo del capitalismo.

La *temporalidad de larga duración del monoteísmo cristiano es refuncionalizada por el capitalismo*, en función de reproducir las condiciones subjetivas para la dominación abstracta de la valorización mercantil. En este sentido, la subordinación mitológica y cristiana del cuerpo sensible, subsumido al Dios abstracto y patriarcal desde la infancia, es instrumentalizada por el capital. Las normas y modelos humanos de la subjetivación cristiana configuran las condiciones de posibilidad subjetivas del capitalismo, creando las matrices arcaicas, imaginarias y emotivas de la servidumbre voluntaria desde la infancia hacia la adultez. Sin embargo, para Rozitchner la infancia conserva un resto subjetivo que convive junto a los modos de producción económica de mercancías y a los modos de producción mitológica de sujetos. Se trata de un exceso libidinal en nuestra “subjetividad sintiente” (2015b: 39), un “exceso que el Capital no tolera” (2011a: 48), como escribe el autor en *Materialismo ensoñado*.

La mitología actúa como *psicopoder subjetivante*: organiza el psiquismo al determinar las significaciones, percepciones y pensamientos. Descualificando y desensibilizando a los sujetos normales y adecuados, mediante una expropiación llamada “arcaica” de las potencias afectivas del cuerpo, el cristianismo organiza nuestros deseos y acciones a partir de un principio trascendente y abstracto. Esto prepara el imperio fantasmal de la mercancía, donde nuestro cuerpo es reducido a mera materia (física o sensorial) de inscripción de las formas sociales capitalistas (suprasensible). El fetichismo de la mercancía, en su carácter “endemoniado, metafísico y teológico”, tiene como su condición la sujeción y subjetivación mitológica del cristianismo. Porque “el Espíritu cristiano y el Capital tiene premisas metafísicas complementarias” (2007: 12).

La mercancía determina la forma humana del sujeto escindido, del mismo modo que la estructura subjetiva cristiana (física y metafísica) prepara la estructura objetiva capitalista, pues el cuerpo devaluado se subordina a Dios, el alma, el Padre y el capital. La mitología cristiana produce el “proceso ontológico” de la sujeción imaginaria

preparando la forma subjetiva mediante la cual la mercancía gobierna la experiencia capitalista. El sujeto es para el cristianismo sensible y suprasensible: las marcas y cualidades gestadas en la infancia resultan expropiadas, al reducir nuestro cuerpo al cálculo frío del racionalismo científico y dinerario moderno. Pero en la mitología la forma fetichista no es la característica propia de los objetos, sino, en cambio, la forma misma asumida por la subjetividad como soporte de lo teológico-político. En consecuencia, “es el espectro del Dios cristiano abstracto el que se prolonga en el espectro conceptual-imaginario de las mercancías” (2008: 79), como dice Rozitchner.

“La universalidad del fetichismo de la mercancía ha alcanzado la universalidad de los sujetos fetichistas”, argumenta el argentino, porque el “espectro de la racionalidad cristiana ha triunfado” (2015a: 97). Es este triunfo parcial aquel que nos convierte en sujetos contradictorios y divididos. Pero para comprender el fetichismo de la mercancía, “la forma de la conciencia pensante no es suficiente”, pues el cuerpo “proyecta fantasmas sobre las cosas, fantasmas que surgen desde una materialidad habitada por fantasmas” (2015a: 64). No alcanza la conciencia para pensar la dimensión inconsciente del fetichismo, porque es preciso incluir nuestro cuerpo libidinal como premisa de la comprensión del carácter fantasmagórico y espectral del capitalismo.

El “inconsciente de la forma dinero” puede ser pensado a partir de la experiencia reflexiva y lógica de la conciencia; sin embargo, el “inconsciente imaginario de la mitología”, engendrado en la infancia, es como un “inconsciente a la segunda potencia, porque fundamenta a la conciencia pensante y racional misma del hombre de ciencia” (2015a: 45). El *inconsciente cristiano* subtiende nuestra propia racionalidad capitalista, por lo cual es necesaria una psicopolítica para construir nuevas *mitologías alternativas*.

Si bien hay una historia de las relaciones sociales adultas de los modos de producción, descrita por Marx, no existe para el capital y su mitología una “historia del drama o la tragedia de la infancia” (2015a: 50). Por esto, debemos penetrar en ese “lugar histórico arcaico donde las fantasmagorías y los espectros se engendran y que prepararon la transformación del ensoñamiento materno en espectros patriarcales” (20015: 69). El cuerpo sensible de la infancia desde el nacimiento aporta claves para dilucidar “el desafío que Marx nos plantea en el fetichismo de la mercancía”. Esto es,

cómo, desde la primera producción histórica de hijos por las madres, donde la propia materialidad incipiente del niño solo existía como materia ensoñada en la cual todo sentido se inscribía, cómo desde allí se prolonga el pensamiento más sutil y abstracto que culmina en la materialidad gelatinosa,

espectral, cristalizada del trabajo abstracto cuando se convierte en valor de cambio (2015a: 72).

La producción de individuos desde la infancia, la gestación de las marcas eróticas en la vivencia que Rozitchner llama “arcaica” o “*mater* del materialismo histórico”, es suplantada por el reino objetivo del capitalismo patriarcal y cristiano. La “fuerza productiva de las madres” es desplazada por un imaginario espectral, donde su poder fundante es ocupado por una madre Virgen. Esta operación es reforzada mediante el terror, enalteciendo el Lenguaje abstracto de tipo patriarcal como acorde a la infinitud cuantitativa del dinero. De esta manera, “lo absoluto e intensivo de las vivencias infantiles arcaicas es metamorfoseado en lo absoluto e infinito religioso” (2015a: 89).

En otros términos, el absoluto-relativo que somos desde la infancia es cada vez más disuelto y fracturado. Esto va negando el núcleo de verdad que cada cuerpo es en cada caso, ya que desde allí se abre el sentido en la infancia. Por lo tanto, el modo de producción económico de las mercancías, para Rozitchner es siempre un segundo orden respecto del “modo de producción materno, que siempre es primero” (2015a: 90). A partir de ubicar ese modo sensible de producción arcaica podemos decir que la crítica rozitchneriana de la mitología cristiana es tan anticapitalista como antipatriarcal, en la medida en que desarrolla una crítica del capital y de la mitología cristiana-patriarcal.

El *materialismo ensoñado* consiste en concebir al cuerpo del otro, y en rigor, a las relaciones primarias del infante, como la “fuente viva” donde se abren las primeras unidades de sentido. Las vividas con el otro va ordenando la dispersión caótica de sensaciones y percepciones, otorgando consistencia a las cualidades de las cosas, y dando lugar al “primer concreto sentido, esa originaria síntesis de lo múltiple o esa unidad de lo diverso” (2011a: 15). Lo ensoñado es pues el suelo cualitativo de las cosas.

Ensoñación es el nombre del *primer sentido sensorial y sensual* que funciona como premisa de las afecciones y significaciones. No es una operación de la conciencia o de la representación, sino una inmanencia pre-lingüística que se gesta en los lazos de la infancia. Cada cuerpo “organiza las primeras experiencias en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida” (2011a: 9). Tal sensualidad primordial se presenta como una “coalescencia”, poblada de “sonidos, cadencias, sabores, fragancias, lisuras y rugosidades” (2011a: 36). Porque “todo afecto sería un condensado apretado, ceñido, de experiencias vividas pasadas” (2011a: 18). Nuestra marcas, eróticas, heridas y vivencias sostienen “las relaciones adultas, generosas, fraternas y amorosas” (2011a: 19).

Mas allá de que la conciencia no tenga ella misma conciencia de su origen sensible, Rozitchner investiga materiales como nuestras memorias, mitos, miedos y angustias en la vida social. Profundiza por ende las hipótesis de Merleau-Ponty sobre la experiencia “ante-predicativa”, cuyo cauce corporal precede a la racionalidad consciente. El lenguaje simbólico (la oposición entre significado y significante) supone una instancia de “sentido sentido” a partir de la lengua materna. Pero no se trata de esa lengua que nosotros, adultos racionales, llamamos materna, sino más bien de una “lengua primera, la materna, que la madre le hablaba con palabras cocidas que eran para el niño solo cuerpo ensoñado que su voz modulaba, y que desde allí se abrió el sentido” (2011a: 12). La lengua que llamamos materna desde el punto de vista oficial y convencional de nuestra conciencia no es más que la lengua patriarcal, por contraposición a esa lengua “apalabrada” que, por ser primera y afectiva, no divide significante y significado, y es “fundamento de la materialidad histórica” (2011a: 20).

A partir de nuestras propias huellas vividas es posible construir sentidos teóricos, generales y abstractos, partiendo de sentidos prácticos, particulares y concretos, conectando lo impersonal y lo personal. “Marx decía en los *Manuscritos* que el ojo se había vuelto ojo teórico en la práctica. ¿Por qué entonces el cuerpo no podría haberse hecho cuerpo histórico en la práctica con la madre” (Rozitchner, 2011a: 36). Solo así la singularidad vivida puede devenir experiencia común: sensibilidad pensada.

El argentino localiza en los vínculos primarios de la infancia la estela sensual de esta movimiento de constitución y verificación de ciertos efectos de sentido colectivo. Pero es pertinente aclarar que cuando Rozitchner escribe la palabra “mater” no está pensando en la madre empírica, en el rol social o en un mandato obligatorio, sino en las vivencias primarias de la infancia donde se gestan los primeros sentidos con los otros. El cuerpo orgánico deviene cuerpo histórico en los enlaces arcaicos con los otros. Para captar esto, Rozitchner emplea una metáfora distinta a la reducción fenomenológica, donde la conciencia debe “poner entre paréntesis” sus certezas. “Es lo contrario de la puesta entre paréntesis fenomenológica para llegar a la esencia: en vez de poner entre paréntesis habría que abrir todos los corchetes y dejar que se expanda” (2011a: 39).

“Ensoñación es la materia del ensueño, anterior al sueño: el suelo afectivo que emana del cuerpo y que hace que cada relación vivida con alguien o algo pueda aparecer como sentida y cualificada en su ser presencia como teniendo un sentido” (2011a: 32). Hablamos de aquellas cualidades que se moviliza en los afectos, y de las que emana la dimensión que anima el cuerpo, a los otros y al mundo. Rozitchner dice

que la ensoñación repercute en nosotros a través de un sentimiento de “resonancia”. Se trata del “eco o éter acompañante de la materia viva” (2011a: 38). La resonancia otorga el sentimiento de “estar vivos y no muertos hasta cuando dormimos” (2011a: 38).

La experiencia vivida, la historia libidinal cifrada como biografía personal, es el lugar subjetivo donde se constituye y verifica el sentido de la historia colectiva. Se trata de una elaboración ambivalente, en la cual se tensan las estructuras sociales y la agencia de los sujetos. No obstante, el filósofo advierte que las experiencias son “un pasado de imposible retorno” (2011a: 31). Por esto mismo, la politización de nuestras vivencias no consiste en retornar a un paraíso perdido (como estadio pre-social y pre-político, incorrupto o incontaminado); y tampoco supone la postulación utópica de una tierra prometida. En cambio, las vivencias son un terreno ambiguo y frágil, atravesado por dinámicas de sumisión y resistencia, donde las marcas fundantes del cuerpo “refulgen en toda presencia de sentido” (2011a: 45). Nuestras vivencias siguen obrando en la “oscuridad en la que se lo ha relegado, aunque trabajen en silencio” (2011a: 30).

Por consiguiente, cuando cada uno se vive como un índice material en donde se debate una verdad histórica, la biografía personal puede ser resignificada como un campo de investigación y resistencia en la historia colectiva. El desafío es partir de la propia experiencia para conocer y actuar, detectando en las experiencias vividas la creación de una potencia capaz de amplificarse y organizarse como contrapoder. La resignificación de nuestra biografía se dirime en la historia social de la lucha de clases.

## **Conclusión**

Rozitchner estudia las tensas y ambivalentes articulaciones entre la biografía personal (eje vertical freudiano) y la historia colectiva (eje horizontal marxiano). Si el primero nos patentiza la densidad sensible, afectiva e imaginaria de la constitución del sujeto a partir de sus primeras marcas eróticas en la infancia; el segundo verifica la historicidad social, impersonal y objetiva de las relaciones sociales y las luchas. El argumento rozitchneriano se nutre de un análisis de las mitologías en virtud de amplificar la crítica marxiana de la ideología capitalista del fetichismo de la mercancía. Por este motivo, la crítica de la mitología patriarcal y cristiana se presenta como el reverso y la condición de la crítica de la racionalidad económica del mundo mercantil.



Este estudio de los cauces subjetivos de la infancia se complementa con un análisis de la violencia constitutiva de la subjetividad. Este es el problema del próximo capítulo, donde Rozitchner articula a Freud con la teoría de la guerra de Clausewitz. La teoría de la guerra capta la violencia constitutiva del sujeto y la metabolización ambigua de la lucha de clases al interior de la conflictividad psíquica, abriendo una zona sensual para investigar y politizar las dimensiones inconscientes del sufrimiento subjetivo.

## Capítulo 7. Clausewitz y Freud: guerra y subjetividad

La articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis supone una terceridad concreta: la teoría de la guerra del general Carl von Clausewitz. Si el cuerpo libidinal es el reverso del trabajo vivo y lo inconsciente material es la otra cara de la cooperación social de las subjetividades proletarias, Rozitchner argumenta que la teoría de la guerra permite captar tanto la violencia constitutiva del sujeto como también la prolongación de los enfrentamientos sociales al interior de la conflictividad psíquica. En este apartado procuro reconstruir las convergencias entre guerra de naciones, lucha de clases y conflictividad psíquica, sobre el fondo de una problematización de las condiciones materiales en las cuales se produce la eficacia inconsciente del malestar.

En *El terror y la gracia*, Rozitchner recuerda que las Fuerzas Armadas de Argentina publicaron un *Manual de acción psicológica* en el marco del régimen de Lanusse. El *Manual* distingue diversas estrategias de acción sobre los sujetos, diferenciando tres niveles de “penetración y de ablandamiento” sobre los cuerpos. Primero, la conciencia. Segundo, lo imaginario. Y por último, lo inconsciente. En este último se deposita la *eficacia del psicopoder dominante*, donde se afirma que en caso de resistencia popular eficaz “hay que acudir al terror” (2003: 175). Sin embargo, el objetivo de esta *política del miedo* es que el terror “debe ser aplicado en épocas de democracia, es decir de política sin guerra” (2003: 177). Por tanto, el terror no aparece sólo en épocas dictatoriales, totalitarias o mediante una guerra abierta. El ejercicio de la violencia directa se presenta cuando falla la política del miedo, cuando la organización popular de las fuerzas sociales resiste en el campo político del enfrentamiento de clases.

El problema del terror y el sujeto conecta la teoría crítica de la subjetividad con el extremo límite de la lucha de clases, es decir, con la guerra. Porque “la teoría de la guerra expuesta por Clausewitz es una confirmación, en un caso histórico, de la teoría de Freud” (2008: 172), dice Rozitchner en virtud de indicar que las subjetividades son un escenario de guerras y conflictividades. El sistema social es congruente con la producción de sujetos adecuados a la normalidad capitalista, motivo por el cual es preciso deshacer esta coherencia individual a partir de una “negación”. Esto supone “destruir en el fundamento de uno mismo la estructura despótica que resultó del duelo

edípico” (2008: 172). En la lucha, se trata de negar la sujeción psíquica que confirma nuestra salida imaginaria e individual desde la infancia como si fuera real y colectiva.

La *investigación psicopolítica* apunta a estudiar como “la intimidad más profunda del sujeto está ya determinada por lo social-histórico” (2012a: 41). Rozitchner se preocupa por las dimensiones económicas y políticas involucradas en la producción social de nuestras intimidades. Por este motivo le interesa formular una teoría de la guerra “donde la máxima expresión de la fuerza colectiva (...) descubre a la subjetividad como núcleo organizador” (2012a: 41). Si bien la subjetividad está determinada por las categorías del sistema, es asimismo una fuerza activa capaz de organizarse para enfrentar las categorías que nos forman y constriñen.

El desafío reside en eludir una falsa oposición que habitualmente recorre la tensión entre estructura histórica y sujeto, donde se piensa en “una historia y una política sin subjetividad”, o en “una subjetividad sin política y sin historia” (2012a: 42). En el primer caso, la objetividad social resulta fetichizada en una concepción unilateral de la determinación histórica, donde se borra tanto la agencia subjetiva como el cuerpo en tanto territorio en el que se elabora lo impersonal y se resiste. En el segundo caso, la subjetividad termina siendo absolutizada, en una noción individualista e intimista del sujeto, desprovisto de condicionamientos objetivos e incapaz de acciones colectivas.

Si la determinación y la agencia política no se apoyan solo en la fuerza física, hay que entender el psiquismo como un campo imaginario, simbólico y libidinal por el cual estamos atravesados por dinámicas ambivalentes de transacción, sumisión y resistencia. Tal es así que, en Rozitchner, el cambio subjetivo comienza como *negación destructiva* de las categorías del sistema, emprendiendo un tránsito de lo imaginario hacia lo real. Estos temas ya estaban presentes en el libro *Ser judío*, publicado en 1963:

La revolución exige el sacrificio de lo negativo, la incorporación a un nuevo nivel de objetividad, la destrucción de las falsas pertenencias, el abandono de la complicidad de clase. El militante de izquierda es aquel que está, puesto que inserto en el proceso de cambio, dispuesto él mismo a cambiar. Esto no se hace sin graves indecisiones, sin oscilaciones, sin temores ni ambigüedades. En efecto: hay una exigencia perentoria de la realidad que nos va solicitando en cada caso, en cada nueva coyuntura, una nueva definición de los términos, un nuevo acomodamiento. ¿Acaso la dialéctica no implica el reconocimiento del cambio en un mismo a medida del proceso, cambio sin el cual la realidad no se movería? ¿Acaso la praxis no es esa continua destrucción de las prácticas ya solidificadas, para descubrir la racionalidad de lo real durante el proceso mismo en el cual el objetivo que se persigue la va, pasa a paso, construyendo? ¿Cómo, entonces, podríamos eludir esa adecuación y ese sacrificio de nuestra comodidad actual, cómo

podríamos mantener nuestros viejos amores si son otros los índices de realidad a que aspiramos? (1988: 55).

El sujeto es entendida como proceso ambiguo de sujeción y subjetivación, determinación y agencia, constitución y verificación. Sin embargo, la sujeción al poder dominante no debe ser comprendida como un sello impuesto de modo unilateral sobre el cuerpo pasivo, pues la subordinación es conflictiva y supone una *transacción ambigua*.

El “drama fundador de nuestra subjetividad” no coincide con la “imagen hipócrita que nos presenta al niño indefenso y sometido” (2012a: 47). La función lógica y estructural de lo simbólico no llega a captar la tragedia del acceso del individuo a la forma del sujeto, pasando por las génesis conflictivas desde la infancia hacia la adultez. Nuestra biografía lleva las marcas de ese drama, donde el antagonismo social se entrecruza con la conflictividad personal, surcando el cuerpo. Para Rozitchner, Freud no comienza con la sumisión, sino con un tránsito donde el infante es un “rebelde”. Una vez más, el autor ubica la anterioridad o primacía de la resistencia respecto del poder.

La escena edípica narra el drama del enfrentamiento infante-paterno. La imposición de la ley es resultado de una transacción ambivalente, como proceso en el cual se elabora la violencia del origen. La resistencia en el enfrentamiento a muerte (imaginario pero vivido) culmina con el sometimiento. El tránsito es una vivencia corporal: acontece un enfrentamiento a muerte, el cual Freud denominó “complejo de Edipo”, sobre el fondo de la prohibición del incesto y la prohibición del parricidio. Así, el enfrentamiento individual, imaginario e infantil, donde el deseo es marcado por la ley del orden social, conduce a la instalación de una matriz despótica en la subjetividad.

En Rozitchner, el “complejo de Edipo” constituye un hecho histórico a partir del cual se llega a instalar una matriz despótica y patriarcal en nuestra subjetividad. La expropiación de la cooperación colectiva es correlativa a la atomización individualista, en cuyo campo imaginario reina el despotismo de la ley simbólica patriarcal. Es Clausewitz quien permite operar una “crítica de la concepción edípica de la guerra” (2008: 181), donde el duelo funciona como esencia de todo conflicto. La guerra, como suelo real de los antagonismos sociales, se vive en los conflictos subjetivos. La forma despótica en los sujetos se confirma asimismo en la forma despótica de los objetos, donde el equivalente general dinerario asume la representación de todas las mercancías.

Para Rozitchner, existen tres momentos en el drama fundacional de la subjetividad, cuyas vías se procesan de forma inconsciente y conflictiva. En un primer

término, ubica la identificación del niño con el padre, por regresión a la etapa oral. La identificación se elabora como relación de sometimiento ambiguo, vivido en el afecto. Esta tragedia nos habla de los efectos paradójicos de la resistencia: el infante termina sometiéndose, en una primera vivencia de servidumbre voluntaria a la opresión. Segundo, el enfrentamiento desigual por el cual el duelo imaginario admite una ambivalencia de rebeldía infantil y sumisión al terror. En el enfrentamiento, el infante “mata” al padre en su imaginación, puesto que las relaciones reales de fuerzas evidencian la fortaleza de uno y la debilidad del otro. Y tercero, la instauración del “superyó”. Por culpa, se revive al padre muerto en el propio cuerpo, absolutizando en el interior de nosotros la realidad de un poder exterior. Esto lleva a la instalación del “ideal del yo”, a partir de lo cual nuestras fuerzas son dirigidas contra nosotros mismos para defender al sistema, pues “el ideal del yo no es sino el ideal del sistema” (2013: 601).

En lugar de dirigir la energía agresiva contra el opresor, se la dirige contra uno mismo, en un proceso que culmina en la autoagresión, la culpa o la vergüenza. El drama edípico es entonces un enfrentamiento trágico, donde la sumisión personal se ofrece como índice reproductor de las formas sociales de sujeción impersonal y colectiva.

Esta sujeción personal y estructural está a la base del sujeto, motivo por el cual constriñe los límites materiales de los procesos de subjetivación. Pero la instalación del principio de realidad capitalista y patriarcal sobre el principio de placer del cuerpo, no es resultado de una deducción estructural ni tampoco de una mera imposición unilateral donde la lógica del sistema aplasta el cuerpo pasivo. Al contrario, la violencia opera en la fundación del sujeto: “la violencia, en tanto duelo a muerte, está presente en el origen del aparato psíquico individual” (2012a: 95). Tal es así que cada modo de producción es asimismo un sistema productor de sujetos en los cuales las contradicciones sociales se debaten: “la subjetividad es el lugar encarnado de otra lucha, la de clases” (2012a: 95).

En este marco, es posible entender que la sumisión a la ley del modo de producción y la articulación pulsional conforme a la determinación simbólica de lo real, suponen según Rozitchner una renuncia activa al deseo para no arriesgar la vida. En el enfrentamiento desigual de la escena edípica, nos identificamos con el enemigo para poder enfrentarlo, aunque sea en un plano vivo pero imaginario y fabulado. De tal modo, la identificación se presenta como la fibra imaginaria de la sujeción real al poder. El terror, a partir de este momento, se aloja en nosotros mismos, distanciándonos de las propias potencias, utilizando nuestras fuerzas para su beneficio y en contra del nuestro.

El enfrentamiento asimétrico de la infancia involucra una vivencia trágica, que confronta un “poder imaginario infantil” y un “poder real adulto”. Esta distancia entre lo imaginario y lo real desgarrar en adelante tanto la escena de la lucha de clases, como el campo perceptivo y motor de nuestra subjetividad. La resolución de esta grieta supone una transición dramática, que nos lleva desde el enfrentamiento imaginario con el poderoso hasta una identificación ambigua con el enemigo. Esto termina en la organización del cuerpo bajo la ley racional. El poder nos expropia, por tanto, las propias fuerzas dirigiendo la agresión contra nosotros. La agresión se interioriza y nos somete. La potencia se transforma en impotencia, producto de la fuerza expropiada.

Este drama fundacional de la subjetividad se comprende a partir de la realidad histórica del duelo, como encuentro que enfrenta a dos individuos, en el cual cada uno tiene como “objetivo imponer su dominio sobre la voluntad del otro” (2008: 151). Así pues, Rozitchner capta las continuidades subterráneas entre la guerra de naciones (Clausewitz), la lucha de clases (Marx), y la conflictividad corporal y psíquica de la subjetividad (Freud). Si la lucha de clases, entendida como guerra subyacente, se ubica en el fundamento real de nuestra subjetividad, se debe a que cada cuerpo es un lugar de opresión y disputa. En este marco, la resistencia es comprendida como una ampliación del propio cuerpo en el cuerpo colectivo, venciendo la cerrazón anímica detenida en los límites de lo individual, dada la expropiación del poder real de la cooperación social.

El fundamento de la ley en nosotros mismos se asienta en un hecho de sangre: como en la guerra, el terror circula por nuestras venas, dice Rozitchner (2012a: 53). Enfrentamos un dilema existencial en todo antagonismo: o bien cedemos en nuestro deseo, o bien lo asumimos para vencer los obstáculos que inhiben su satisfacción. Esto muestra que la dominación de la voluntad del adversario es la esencia del duelo como característica de la guerra. Ahora bien, en el origen subjetivo lo real del enfrentamiento se traslada hacia un plano imaginario, donde el *fin* de imponer la propia voluntad al adversario es sustituido por un *medio* que, transacción mediante, empieza a ocupar entonces la base inconsciente de todo duelo: “aniquilar al adversario” (2008: 151).

Esta primera concepción de la guerra en tanto duelo individual e imaginario es denominada “monista” por Rozitchner. El carácter individual del enfrentamiento admite una dimensión abstracta y a-histórica, a condición de que el duelo sublimado se presente como si fuera anterior a la ley simbólica y al Estado. Por esto, la matriz del duelo monista y edípico, donde la lucha se resuelve en un *como si* imaginario, opera según

Rozitchner como fundamento inconsciente de los enfrentamientos en los cuales el poder real de la cooperación colectiva queda separado de sus potencias, fuerzas y habilidades.

La asimetría de las fuerzas enfrentadas en el duelo edípico son resueltas por el infante en el plano imaginario, produciendo una salida individual. El Edipo supone una separación de aquello que los cuerpos pueden: por eludir lo real del enfrentamiento y resolverlo en lo imaginario, se nos despoja de nuestras propias fuerzas. Inversión mediante, se instala el “superyó” como un psicopoder interior de imperativo y castigo, que condena a la impotencia al deseo insatisfecho exigido por las normas sociales.

Para Rozitchner, la matriz despótica del drama edípico queda como un resto imaginario en nuestra subjetividad, en tanto núcleo trágico de todo enfrentamiento no resuelto en la vida adulta. Por este motivo, las diversas formas de sumisión bajo los modelos humanos de Cristo, el Jefe o el General, prolongan esta subordinación primera al poder patriarcal, en tanto dispositivo político que configura un campo imaginario donde encarna la determinación simbólica. Lo subjetivo encuentra entonces su asiento histórico en lo colectivo. “El origen del enfrentamiento infantil”, dice Rozitchner aludiendo al “Edipo individual”, se revela desde “el origen histórico del enfrentamiento colectivo y adulto” (2008: 137), entendido este último como aquel tránsito mítico descriptivo por Freud, desde la horda primitiva a la rebelión de la alianza fraterna.

La “lucha política adulta” prolonga la “fantástica, dramática e inicial lucha infantil” (2012a: 73). Si el método más tenaz de la dominación es la expropiación de las propias fuerzas, donde el enemigo se nutre de la agresión dirigida contra nosotros mismos, es porque hubo *vencedores y vencidos* en la fundación del sujeto. Hubo política desde un comienzo: contradicción hecha carne, conflicto vivencial entre el poder y la resistencia. Luego de una transacción ambigua, la subjetividad es entendida como una organización racional del cuerpo pulsional. De este modo, Rozitchner se distancia tanto de la psicología tradicional que estudia al individuo psicológico ya vencido ante el terror social; como también del psicoanálisis estructural, donde la función simbólica se impone como un sello exterior sobre un cuerpo pasivo, entregado a la sumisión. Hay conflicto, enfrentamiento y resistencia en nuestra constitución psíquica. Y tanto la subordinación política como la desobediencia actualizan esta violencia fundacional.

“La determinación recíproca entre lo colectivo y lo individual constituye la trama fundamental de todo proceso histórico” (2008: 139). Tal es así que la estructura despótica de la edipización subjetiva encuentra su sentido histórico en el campo de los enfrentamientos sociales y políticos. La constitución del “enfrentamiento infantil,

imaginario e individual” verifica su verdad histórica en el plano del “enfrentamiento adulto, real y colectivo” de la lucha de clases. En el acto mismo de rebelarnos ante el poder patriarcal en la familia, nos sometemos a la matriz despótica. Según Rozitchner, el delirio, la fantasía y la alucinación cumplen un papel elemental en la política, dado que desplazan la verdad del enfrentamiento: *la verdad del terror y la angustia ante la muerte*. El duelo en la infancia y la guerra en lo colectivo muestran que lo fundamental reside en la “lucha contra el poder que se apone a la satisfacción del deseo” (2008: 138). Lo imaginario debe dar paso a la gestación de unas fuerzas capaces de actuar en la realidad, venciendo la angustia y los obstáculos que impiden nuestra satisfacción.

En el drama monista del duelo, como “concepción falsa de la guerra”, es aquel donde el conflicto es sublimado en un plano imaginario y fantaseado. Y aquí el enfrentamiento admite tres lógicas. Primero, en las acciones recíprocas entre los adversarios individuales no hay límite para la violencia ejercida. En segundo lugar, la violencia asciende hasta encontrar una forma terminal en el abatimiento del enemigo. Y, por último, el ascenso del conflicto lleva al extremo que culmina en el aniquilamiento.

Rozitchner entiende, sin embargo, que es necesario pasar de una concepción monista e individual de la guerra concebida como duelo de acuerdo al modelo edípico, hacia una comprensión “trinitaria y colectiva” del enfrentamiento, de acuerdo al modelo de la guerra en tanto verificación extrema de la lucha de clases. La “extraña trinidad” desplaza la presunción despótica del jefe de guerra, abriendo tres niveles o tres órdenes de realidad. Primero, Rozitchner detecta las pulsiones y el poder moral de las fuerzas populares. Segundo, el entendimiento y el cálculo expresados por el “gabinete político”. Tercero, el jefe militar, entendido como mediación entre los otros dos: “liga las pulsiones naturales del pueblo con las razones, la orientación que le marca la política” (2008: 164). El jefe militar ocupa un lugar ambiguo, pues dirige el enfrentamiento, y a su vez está sometido a las pulsiones de las fuerzas populares y a la razón del gabinete.

Rozitchner hace converger tales niveles de la trinidad de la guerra con las tres instancias del aparato psíquico freudiano, ubicando respectivamente al “ello” en el sitio de las fuerzas populares; al “superyó” en el espacio del gabinete; y al “yo” como mediación y jefe militar. La lucha de clase nos atraviesa, porque la “agresividad del superyó” no es sino la agresión a la cual renunciamos, dirigida contra nosotros mismos, del mismo modo que las fuerzas de los cuerpos se metabolizan en el llamado “ello”.

El argentino amplifica, por lo tanto, el enfrentamiento bélico hacia la dinámica de los conflictos psíquicos. Así como Clausewitz supera la concepción imaginaria,



deshistorizada e individual del duelo mediante una comprensión trinitaria, Freud descubre el conflicto psíquico de las tres instancias subjetivas al superar la hipótesis “elemental, simple, unitaria y monista de la psicología tradicional del yo” (2008: 165). Una vez descentrado el yo psicológico, la subjetividad se presenta como el “lugar de un enfrentamiento dramático”, por el que “se trata de resolver lo contradictorio de las pulsiones del ello y conciliarse con las razones y el orden del superyó” (2008: 165).

El orden del superyó colectivo, sobre el fondo del cual se configura la regulación individual de las pulsiones y fantasías, prolonga las determinaciones sociales del sistema, desgarrado por las contradicciones y las continuidades entre guerra y política. La guerra se inscribe en la materia económica de la lucha de clases, del mismo modo que la política se prolonga en la cualificación de las fuerzas enfrentadas. Al intentar disolver la “apariencia de una guerra sin política y una política sin guerra” (2008: 171), Rozitchner manifiesta que *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. Y, por su parte, que *la guerra es la continuación de la política por otros medios*. El carácter circular del argumento busca señalar la presencia del enfrentamiento bélico, de la violencia de la lucha de clases, como fundamento real y material encubierto en la política formal. Y, a su vez, destacar la apertura de la política como tregua resultante de una guerra anterior. En este caso, el campo de la política se revela como una relación inestable de fuerzas asimétricas, donde el vencedor impone su ley a los vencidos.

La política, entendida aquí como marco formal democrático, asume el carácter de una “tregua” entre dos guerras, un campo de paz y presunta legalidad. El origen del campo político no es entonces el contrato entre individuos libres e iguales, sino la correlación de fuerzas desiguales, cuya materialidad prolonga el resultado de la guerra. Sin embargo, Rozitchner supera la falsa oposición entre “paz” y “guerra”, entre democracia y terror, dado que la guerra sigue actuando como fundamento inconfesado de la política. La guerra de la lucha de clases subyace a la política, puesto que está no es sino el campo formal de una tregua inestable, una discontinuidad entre dos guerras.

El campo político, la paz democrática y su tiempo civil, es donde se extiende el terror de la guerra abierta pero por otros medios, más sutiles y sublimados. Se instala un desequilibrio inestable de fuerzas desiguales: “en la transacción política las fuerzas populares, pese a haber sido derrotadas pero no aniquiladas, son más fuertes en la defensiva, mientras que las de la derecha lo son en la ofensiva” (2003: 59). De esta manera, Rozitchner muestra que el poder dominante del terror se sostiene sobre la negación de una premisa elemental: “el poder moral y pulsional del pueblo” (2013: 29).

El argentino se pregunta “dónde reside el verdadero poder”, y contesta:

En la sabiduría aún inconsciente de nuestro propio cuerpo (...) el poder despótico, pese a su bárbara apariencia, es también un poder sutil, racional y astuto, hecho para desviar e impedir el nuestro. Aun la barbarie, en su terror inmisericorde, toca y penetra por efracción la trama compleja del cuerpo - individual y social - que fue doblegado, aterrorizado ante su fuerza. Pero esa trama viva, resistente, preexiste al ejercicio desnudo del poder que la somete, y permanece contenida: está oculta porque desconocemos nuestro propio poder que, sin embargo debemos despertar y comprender (2013: 27)

La democracia, tras su apariencia de “paz civil y de triunfo cívico” (2003: 202), no es sino un campo formal de tregua entre dos guerras: venimos de una guerra y el enfrentamiento agudizado podría llevarnos hacia otra guerra. Este es el nudo de la concepción rozitchneriana: *no existe una política sin guerra y una guerra sin política*.

“La tregua es una transacción, y continúa ahora el conflicto por medio de la política” (2008: 159). La política entendida como transacción se presenta entonces como la continuidad sublimada del enfrentamiento violento de la guerra. Por este motivo, se elaboran “dos tipos de política”, que consisten en organizar la resistencia (estrategia de los vencidos), o en desactivar la resistencia (estrategia de los vencedores). Si la primera es defensiva y cualitativa, la segunda es ofensiva y cuantitativa. Según Rozitchner, Clausewitz concibe a “la guerra como un medio de la política”, pero a su vez convierte a la política en un campo de tregua donde se sigue desarrollando “el enfrentamiento mortal de la guerra, ahora en el campo de la paz” (2008: 160). En el campo político, se prolonga entonces la disimetría de las fuerzas del enfrentamiento.

Si los “fuertes” se basan en las fuerzas de la violencia ofensiva, en la dimensión cuantitativa del poder bélico y en un nivel extensivo de la agresividad sostenido en el enfrentamiento puramente físico entre clases sociales asimétricas; los “débiles”, por su parte, somos aquellos cuyas fuerzas pueden ser eficaces en el plano de la política. La potencia de los débiles se basa en una dimensión afectiva y resistente, cualitativa e intensiva. Si el enemigo es más fuerte en la violencia ofensiva, las fuerzas populares lo son en la *contraviolencia*: “la defensiva es la estrategia de los pobres” (2008: 161)<sup>24</sup>.

La preminencia de la defensiva por sobre la ofensiva y de la contraviolencia ante la violencia, caracteriza la fuerza popular capaz de organizarse para vencer al adversario. Frente al “poder físico del enemigo”, Rozitchner sostiene que las fuerzas populares encuentran su potencia en un “poder pulsional y moral”. De este modo, el

---

<sup>24</sup> Cf. *La fuerza de los débiles*, Amador Fernández-Savater (2021).

cambio subjetivo se corresponde con la resistencia colectiva, dado que la expropiación capitalista se sostiene sobre la “expropiación de las fuerzas objetivas y subjetivas” (2008: 143). En efecto, es el campo de la política, y en su extremo límite en el nivel de la guerra, donde se juega la posibilidad de construir un poder popular de nuevo tipo.

El enfrentamiento de la lucha de clases es el terreno de verificación más dramático de la verdad, porque es allí donde debemos combatir las categorías del enemigo que nos habitan. “El velado secreto del poder social” (2008: 29) estriba en unas fuerzas que ninguna violencia ofensiva podrá vencer. Se trata del “poder moral y pulsional del pueblo”, como premisa de toda transformación política. Nuestras subjetividades son el lugar histórico de un debate, donde reside la capacidad de verificación del saber de los cuerpos: el verdadero poder radica en la cooperación social.

Si “la verdad de la agresión es la verdad del sistema de producción” (2013: 254), entonces la condición de la eficacia política supone “romper con las formas de dominación que el enemigo nos impuso” (2012a: 46). De allí la importancia de lo imaginario en la política, porque las fuerzas subjetivas encuentran su criterio de verdad en el plano de las fuerzas sociales, donde la fantasía alude el obstáculo y la potencia surge de enfrentar los límites reales que impiden nuestra satisfacción. Las categorías capitalistas acechan los cuerpos y psiquis que participan de los procesos de transformación social, distorsionando nuestras fuerzas. Es en la psicopolítica donde podemos reapropiarnos de nuestras potencias para poner un límite al psicopoder del capital. Se trata de crear las fuerzas capaces de resignificar lo personal, como premisa para extender “los poderes del cuerpo propio en el poder colectivo” (2008: 147).

## **Conclusión**

Rozitchner examina las continuidades subterráneas entre la guerra de naciones (Clausewitz), la lucha de clases (Marx) y la conflictividad psíquica de la subjetividad (Freud), en virtud de analizar la fundación violenta del sujeto y las posibilidades de restituir la potencia del cuerpo individual al prolongarse en el contrapoder colectivo.

El duelo en la guerra y en la escena edípica se complementan en una comprensión despótica y unitaria del campo social y subjetivo, por lo que deben ser superadas por un entendimiento trinitario de la guerra y del aparato psíquico, donde la violencia y la resistencia se revelan como procesos convergente en la constitución de la subjetividad. En este marco, la resistencia es pensada por Rozitchner como una

ampliación del cuerpo en las estrategias de lo común, venciendo la neurosis detenida en los límites de lo individual, dada la expropiación del poder real de la cooperación social. La contraviolencia se presenta entonces como la táctica afectiva, intensiva y defensiva de la *fuerza de los débiles* ante las categorías derechistas de la violencia del enemigo.

En el próximo capítulo, dedicado a la distancia exterior, la división social de acuerdo al antagonismo de la lucha de clases encuentra su punto de verificación más dramático en el análisis rozitchneriano de la subjetividad. El deseo impotente debe vencer los obstáculos reales que inhiben su satisfacción, operando un tránsito desde el placer y el malestar individuales a la acción de politización e investigación colectiva.

## **TERCERA PARTE. NO HAY “CURA INDIVIDUAL” SIN “CURA COLECTIVA”**

### **Capítulo 8. La distancia exterior**

La división social del campo histórico entre clases sociales antagónicas es pensada por Rozitchner a raíz de una distancia exterior que el deseo insatisfecho debe afrontar en la realidad en virtud de elaborar sus malestares. Esto supone el enfrentamiento contra los obstáculos reales que inhiben la potencia del conocimiento y el deseo, donde solo la acción colectiva eficaz puede remover en el terreno de las luchas los límites objetivos y subjetivos que nos separan de nosotros mismos y de los otros. En este capítulo recupero los conceptos rozitchnerianos en torno a la distancia exterior, presentando particular atención sobre la función de la investigación y el conocimiento en la capacidad de gestar las categorías que pueden amplificarse en nuevas fuerzas.

La acción psicopolítica implica una inteligencia de discernimiento para “discriminar la racionalidad del mundo” que debe ser transformado, en la medida en que el descubrimiento del obstáculo es también un combate teórico. Se trata, para Rozitchner, de discernir la “estructura que organiza lo real para poder comprender así el camino que lleve a una acción verdadera, y por lo tanto eficaz” (2013: 131). El desafío es comprender la estructura de lo real para enfrentar el obstáculo y desinhibir el deseo, operando un pasaje complejo desde la fantasía individual hacia la realidad colectiva. Por eso, la comprensión del obstáculo que bloquea la potencia del deseo supone develar tanto las relaciones capitalistas sedimentadas en nuestros afectos, como las categorías del sistema histórico, las cuales reproducimos mediante el individualismo burgués.

La filosofía adquiere una dimensión política cuando, al interior de las luchas, contribuye con el proceso de “comprender la estructura de lo real” en tanto condición cognitiva en virtud de la cual “enfrentar el obstáculo y satisfacer el deseo” (2013: 283). Esta articulación rozitchneriana entre pensamiento y acción requiere que “el deseo individual” pueda amplificarse en una “necesidad compartida” (2013: 341), traduciendo la impotencia y frustración en inteligencia y praxis colectiva. El tránsito del deseo a la acción implica una politización, donde redefinir nuestras fuerzas personales como premisas de un contrapoder. Si el sistema utiliza para su reproducción la violencia que

el mismo suscita es porque cuando más impotencia despierta, más parecería que nos sometemos a la normalidad soportando en el cuerpo la cultura capitalista del malestar.

En la construcción de esta capacidad de discernimiento, el “método de conocimiento” (*categorías*) es la otra cara del “método de resistencia” (*fuerzas*), pues se trata de conocer y modificar las categorías capitalistas que nos controlan y explotan. Y por ende, producir otras categorías acordes a nuestras fuerzas. Rozitchner establece entonces una *relación orgánica entre conocimiento y política*: la comprensión de las estructuras de dominación, opresión y explotación es inseparable de las experiencias de lucha y organización capaces de combatir y transformar esas estructuras (2013: 350). De modo que la autoinvestigación y la politización de lo personal deben prolongarse en conocimientos y acciones colectivas contra las estructuras sociales que nos atraviesan.

La creación de nuevas categorías es inseparable de la gestación de nuevas fuerzas. En otras palabras, la investigación implica subjetivación y politización. Porque el proceso de modificar las formas de ser se corrobora en el enfrentamiento de las fuerzas sociales, donde los modelos humanos vigentes son conservados o transformados. Los obstáculos pueden ser superados en el plano de las resistencias o pueden ser resueltos en un plano individual o imaginario. Por esta razón, “no hay organización posible del contrapoder sin previa comprensión del origen colectivo del poder histórico” (2013: 339). Filosofía y política se articulan dado que la comprensión de las categorías dominantes es inseparable de la organización de las luchas. Por eso es necesario incluir en la organización psíquica el sentido histórico de su propia formación para alcanzar un conocimiento social y una acción verdadera (2013: 262).

Si el “debate de la lucha histórica” está inscripto en el núcleo de toda subjetividad, entonces es preciso combatir las formas capitalistas de sujeción psíquica del cuerpo. Rozitchner traza así una distancia entre la “indiscriminación consoladora” (en la religión, las salidas individuales, las terapias o los narcóticos), y la discriminación política que se prolongan en la acción y la comprensión de la totalidad. La consolación imaginaria nos habla justamente de la resolución de los problemas políticos en el registro individual, escamoteando la necesaria prolongación de lo existencial en lo colectivo para enfrentar los obstáculos. Mientras que la “discriminación” alude a la elaboración de una inteligencia colectiva amplificada en una agencia psicopolítica.

La noción rozitchneriana de “discriminación” esta desprovista de carga moral, como el peso negativo y peyorativo hacia ciertas personas que son objeto de formas

desiguales de discriminación por motivos sexuales, raciales, etc. Se trata de una noción estratégica orientada a distinguir fuerzas cualitativamente diferentes y desiguales. En último término, remite a los procesos cognitivos pertinentes para desarrollar un tránsito, un devenir desde el ser objeto de sometimiento a vivirse como sujeto de praxis política.

Rozitchner afirma que el “dilema” de la praxis o acción eficaz es el siguiente: “o dejar de desear, y abandonar lo que más quiero, o mantener el deseo y enfrentar el obstáculo” (2013: 285). La eficacia política supone satisfacer en la acción el deseo de cambio, que supone una remoción del obstáculo. Por eso la distancia exterior refiere al hecho de que nuestros conflictos subjetivos se dirimen: o bien en el enfrentamiento de las fuerzas sociales; o bien en diferentes técnicas para eludir el enfrentamiento, mediante una compensación imaginaria que simula las propias fuerzas reproduciendo las categorías del enemigo, o sublimando la violencia contra nosotros y los otros.

La división del sujeto encuentra entonces su ratificación en la división de las clases. Dado que las fuerzas sociales son asimétricas, Rozitchner entiende que el enfrentamiento debe basarse en la *potencia cualitativamente disidente de nuestras fuerzas*, diferentes respecto de las fuerzas del orden social, sostenido en el terror, el sufrimiento y la violencia. Se trata de las fuerzas de la inadecuación y la resistencia. La contraviolencia y la defensiva es la estrategia propia de la fuerza de los vulnerables, para los cuales la violencia ofensiva conduce a reproducir las categorías del enemigo en lo más propio. La acción eficaz supone discriminar la *cualidad diferencial de las fuerzas* en virtud de discernir nuestras estrategias, siendo capaces de construir un tránsito individual y colectivo desde la sumisión a las categorías del sistema hacia la creación de nuevas categorías elaboradas desde el punto de vista de las luchas.

En virtud de distinguir las fuerzas, categorías y obstáculos de la acción social, Rozitchner marca una preminencia de la determinación colectiva respecto de las determinaciones individuales, indicando que “el sistema se expresa a través de los modelos de vida lo que lo prolongan y determinan las formas de ser hombre válidas” (2013: 351). En la formación de la subjetividad, el aparato psíquico es entendido como una “maquina infernal de sometimiento” (2013: 264), ya que las categorías históricas del sistema son el *fundamento ideológico* de la sujeción inconsciente del sujeto.

Investigar las subordinaciones psíquicas es condición de su transformación efectiva. El desafío es transformar una distancia interior en una distancia exterior, abriendo desde el propio drama de la experiencia vivida las fuerzas de un contrapoder colectivo que pueda enfrentar los obstáculos del sistema de producción. La cuestión del

tránsito subjetivo se dirime en el corazón de la lucha de clases, donde la impotencia se prolongue por tanto en acciones capaces de vencer los límites impuestos por el terror.

La distancia exterior interroga el tránsito colectivo del deseo a una acción eficaz de cambio social, mostrando que la elaboración del propio malestar requiere transformación y conocimiento. Esta distancia remite a la separación que divide al sujeto respecto de los otros, de la naturaleza y la sociedad, en la medida en que se interiorizan en cada uno de nosotros las divisiones sociales del sistema de clases. El discernimiento de la distancia exterior involucra el desafío de elaborar un tránsito colectivo que partiendo de nuestro deseo personal insatisfecho, vivido como sufrimiento individual, nos permita ser un agente en la invención de modos de inteligencia y acción colectivas.

El discernimiento implica por lo tanto investigar los obstáculos subjetivos y objetivos que la acción debe remover. Estos obstáculos son tan reales y estructurales, como imaginarios y personales. Ambos nos separan de las propias fuerzas, consolando a los sujetos con imágenes de vida compensatorias. Para Rozitchner esta capacidad de discriminación cognitiva y sensible de los obstáculos es aquello que se encuentra entumecido en cada uno, como resultado de nuestro acceso indiscriminado a la cultura. Para satisfacer el deseo es preciso vencer las imágenes de vida que bloquean nuestra potencia de sentir, pensar y actuar, construyendo otras estrategias para aprender a vivir.

La “indiscriminación colectiva, histórica y adulta” se apoya en “la indiscriminación individual, inconsciente e individual” (2013: 189). La frustración personal se produce sobre el fondo de la impotencia colectiva, motivo por el que las fuerzas de los débiles reproducen la fuerza de los fuertes, para eludir el antagonismo. El tránsito implica una comprensión de los obstáculos por enfrentar y una discriminación de las fuerzas, pues la división entre clases divide dos tipos de fuerzas cualitativamente diferentes. Hablamos de las fuerzas de los dominantes (“fuertes”) y la fuerza de los dominados (“débiles), divergentes de hecho en términos cualitativos e intensivos.

El enfrentamiento involucra pues un pasaje elaborado desde el propio drama: habitar la angustia y la impotencia como motivo de apertura perceptiva y sensorial de nuevas fuerzas y categorías, donde el tránsito debe enfrentar los obstáculos. Y la acción nos permita construir un anudamiento individual y colectivo entre la “verdad de la razón” y la “verdad de la carne”, distanciadas por el terror. Ahora bien, la sedimentación de las relaciones dominantes al interior del sujeto es proporcional a la “solidificación del mundo exterior que le es correspondiente” (2013: 133).



El carácter absoluto o inmodificable con que se presenta la realidad capitalista es el reverso del carácter relativo e inferior con que el sistema refleja nuestras fuerzas. Si la racionalidad del mundo exterior encuentran su afirmación en el orden subjetivo, es porque el individualismo del sujeto fetichista es *coherente ideológicamente* con la “presunción de absoluto e inamovible del sistema de producción que lo somete” (2013: 134). La fetichización del sujeto es la otra cara de la deshistorización del orden social, mediante lo cual ambos tienden a presentarse como si fueran realidades inmodificables.

La construcción de una subjetividad escindida entre yo y otro, entre la “totalidad sabida” de la conciencia y la “totalidad sentida” del cuerpo, entre lo interior y exterior, es para Rozitchner complementaria con un “sistema humano contradictorio” (2013: 137). Tal es así que el capitalismo produce un tipo de subjetividad cuya indiscriminación y solución individualista es adecuada a la reproducción del sistema. El capitalismo nos produce por lo tanto como incapaces de enfrentar lo que nos somete.

La adecuación del sujeto al orden hace que ignoremos los *presupuestos vividos* sobre los cuales se funda nuestro acuerdo con las relaciones sociales dominantes. Por este motivo, la inadecuación puede ser la fuente de una potencia capaz de subvertir nuestra adaptación al capital, venciendo en la acción los obstáculos de nuestro deseo.

El discernimiento de los obstáculos que impiden nuestro tránsito desde el deseo hacia la acción colectiva, pasando por la vivencia de la angustia o la impotencia, requiere una profunda *autoinvestigación psicopolítica*. Porque se trata de comprender y combatir las premisas sobre las cuales se organiza nuestra experiencia, enfrentando las formas sociales que habitan en nosotros y nos hacen adecuados a la realidad dominante.

Este discernimiento, sin embargo, no es posible sin un arduo trabajo por elaborar el malestar. Según Rozitchner, interiorizamos un orden opresivo cuya génesis histórica no podemos entender y resistir, y en cuyo escamoteo se asienta la cultura capitalista. Por esta razón, tendemos a combatir contra lo más propio como si fuesen pulsiones extranjeras y ajenas, eludiendo el combate real contra las estructuras sociales de dominación. El problema, al contrario, radica en “desentrañar la racionalidad verdadera de la historia que nos hace sus sujetos” (2013: 140), donde las categorías ideológicas de la cultura capitalista forman sistema con nuestras “categorías mentales” (2013: 141).

Rozitchner indica que lo psíquico debe ser entendido como un “campo subjetivo en el cual la dialéctica de la cultura se interioriza y se debate” (2013: 140). Si Marx analiza la “especificidad de lo histórico”, Freud describe la “historicidad de lo psíquico” (2013: 140). La distancia interior, donde se marca la historia del tránsito individual a la

cultura dominante, se asienta sobre las contradicciones sociales del sistema. “Todo en el hombre está determinado por el sistema de producción y debe leerse a nivel de la significación humana en la cual los instintos aparecen organizados y ordenados” (2013: 246). La acción requiere ser prolongada como lucha de clases por las subjetividades, al expandir las fuerzas individuales como contrapoderes enfrentados al sistema social.

En el tránsito, o bien enfrentamos los obstáculos reales, o bien nos condenamos al “refugio subjetivo, imaginario” (2013: 142). En el segundo caso, nos restringimos a los límites de nuestra propia intimidad, aterrados por la angustia suscitada por la experiencia de desafiar los límites sociales establecidos. Y en el primero, podemos asumir el riesgo de una nueva experiencia política de inteligencia y acción colectiva.

El tránsito desde el deseo insatisfecho hacia la acción colectiva, entendido como el camino colectivo que pretende vencer la distancia exterior de la lucha de clases, necesita elaborar un tránsito subjetivo nacido desde el propio drama. Un camino de politización emancipatoria, allí donde la distancia interior entre nuestro deseo y su satisfacción es vivida como impotencia, placer individual o sufrimiento. Cuando la historia del sistema de producción se introduce en el propio cuerpo, el combate contra nosotros mismos requiere prolongarse en el enfrentamiento real de las fuerzas sociales en el corazón de la lucha de clases. En conclusión, solo al interior de experiencias colectivas podemos transformarnos y transformar la sociedad a partir de conocer las diferencias cualitativas entre nuestras fuerzas y las categorías del sistema dominante.

## **Conclusión**

La distancia interior que divide al sujeto, separando el deseo de su satisfacción y bloqueando las propias fuerzas en la culpa, la impotencia o el placer individual, prolonga la distancia exterior que divide el campo social entre clases antagónicas. Esto presenta obstáculos imaginarios y reales para el pasaje del cuerpo individual a las estrategias de lo común, motivo por el cual es preciso realizar prácticas de investigación y politización, de conocimiento y transformación a nivel personal y colectivo.

La agencia supone, por ende, una actividad de discernimiento de los obstáculos que impiden nuestro tránsito desde el deseo hacia la acción colectiva. El tránsito es un proceso cognitivo y sensible, perceptual y sensitivo, por el cual elaboramos el propio malestar en la acción psicopolítica en la realidad. Porque se trata de comprender y combatir las categorías sobre las cuales se organiza nuestra experiencia, enfrentando las

formas sociales que habitan en nosotros y nos hacen adecuados a la realidad dominante. La eficacia creadora de las nuevas fuerzas y categorías se verifica en la lucha de clases, como territorio donde la inadecuación singular puede devenir un contrapoder general.

Tanto la distancia interior como la exterior se hacen carne en nosotros mismos, al estar sostenidas en una dicotomía afectiva que separa el placer y el dolor, la potencia y la impotencia, las pasiones tristes y alegres. Estas divisiones sensibles predisponen al sujeto para evitar el sufrimiento de la realidad, ofreciendo a su vez diversas técnicas de compensación individualista que privatizan, patologizan o capturan tanto el malestar como el disfrute. Pero la politización del sufrimiento asume que la investigación de aquello que resiste en nuestros malestares es el reverso de la invención de disfrutes.

## Capítulo 9. Dolor sin placer o placer sin dolor

Rozitchner entiende que el capitalismo gobierna la vida afectiva a partir de instalar una separación histórica en nuestra propia sensibilidad, distanciando el placer y el dolor, la potencia y la impotencia, las pasiones tristes y las alegres. Esta dicotomía sensible es sostenida por diversas técnicas capitalistas que buscan neutralizar las fuerzas ambivalentes de nuestros afectos, condenando a los individuos a la evitación del sufrimiento como mediación anímica para bloquear el pasaje del deseo y el pensar hacia la acción. Pero la politización del sufrimiento tiene su reverso en la necesaria creación de otros disfrutes y placeres. El sistema productor del dolor explota los afectos, deseos y pasiones, reduciendo el campo del disfrute e incrementando los malestares. Ofreciendo, a su vez, diversas técnicas terapéuticas o narcóticas para psicologizar las emociones o medicar los estados de ánimo, mercantilizando la *reproducción psicosocial de las vidas*.

La distancia que separa el tránsito entre el deseo insatisfecho y la acción política es colmada por diversas técnicas empleadas para evitar el malestar, anestesiando sus fuerzas en un plano compensatorio, sea imaginario, narcótico o terapéutico. Según Rozitchner, la sociedad capitalista nos ofrece técnicas “para eludir los sufrimientos que la realidad nos depara” (2013: 148). Tales dispositivos de individualización consisten en separar el placer y el dolor, afirmando una búsqueda de felicidad sin dolor o persiguiendo una evitación del malestar sin disfrute. De este modo se despojan las fuerzas ambivalentes de esos afectos y pasiones, separando lo positivo de lo negativo. No obstante, tanto el dolor como el placer son constitutivos de nuestra afectividad.

En mi lectura, Rozitchner procura entender el placer y el dolor como dimensiones eróticas de la política, sin reducirlos a los ámbitos privados del ideal superyoico o la plenitud individual. Si la productividad mercantil explota nuestras pasiones, el autor hace tanto del disfrute como del malestar unas fuerzas de desplazamiento, unas energías opacas que es preciso reactivar en el cambio social y subjetivo. En la conversión del placer al imperativo de la felicidad individual y del dolor a la victimización impotente de las vidas, encontramos en cambio una transacción según la cual la “aterradora presencia de la finitud” es desplazada por una “infinitud imaginaria”. Se escamotea la angustia del dolor y el placer, neutralizando la fuerza vulnerable de nuestras pasiones, borrando la ambivalencia constitutiva de los afectos.

De esta manera, se ofrecen diferentes consuelos imaginarios para evadirnos del sufrimiento social. En otros términos, se produce una forma humana donde estamos obligados a elegir entre la siguiente dicotomía afectiva: *dolor sin placer* o *placer sin dolor*. Entre tales técnicas, Rozitchner destaca la religión, los narcóticos, la actividad científica o las satisfacciones sustitutivas en el plano imaginario cuyo modelo es el arte.

Al no enfrentar y eludir los obstáculos sociales, nos consolamos con técnicas para evitar el sufrimiento. Se trata de transacciones en donde la separación entre placer y dolor sostiene una evitación de los desafíos que toda acción, todo deseo y todo pensamiento enfrentan en la realidad social. Rozitchner nos habla de una “dialéctica afectiva”, donde el amor pueda reincluir al odio y el placer alojar al dolor (2013: 239), formulando de este modo las condiciones de posibilidad de una psicopolítica radical.

Al contrario, el individualismo capitalista se revela aquí como fundado en una separación sensible bien profunda, en una escisión entre el “principio de realidad” y el “principio de placer”, donde la sumisión del deseo al sistema de dominación reduce el disfrute colectivo y aumenta el malestar individual. La sociedad capitalista explota nuestros afectos, enfermándonos de una realidad opresiva. Así, en el plano somático de los narcóticos, la experiencia se sanciona desde un modelo inalcanzable de la felicidad definida como el no-dolor; mientras que en el plano espiritual, la religión aparece como la “cúspide del sometimiento”: el sufrimiento consagrado como “supremo valor”, cuya despolitización unifica el “principio de realidad como principio del dolor” (2013: 167).

Para eludir el sufrimiento, el sujeto se consuela en el dolor sin disfrute, sin por ello inscribir el placer en la realidad, relegando el cuerpo a la fantasía del no-dolor. De esta forma, se instala una “sumisión incondicional como fuente de goce y consuelo”, dice Rozitchner. Un “gocce del dolor”, a partir del cual el individuo capitalista asume toda experiencia como un “sufrir para no sufrir” (2013: 167). Por tanto, el “no sufrir” como único objetivo y el placer como éxito individualista son ambas compensaciones imaginarias que nos retiran del campo de las luchas colectivas. En cambio, la politización del cuerpo sufriente implica enfrentar la realidad que nos agrieta, entendiendo que la elaboración del propio malestar requiere generar nuevos disfrutes.

El argentino sostiene que las técnicas para eludir el sufrimiento permiten elaborar de forma imaginaria nuestras frustraciones. La separación entre dolor y placer es funcional al individuo impotente, cuando no podemos construir un tránsito desde el deseo hacia la acción, por lo que vienen a consolarnos de la incapacidad de enfrentar los obstáculos. Se trata de soluciones individuales ante la angustia socialmente producida,

las cuales reducen nuestras experiencias a una escisión entre dolencias y disfrutes. Pero estas soluciones imaginarias se inscriben “dentro de la ilusiones solipista del narcisismo” (2013: 215), donde la imagen de sí mismo está condicionada por las atribuciones y valores de los otros, eludiendo tanto el placer como el dolor colectivos.

La estructura contradictoria de la sociedad capitalista, instalada en nuestra subjetividad fracturada, fetichista y narcisista, nos conduce a una “prosecución insignificante del placer” que es correlativa a una “evitación insignificante del dolor” (2013: 151). Esto es así porque, según Rozitchner, “lo específico de la cultura es, desde su origen, y esencialmente, la inclusión de los otros en uno” (2013: 215). El narcisismo es una técnica compensatoria, cuya transacción presenta las soluciones individuales como única salida ante la encrucijada de las contradicciones colectivas, haciendo del subjetivismo del bienestar o la felicidad imperativa un escamoteo del drama colectivo.

Estas técnicas están enraizadas en la arquitectura subjetiva del individualismo mercantil. De hecho, la fractura capitalista entre lo absoluto y lo relativo de cada sujeto se prolonga en una separación entre vida y muerte, placer y dolor, físico y espiritual, individual y colectivo, sensible y racional, forma y contenido, naturaleza y cultura, historia personal e historia social. Pero estas no son escisiones conceptuales en el plano de las categorías del individualismo capitalista, sino que son dicotomías encarnadas o fracturas vividas. Divisiones experimentadas en nuestro cuerpo. Hablamos de formas de vivir las marcas afectivas de una forma contradictoria de sistema capitalista que se funda para Rozitchner en una “depreciación de la vida” (2013: 170). La separación, sin embargo, se devela en la llamada “enfermedad mental”, dado que aquí se ponen en evidencia las contradicciones de toda “la estructura cultural dualista” (2013: 171).

En virtud de habitar estas contradicciones de un nuevo modo, Rozitchner busca en la locura y en el sufrimiento las fuerzas de un nuevo anudamiento entre dolor y placer, una alianza con aquello que no encaja en los modelos humanos del capital. Pues las “categorías productoras de enfermedad” son asimismo aquellas que mantienen la “sumisión absolutizada” o la salida individual. Por esta razón, las respuestas que se presentan como soluciones individuales ante la angustia de enfrentar los obstáculos del tránsito hacia la transformación son en lo fundamental “modelos culturales”. Formas sociales que nos constituyen y se debaten en cada uno de nosotros. La “economía capitalista privada” se corrobora así en la “economía libidinal privada” (2013: 164), siendo la felicidad negada como problema político y el individualismo como norma.

En la armazón del sujeto capitalista, cuando se trata de “evitar el sufrimiento para alcanzar un placer sin dolor” (2013: 153), es necesario dominar los placeres del cuerpo a tal punto de definirlos y vivirlos como “no-dolor”. De este modo, la evitación del sufrimiento conduce a un ideal mercantil de felicidad donde se absolutiza el amor, el éxito o el narcisismo, excluyendo la negatividad de los dolores. A su vez, cuando buscamos eludir el disfrute consolándonos en el padecer, nos condenamos a una negación del dolor comprendido como “no-placer”. Tanto en un caso como en el otro, procedemos a una anulación de las fuerzas ambiguas del dolor y del placer, definiendo el placer como ausencia de dolor y el dolor como privación del placer. Sin embargo, las potencias del sufrimiento son expropiados en esta separación afectiva, por lo cual se individualizan las experiencias al distanciarlas de los entramados de los contrapoderes.

En el capitalismo, según Rozitchner toda la vida psíquica parecería estar “organizada sobre un único objetivo del que derivan todos los otros: “evitar el dolor” (2013: 155). La búsqueda del no-dolor como sustituto del placer se presenta entonces como modelo de toda transacción, para evitar tanto el sufrimiento como los dramas de la acción colectiva. Esta *sustitución del placer por el no-dolor* entroniza una felicidad individualista e irrealizable. De esta manera, el capitalismo instala su principio de realidad mercantil como aquel donde reina “una realidad sin placer” o un “placer sin realidad”, restringiendo el placer al ámbito narcisista, autocentrado y privado.

El ideal de felicidad capitalista está determinado como una “felicidad de la individualidad narcisista”. Este imperativo de alegría sin dolor y sin otros desconoce que los afectos y emociones son un “hecho histórico colectivo” (2013: 341). Pero solo en lo colectivo es posible aumentar nuestra potencia de actuar y conocer la realidad, venciendo los obstáculos del deseo. El individualismo borra el origen y el proceso colectivo que sostiene este proceso, por lo que supone una “falsa contradicción” entre lo subjetivo y lo objetivo, el individuo y la comunidad, el placer propio y el dolor de los otros. Sin embargo, se trata de oposiciones falsas en tanto lo personal está separado de las dinámicas sociales al interior de las cuales el sentido se constituye y verifica.

“El drama que se desarrolla en la estructura social”, dice el argentino, se debate en cada uno de nosotros (2013: 342), pues en “cada individuo se juega el enfrentamiento” (2013: 343). Pero solo la resignificación del propio drama permite reapropiarse del poder colectivo. Rozitchner habla aquí de las contradicciones históricas entre “placer individual o sumisión y adaptación”, “fantasía o realidad”, “egoísmo o altruismo”. En última instancia, la cultura contradictoria se debate en cada uno por

medio de una oposición entre “adaptación o exclusión” (2013: 346). Donde la adaptación significa para Rozitchner dirigir la agresión contra nosotros y vivir en la insatisfacción; mientras que la exclusión del orden social es el punto culmine de la amenaza de muerte que el terror impone a la conducta, deseo o malestar inadecuado.

Los vasos comunicantes entre adaptación y exclusión se revelan en el hecho que cuando parecería que estamos persiguiendo un “principio de placer sin dolor”, terminamos por ceder y defraudarnos ante un “principio de realidad sin placer”. Esta relación individual con una felicidad imperativa e inalcanzable conlleva una “sumisión efectiva a la realidad” (2013: 163), ya que el placer y la vida son definidos desde el no sufrir. Se expropia la fuerza ambigua de nuestras experiencias en un ideal imposible, al inhibirse el tránsito del deseo hacia su satisfacción en el seno de una realidad social que condena o niega todo disfrute colectivo. Al contrario de esta privatización del placer, Rozitchner entiende que el disfrute se logra verdaderamente en el enfrentamiento ante los obstáculos de nuestros deseos, donde la acción puede elaborar el propio dolor.

Ahora bien, la crítica del “ideal individualista de la felicidad” se realiza sobre el fondo de las siguientes situaciones límite de la vida social. Hablamos de la condición irreductible y finita de nuestro propio cuerpo; de las fuerzas asimétricas de la sociedad, que suelen dejarnos en la impotencia dado que los obstáculos de la acción tienden a presentarse más fuertes que nuestros propios deseos; y de las relaciones con los otros. Son estas las “delimitaciones de toda acción y de todo proyecto, tanto como de todo análisis” (2013: 153), porque el saber y actuar nos enfrentan a estos límites fundantes.

Las “tres fuentes del sufrimiento humano” son constitutivas de nuestra afectividad, en la medida en que refiere a la “supremacía de la naturaleza”, a la “caducidad de nuestro propio cuerpo” y a la “insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas” (2013: 168). En estas tres experiencias nos enfrentamos a los límites fundantes de nuestras vivencias. Pero en la cultura capitalista estas *fuentes constitutivas del sufrimiento* son relegadas mediante técnicas que buscan distanciarnos de la finitud de nuestra propia existencia, arrojándonos hacia la infinitud imaginaria de una presunta felicidad narcótica o religiosa. Al contrario, el coraje vivido en el pensamiento y en la política supone, según Rozitchner, una cierta capacidad subjetiva de enfrentar el dolor de pensar y actuar contra los límites. Para pensar hay que meter el cuerpo, pues la construcción de una verdad supone transformar la angustia en lucha contra los límites de muerte que el terror impone para ir más allá de lo convencional.



Cuando Rozitchner identifica las técnicas para eludir el sufrimiento describe la “intoxicación química” de los narcóticos o fármacos, donde se estimulan las sensaciones placenteras bloqueando la ambigüedad del dolor. La absolutización del placer o el goce relativiza el dolor, negado la fuerza de las pasiones tristes al sustituirlas por un imaginario felicista y mercantil de funcionamiento. El autor examina el dominio de la vida afectiva, donde buscamos domeñar nuestras pasiones en una sumisión a las reglas o patrones sociales dominantes. Y por último, la sublimación como mecanismo que elude la frustración del mundo exterior, resolviendo en una compensación imaginaria la distancia del sujeto mercantil (cuerpo y razón) y las distancias de las luchas sociales.

No obstante, Rozitchner ubica en este nivel imaginario tanto la experiencia artística como también el pensamiento crítico o el conocimiento científico. El pensamiento verdadero, según el argentino, es aquel capaz de amplificarse en la realidad colectiva mediante la acción, contribuyendo a discernir los obstáculos reales que nos mantienen en la escisión entre el placer y el dolor. La dimensión erótica o libidinal del pensamiento requiere movilizar las energías opacas tanto de los disfrutes como de los malestares, realizando un arduo trabajo sobre la propia vida para elaborar las distancias que separan entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. El pensamiento prolonga en el lenguaje las afecciones de un cuerpo, porque cuando emerge de nuestras experiencias vividas el pensamiento “pone en juego la totalidad del sujeto” (2013: 156). No se trata de una mera actividad de contemplación o adecuación formal entre las palabras y las cosas, sino de una praxis en el sentido estricto del término. El pensamiento nos abre paso hacia el enfrentamiento cuando avanza “transformadoramente” (2013: 156), permitiendo conocer los obstáculos de la realidad al interior de la lucha de clases.

“El problema de la ciencia es también un problema personal” (2013: 157), dice Rozitchner, al considerar que en el conocimiento crítico “el sujeto debe crearse a sí mismo” como capaz de comprender y combatir los propios obstáculos que lo constituyen. La formación y transformación de nosotros mismos es condición del pensamiento radical, cuyas premisas apuntan hacia la transformación emancipatoria. El pensamiento supone discernir el *obstáculo real* que se inhibe el tránsito personal junto a los otros, en una remoción de los límites que permita satisfacer el deseo en la acción.

En Rozitchner, “la verdad es el obstáculo que hay que vencer” (2013: 158). El criterio de verificación más dramático de la verdad se encuentra en las fuerzas sociales, donde el pensamiento requiere prolongarse en una acción eficaz de cambio. De este modo, el problema del obstáculo tanto en el pensamiento como en política no alude a un

“obstáculo epistemológico” o un “obstáculo psicológico”. Al contrario, el desafío consiste en afirmar en el plano de las categorías la materialidad de las fuerzas actuantes el plano de las luchas. Si la abstracción borra la historicidad del obstáculo negando tanto el origen de nuestras vivencias como el carácter colectivo de los contrapoderes, esta filosofía sensual procura abrir otro vínculo entre historicidad, pensamiento y política.

El argentino aclara que no se trata solo de “ver en la realidad el único enemigo y fuente de todo sufrimiento” (159), puesto que es preciso detectar nuestro propio involucramiento inconsciente en la reproducción del sistema productor de sufrimientos. El obstáculo efectivo que todo proceso de transformación debe enfrentar habita incluso en el corazón de aquellos sujetos que se rebelan contra el sistema, dice Rozitchner (2013: 182). Por eso el autor nos habla de un combate que es “interior” y “exterior”.

Cuando el obstáculo no es enfrentado, las “únicas salidas” parecen ser la “enfermedad” o la “acomodación a la realidad”, donde tanto la bebida como la locura, dice Rozitchner, son “los dos términos de la rebelión desesperada” (2013: 165). Dado que en el capitalismo en lugar de ejercer la violencia contra el sistema la ejercemos contra nosotros mismos, el sufrimiento mental y la locura encuentran como su opuesto a la normalidad y como su desafío a las revoluciones (2013: 166). Porque la normalidad, efectivamente, es “la enfermedad colectiva que los modelos sociales” nos ofrecen. En esta normalidad social, “invivible” de acuerdo a las palabras del mismo Rozitchner, solo se trata de administrar cierto “capital individual” para no sufrir. En este caso somos “libres de eludir el sufrimiento”, pero no de alcanzar el placer y actuar en la realidad.

Según Rozitchner, nuestra “disyuntiva” es: o bien “la apariencia de la normalidad colectiva, que la represión y el sometimiento absoluto nos proporciona” (2013: 166); o bien “la caída en la neurosis y en la locura” cuando nuestra experiencia queda en la solución individual sin “abrir otra forma de colectividad, que es la tarea revolucionaria” (2013: 166). La politización, por tanto, conlleva una acción colectiva de nuevo tipo, en cuyo seno las fuerzas del dolor y del placer puedan reanudarse en la lucha contra los obstáculos que impiden la satisfacción del deseo. Nuestros malestar pueden ser entonces la “puesta en duda radical del sistema productivo” (2013: 181).

En cambio, el sujeto configurado según los límites mercantiles opone el placer y el dolor para evitar pensar y actuar contra el sistema productor de sufrimientos, condenándose de esta manera a una “sumisión incondicional a la realidad” (2013: 168). Al eludir el propio drama, quedamos sometidos a un “continuo sufrimiento” y a una “felicidad inalcanzable”, lo cual es la verificación de una experiencia impotente de

politizarse en una acción y pensamiento eficaces. El tránsito debe enfrentarse a los obstáculos vividos en el propio cuerpo, porque aquí no se trata de “reformismo o nihilismo”, sino de prolongar nuestras potencias del cuerpo a un proceso de “transformación radical del fundamento mismo sobre el cual se asienta la cultura occidental y cristiana, es decir necesariamente a la revolución” (2013: 181).

En virtud de superar la escisión sensible entre el placer y el dolor que neutraliza nuestra sensibilidad, Rozitchner entiende que la politización del sufrimiento requiere prolongarse en la creación de otros disfrutes, cuidados y sentidos para el malestar. Porque, en conclusión, la satisfacción del deseo transformador en la acción colectiva necesita aliarse con la ambigüedad de nuestras pasiones tristes y alegres, expandiendo las potencias cognitivas del pensar en las fuerzas sensibles de los cuerpos en lucha.

## **Conclusión**

La sensibilidad del individualismo burgués esta sostenida en una división afectiva del sujeto, por el cual se separa el placer y el dolor. Esto nos condena a buscar un placer sin dolor en un ideal inalcanzable de felicidad individual, o a perseguir el dolor sin placer mediante imperativos sacrificiales de éxito o competencia. La escisión de placer y dolor borra la ambivalencia constitutiva de nuestra vida emocional, al predisponernos para evitar el sufrimiento de la realidad. El capital, a su vez, nos ofrece diferentes técnicas de compensación narcótica, imaginaria, religiosa o terapéutica, en virtud de lo cual se profundiza la división del placer y del dolor en la medida en que no podemos politizar el malestar en un pasaje del deseo a la acción de reinventar disfrutes.

La evitación del sufrimiento, por su parte, se nutre de una neutralización capitalista de la agresividad, por lo que las propias fuerzas se vuelven contra el sujeto, generando castigo, vergüenza, culpa o impotencia. Quedamos contenidos en los límites narcisistas, impidiendo redirigir la agresividad como contraviolencia contra el sistema. Si el capital se alimenta de nuestras decepciones, frustraciones y sufrimientos, Rozitchner entiende que la agresividad puede ser reapropiada como una potencia frágil, como una fuerza ambivalente, como materia prima de una insumisión psicopolítica. La agresividad politizada y el sentimiento de culpa son los problemas del próximo capítulo.

## Capítulo 10. Agresión y culpa

En este apartado argumento que la agresividad para Rozitchner puede ser entendida como una fuerza ambigua que debe ser resignificada por las políticas emancipatorias. La negatividad de la agresión necesita ser redireccionada, puesto que la culpa, la vergüenza o la impotencia introyectan la violencia contra los oprimidos, desviando la agresión de las causas estructurales productoras de sufrimiento. A partir de una reconstrucción de las coordenadas históricas y subjetivas del sentimiento inconsciente de culpa, Rozitchner señala que la agresividad puede ser reapropiada como una potencia frágil y ambivalente, útil para las resistencias individuales y colectivas.

El capital se alimenta de nuestra impotencia, explota nuestras frustraciones, insatisfacciones y malestares para su reproducción. Contiene la agresión y sublima la violencia, dice Rozitchner, a través de una separación del sujeto respecto de sí y de los otros. Por este motivo, nos refugiamos en una compensación imaginaria eludiendo la materialidad de los obstáculos a vencer en el enfrentamiento. La autoagresión funda la agresión hacia los otros, inhibiendo la contraviolencia contra las estructuras de dominación que nos mantienen en la escisión y la frustración, en la esperanza o el miedo, al no lograr vencer los obstáculos y límites en una acción colectiva eficaz.

La conciencia convencional se constituye históricamente como una “conciencia rendida”, una “conciencia culpable”, fruto de la renuncia a la agresión, vuelta contra uno mismo y desviada de las causas estructurales productoras de sufrimiento psíquico. Si el tránsito histórico del cuerpo sensible a la conciencia racional y moral, sostenido en las categorías del individualismo yoico, implica renuncia y autoagresión, Rozitchner nos dice que la superación de tal condición se juega en un *dilema concreto*: “dejar de desear”, o por el contrario, asumir el deseo y enfrentar los obstáculos (2013: 285). Estos temas, no obstante, deben ser comprendidos sobre el fondo de la historización rozitchneriana de la conciencia capitalista a la luz de la mitología patriarcal y cristiana.

“La conciencia comienza con un crimen”, dice el autor (2013: 287), indicando el enfrentamiento singular entre amo y esclavo, sometedor y sometido, jueces y culpables, la horda primitiva y la alianza fraterna en el Edipo histórico freudiano. Ahora bien, si el “capitalista es una encarnación del sistema”, la agresión no debe dirigirse hacia ese personaje individual, sino contra el sistema que lo determina como modelo (2013: 305).

Freud, según Rozitchner, establece el origen de la culpa en un hecho social: “la rebelión de los hermanos y el asesinato del padre en el comienzo de la historia” (2013: 316). Y es esta experiencia primera y arcaica la que se actualiza en cada uno, dramatizando nuestro propio acceso de la historia individual a la historicidad colectiva.

Las categorías ideológicas del individualismo mercantil borran la historicidad colectiva (génesis histórica) del “sentimiento de culpabilidad” (génesis individual), eludiendo el hecho estructural que la conciencia convencional se funda en un “doble sometimiento afectivo”: el sentimiento de culpa primero, la necesidad de castigo luego. Este “drama interiorizado” para Rozitchner nos devela una relación constitutiva de la conciencia oficial, un “vinculo erótico” entre un “tirano” (el superyó) que goza en hacer sufrir y producir dolor, y un “masoquista” (el yo) que se complace en el sufrimiento.

Pero tanto la violencia fundante de la conciencia como el sentido de la agresividad y la culpa deben historizarse en una comprensión de la mitología cristiana. En *La Cosa y la Cruz*, Rozitchner construye una crítica de la mitología cristiana, en tanto condición psicopolítica de posibilidad del capitalismo patriarcal y colonial en el occidente. “El capitalismo triunfante, acumulación cuantitativa infinita de la riqueza bajo la forma abstracta monetaria”, afirma el autor, “no hubiera sido posible sin el modelo de la infinitud religiosa promovido por el cristianismo” (2007: 9). El gobierno de la acumulación ilimitada de las mercancías se funda en la mitología de la infinitud espiritual cristiana, proporcional a la devaluación de los cuerpos y el empobrecimiento de las grandes mayorías. La indiferencia mercantil de la sustentabilidad de las vidas y la sostenibilidad del planeta se sostiene en la “reorganización imaginaria y simbólica operada en la subjetividad por la nueva religión del imperio romano” (2007: 9).

El cristianismo no es comprendido como una religión en el sentido clásico del término, pero tampoco en términos de una institución. En cambio, la mitología cristiana es pensada como una *psicotecnología de subjetivación*: una “forma de sujeción social” (2007: 9). Rozitchner entiende las técnicas del dominio subjetivo como “técnicas en el dominio espiritual de los hombres y técnicas en el dominio material de la producción” (2013: 204). Se trata de dispositivos de psicopoder cuyos repertorios imaginarios y simbólicos configuran nuestros modos de vivir y morir, dado que permiten eludir en lo imaginario el enfrentamiento social, sin afrontar la muerte, la fragilidad y la finitud.

La importancia de problematizar la mitología cristiana reside en el hecho de que no hay transformación política posible sin una disputa de los imaginarios, mitos,

memorias y símbolos de la vida social. El cambio social supone entonces, de acuerdo a Rozitchner, la invención de nuevas mitologías e imaginarios políticos emancipatorios.

Las técnicas del “dominio colectivo de las subjetividades insatisfechas” condenan a los individuos a los modelos de una subjetividad hecha para el trabajo y el desprecio del cuerpo. La reducción de una subjetividad sin placer o sin dolor nos produce como individuos adecuados a la reproducción del sistema capitalista. Tal es así que la salvación cristiana del alma es la forma humana que condiciona la búsqueda capitalista de una felicidad individualista, como separación del dolor y el placer de las resistencias colectivas. Este psicopoder dominante borra la historicidad del cuerpo y de la subjetividad, negando el carácter colectivo de los imaginarios, sensibilidades y acciones. La politización de nuestras experiencias requiere resignificar estos afectos como una zona donde se debaten los procesos de pensamiento y resistencia en común.

Uno de los motivos políticos y subjetivos de los “fracasos del socialismo en el mundo”, se debe según Rozitchner a la incapacidad de realizar una crítica radical de esta mitología, no reductible a un hecho de conciencia. Esta crítica, no obstante, no debería ser realizada en exterioridad o como mera interpelación ideológica, sino como una implicación existencial que cada uno necesita hacer propia: la transformación de la mitología cristiana es un trabajo político sobre nuestra subjetividad que cada sujeto requiere emprender por sí mismo. Por eso, analizando el modelo humano de San Agustín, Rozitchner lleva la crítica marxiana y weberiana de la religión hacia una novedosa *crítica de la mitología*. Y así impugna las *condiciones inconscientes* de nuestras experiencias sometidas a la abstracción moral de un principio transcendente.

El problema de la ideología, la alineación y la conciencia obrera subordinada al capital, es desplazado en virtud de un cuestionamiento existencial de la economía libidinal del cuerpo en su sujeción inconsciente de la mitología cristiana. Por este motivo, no hay reconstrucción de la conciencia de clase sin una politización de las matrices inconscientes de la sujeción mitológica del cristianismo patriarcal. Se trata menos de una toma de conciencia de los intereses, que de unas transformaciones de las dinámicas afectivas, imaginarias y libidinales inconscientes. Porque la producción de sujetos operada por el cristianismo actúa en una dimensión psíquica, “arcaica y profunda”, constituyendo los mecanismos más tenaces y sutiles del sometimiento. Si el cristianismo es pensado como una mitología cuyas operaciones admiten la forma de un psicopoder patriarcal, Rozitchner abre las condiciones de una psicopolítica alternativa.

La sujeción psíquica generada por el cristiano opera de espaldas a nuestra voluntad consciente, como un orden de determinaciones que devalúa el cuerpo. De hecho, incluso los “hombres no religiosos estamos determinados férreamente, más allá de nuestras decisiones conscientes, en la formación de nuestro imaginario más hondo por la cultura cristiana de Occidente” (2007: 11). A pesar de su inscripción ideológica, tanto los cuerpos que luchan por el cambio social como la “singularidad de cada libre y democrático ciudadano posmoderno” están condicionados por el *inconsciente cristiano*. Este subtiende “sacrificios heroicos” al infringir la culpa, el castigo y la autoagresión. El heroísmo voluntarista se revela aquí como la otra cara de la victimización caritativa.

De acuerdo a Rozitchner, *el sistema capitalista refuncionaliza las temporalidades de larga duración del monoteísmo cristiano*, dado que el desprecio patriarcal del “goce sensible de la vida” es condición de la desvalorización del cuerpo del trabajo vivo, disponible para la explotación capitalista y la reproducción ampliada del capital mediante la forma dinero. La trascendencia de la moral o del dogma en la mitología cristiana, donde lo múltiple concreto es subsumido a lo Uno abstracto, opera como principio que organiza nuestras experiencias, moldeando la percepción, la sensibilidad y el deseo. Este esquema se seculariza en la subsunción del cuerpo del trabajo bajo la abstracción capitalista. Al negar la materialidad sensible del cuerpo y subsumirlo a una abstracción divina descualificada, el cristianismo prepara la insatisfacción del deseo y, por lo tanto, la separación mercantil del placer y el dolor.

“Solo así el cuerpo pudo quedar librado al cómputo y al cálculo; al predominio frío de lo cuantitativo infinito sobre todas las cualidades humanas” (2007: 10). En función de captar las fibras psíquicas en las cuales se elabora la mitología patriarcal y cristiana, Rozitchner postula un “tiempo más lento que circula en otro nivel”; una temporalidad subterránea que subyace al capital y corresponde una estratificación social y psíquica propia de las *formas precapitalistas de subjetivación y sujeción*. Se trata de los esquemas imaginarios y simbólicos con los cuales las mitologías sostienen la subjetividad adecuada a la producción económica y la racionalidad científica. La razón técnica y científica de la modernidad capitalista encuentra su fundante histórico en el espíritu cristiano, donde nuestra vida es reducida y sacrificada en un valle de lágrimas. En ese marco, las cualidades humanas son des-sensibilizadas en virtud de someter nuestros cuerpos, es decir nuestros deseos, placeres y malestares a la explotación.

Este nivel inconsciente de la subjetividad no es reducible a la estructura del lenguaje o el orden simbólico. Implica tensiones vividas entre dinámicas simbólicas, imaginarias y eróticas encarnadas en nuestros cuerpos. La conciencia ideológica no llega a penetrar en esta opacidad subjetiva, dado que la conciencia es una cualidad del cuerpo como sede del inconsciente. La sujeción cristiana y patriarcal opera entonces en el inconsciente del individualismo capitalista, dividiendo entre placer y dolor, entre amor y trabajo, entre alma y cuerpo. Esto permite una forma de vida donde impera la frustración y la infelicidad individual, como afecto escindido de las políticas colectivas.

Rozitchner, por ejemplo, argumenta que la mitología cristiana postula un amor abstracto como parte de una política de las emociones que lo separa del odio, negando la historicidad concreta y material de estos afectos en tanto prácticas producidas en la grieta de la sociedad de clases. En el marco del capitalismo como “estructura productora de enemigos” (2013: 224), la indiscriminación de clase del amor abstracto desvanece los antagonismos históricos impidiendo el odio concreto de los dominados hacia quienes los dominan. Las contradicciones del sistema son escotomizadas del plano pasional de la política, al negarse el conflicto social inherente a nuestra afectividad.

Para Rozitchner, la moral cristiana del “amor al prójimo” y el “amor a los enemigos” se apoya en una sensibilidad abstracta que es funcional al capital, puesto que disuelve en la totalidad divina de un sentimiento transcendente “la materialidad sensible de las relaciones humanas” (2013: 226). Esto involucra una incapacidad de discriminar en uno mismo y en los otros los obstáculos reales de la estructura social, identificando aliados, enemigos y potencias en el campo de las luchas y cuerpos. Esta moral bloquea la posibilidad de redirigir la agresión contra la norma mitológica que nos domina.

La separación entre amor y odio expande la distancia entre placer y dolor, haciendo de nuestros sufrimientos un valle de lágrimas. Aquí el sacrificio impotente se presenta como el reverso de la resignación complaciente. Rozitchner habla del cristianismo como un “modelo humano que tiene dieciséis siglos de sujeción sutil y refinada, brutal e inmisericorde” (2007: 10). Se refiere a las “transformaciones psíquicas” con que el cristianismo preparó la dominación subjetiva al interior de la política antigua, posibilitando el surgimiento, expansión y hegemonía del capitalismo.

La mitología libidinal cristiana del amor y el odio, el dolor y el placer, hace sistema con el sentimiento de culpa, el cual es comprendido como un “método fundamental al servicio del sistema” (2013: 264). No se trata de un mero hecho de conciencia individual, sino de una sensibilidad histórica que involucra diversas



temporalidades de mediana y larga duración incorporadas en el dominio mercantil. Rozitchner se refiere a una “determinación afectiva” que amplifica la relación de sumisión del “yo” al “superyó histórico”. Dado que la ley ordena nuestra relación con la realidad, la culpa nos regula con sus modelos de castigo y sus imperativos normativos, delimitando la conciencia moral y los límites subjetivos de nuestros deseos y acciones. La angustia, vivida como infracción o vergüenza, revela la verdad afectiva del sentimiento de culpa que acecha cuando osamos enfrentar los límites de lo permitido.

La culpa devela el terror ante la sanción superyoica cuando deseamos o actuamos más allá de la normalidad capitalista. El autodesprecio es la agresión vuelta contra uno mismo ante el miedo a la norma. Por eso renunciamos a la satisfacción de nuestros deseos y nos sometemos a las normas de la conciencia moral, donde lo primero es causa histórica de lo segundo. “Porque cedimos y renunciamos al deseo, hay conciencia moral” (2013: 279). Según Rozitchner la renuncia más fundamental es la renuncia a la agresión, a partir de la cual nuestras propias fuerzas de resistencia devienen fuerzas de opresión para el sistema. Es decir, la “agresividad del superyó no es sino la agresividad del propio sujeto, pero dirigida contra sí mismo” (2013: 281).

Mediante la interiorización de la agresión vuelta contra el sujeto, se configura una subjetividad adecuada con el sistema, donde ya no necesitamos la presencia de la represión exterior, sino que desde adentro nos controlamos a nosotros mismos. “La agresividad que recibimos es la agresividad a la que renunciamos” (2013: 281). Por lo tanto, la renuncia a nuestras fuerzas funda una conciencia moral que disciplina los cuerpos, interiorizando en nosotros la ley del sistema al producir una forma humana donde “cada uno se vigila a sí mismo” (2013: 177). Las categorías ideológicas de la culpa organizan los sentimientos como acordes a las estructuras del mando del capital.

“La conciencia es ya, desde su origen, una conciencia rendida, porque es una conciencia culpable” (2013: 283), dice Rozitchner. En el esquema patriarcal de la mitología cristiana funcional al capital, la subjetividad es sede de un “yo vencido” que es asimismo un “yo culpable”. Esta sujeción psíquica encuentra su momento culmine en la sociedad capitalista, aunque hunde sus raíces en el sentimiento de culpa cristiano.

La mitología cristiana supone una devaluación del cuerpo, predispuesto a devenir mera moneda viviente o mercancía-trabajo del mercado. Esta desvalorización cristiana y patriarcal de nuestros afectos se asienta sobre la producción de vidas adecuadas al valor cuantitativo de la mercancía y del dinero como forma de valorización de todo lo existente. El despojo espiritual y arcaico de la subjetividad se ubica por lo

tanto en la base del disciplinamiento capitalista de nuestras mentes y cuerpos. En efecto, el cuerpo negado en el cristianismo es coherente con el dominio del valor indiferenciado, donde la forma cuantitativa del dinero se impone sobre la riqueza cualitativa, reduciendo el cuerpo a una mera mercancía de propiedad o consumo.

La expropiación capitalista de la tierra y la disolución individual de la cooperación social supone una historia previa. Una “expropiación mítico-religiosa del cuerpo vivo”, de nuestras fuerzas y potencias ambiguas. El culto cristiano del hombre abstracto es el dispositivo mitológico coherente con el reino del trabajo abstracto indiferenciado de la sociedad productora de mercancías. Porque hay una dependencia estructural entre trabajo abstracto, expropiación de la tierra y desvalorización de los cuerpos, cuya génesis es preciso ubicarla en el desprecio cristiano de los placeres y la negación de las fuerzas del dolor. El patriarcado cristiano tiene en la “madre virgen la primera máquina social abstracta productora de cuerpos convocados para la muerte” (2007: 12), dice Rozitchner para indicar la sustracción de los cuerpos sensibles. Esto configura las formas psicológicas precapitalistas de sujeción y disciplinamiento, habilitando una complementariedad entre las premisas del capital, Dios y el patriarcado.

Rozitchner advierte que no se trata de resaltar la importancia del judaísmo sobre el cristianismo, o de discutir sobre la existencia de Dios. El problema reside en investigar el largo proceso de dominación mitológica, donde la cooperación de los cuerpos es restringida a una individualidad aislada y fetichista. El cristianismo transforma la sensibilidad en racionalidad, dice el argentino, mostrando el vaciamiento de la historicidad y la materia del cuerpo operada por este violento poder mitológico.

Rozitchner considera que existe una coherencia sistémica entre “la Ciudad de Dios” y la “ciudad del Capital” (2007: 18). La pluralidad de la cooperación y la historicidad colectiva es desplazada en la mitología cristiana, en función de la trascendencia del Uno del monoteísmo y del espíritu sin historia. La ley se interioriza en el cristianismo al operar una “persecución interna divina” (2007: 17), por lo que el terror incluido en el sujeto acentúa el dominio de ciertas maneras de sentir, imaginar y pensar, configurando los moldes imaginarios y simbólicos de nuestros cuerpos. Esto profundiza “el espacio subjetivo del dominio policial externo”, motivo por el cual se convierte en terror a nuestra corporeidad pulsional, a nuestros dolores y placeres.

La razón patriarcal, científica y abstracta del dominio capitalista se funda en el terror que niega un cuerpo devaluado. “El Dios del cristianismo, espíritu eterno e inmutable, fue el primer patrón de medida de las cualidades humanas despreciadas”

(2007: 19), argumenta el autor. Porque el productivismo infinito del capital supone la reducción de nuestros cuerpos y la naturaleza a mera relatividad muerta, subordinada al Absoluto de Dios o el dinero, y negando la satisfacción de nuestro deseo. El sentimiento inconsciente de culpa y la autoagresión encuentran entonces en la mitología cristiana un dispositivo de sujeción y disciplinamiento anímico primordial para el mando mercantil.

El función de profundizar en la mitología cristiana, el argentino remonta el problema del “sentimiento inconsciente de culpa” desde el mito freudiano de la “horda primitiva” y la “alianza fraterna”. La sumisión colectiva bajo el Uno es transformada mediante una acción de resistencia política. Pero el asesinato del Uno se paga con culpa y autocastigo, con agresión vuelta contra los propios oprimidos. Así como en el narcisismo la agresión esta distorsionada y dirigida hacia nosotros mismos, en la culpa y el autocastigo la violencia queda detenida en los márgenes del propio cuerpo aterrado. De esta manera, se inhibe la posibilidad política de dirigir colectivamente el “odio justo” hacia su “verdadera fuente”: el sistema productor de mercancías y sufrimientos.

El terror invoca y niega la historicidad colectiva de la resistencia, borrando el origen de los contrapoderes y saberes de los cuerpos. “El fundamento de la conciencia es ser culpable”, dice Rozitchner indicando que la racionalidad se apoya en cierta disposición anímica (2013: 329). La base del sentimiento de culpabilidad, entonces, se encuentra en la sensación de terror al superyó, en el cual vivimos una “drama interiorizado”. Esto nos habla de un “vinculo erótico” que se dirime en nuestra subjetividad: “entre un tirano –el superyó–, que goza en hacer sufrir, producir dolor; y un masoquista –el yo–, que goza en el dolor y se complace en el sufrimiento” (2013: 330).

Esto borra las resistencias como condición de “posibilitar la vida” (2013: 335). “Contra la concepción del amor cristiano” Rozitchner llama a “reconocer la necesidad de discriminar desde el odio y recuperar la agresión como índice de realidad” (2013: 236). Ya que la auto-agresión es un *resultado histórico*, una construcción social del capitalismo que opera el “fundamento de la estructura psíquica del sujeto” (2013: 249). La orientación es aquí reapropiarse de las fuerzas de la agresión, las cuales son vividas como impotencia o culpa al estar contenidas en lo individual, en virtud de redireccionar nuestras pulsiones insatisfechas contra las estructuras de poder. La politización de esos sentimientos implica, por lo tanto, resignificar la agresión como contraviolencia.

Siempre que nos mantengamos adecuados al sistema que nos constituye, la agresión será desviada de las causas estructurales del sufrimiento y “el gendarme interiorizado cumplirá su función” (2013: 315). Rozitchner entiende la conversión

religioso de la agresión en culpa como una función destinada a disminuir nuestra potencia de actuar al separarnos de las resistencias colectivas. En la autoagresión, la “creación colectiva está como origen y fundamento actual, invisible” (2013: 317).

Para Rozitchner la “agresión está al servicio de la vida” (2013: 227). Solo en el sistema capitalista la agresión deviene violencia egoísta y, por ende, castigo y culpa contra nosotros mismos, dada la conciencia ideológica de un orden social que succiona nuestras fuerzas organizando las pulsiones corporales. Porque “toda conducta individual se inscribe dentro de una estructura donde la agresión aparece determinada por el sistema de producción” (2013: 247). En función de mantenernos en la insatisfacción y la impotencia, las normas dominantes se presentan como “naturales” desviando la violencia de las causas estructurales productoras de sufrimiento. En cambio, el tránsito desde el deseo insatisfecho hacia la acción eficaz supone un discernimiento: partiendo de nuestra propia impotencia debemos detectar los “índices cualitativos” sobre los cuales podemos “deshacer las contradicciones y la falsa racionalidad” (2013: 224).

La mitología cristiana prepara en consecuencia un cuerpo disponible para la explotación, donde se deviene “el cuerpo que el sistema necesita como mera fuerza” (2013: 217). Se trata de una “explotación sensible” donde el cuerpo es reducido a “mera cantidad” y “mera identidad material” (2013: 219), fundamentando la dominación de una clase por otra. Los modelos humanos patriarcales y cristianos, interiorizados en nosotros bajo la forma del superyó, nos niegan como sujetos para sacrificarnos y someternos como objetos de un Sujeto impersonal y abstracto (Dios o el capital).

El cuerpo sacrificado por el cristianismo sostiene la escisión capitalista del placer y el dolor, del trabajo y el disfrute, de la razón y el cuerpo, ya que el sujeto es expropiado de toda fuerza histórica. La significación afectiva de nuestras experiencias quedan borradas para ser subsumidas a un principio trascendente que organiza las vivencias del mundo, de los otros y de nosotros mismos. No obstante, Rozitchner insiste en que “el cuerpo libidinal ordenado contradictoriamente por la cultura en su ser carne sintiente es el contenido de toda forma pensada, de toda abstracción” (2013: 199).

Estos dualismos de la mitología cristiana, inherentes a la cultura patriarcal, se prolongan en una contradicción capitalista entre “cuerpo culturalizado” y “razón represora” (2013: 230). En ese marco, Rozitchner indica la necesaria implicación recíproca entre el cambio de las relaciones sociales y la transformación de nuestras “determinaciones psicológicas”. Al impugnar la “concepción economicista del comunismo”, el argentino sostiene que Freud permite develar el “déficit del marxismo

político”. Hablamos de la “reforma profunda y radical de los hombres” sin la cual quedaríamos limitados a “las transformaciones del sistema económico” (2013: 231). La abolición de la propiedad privada no incluye necesariamente la transformación subjetiva, por lo que el cambio en las formas de vida es tan importante para el cambio social como la redistribución de la riqueza, el reconocimiento o la representación.

Por esta razón, Rozitchner evita postular un retorno a la naturaleza y una condición de bondad innata como motor del cambio. En el capitalismo, la negación cristiana de la vida y la agresión está al servicio de la violencia de una clase sobre otra. El autor restituye el potencial político de la agresión, afirmando incluso que la violencia es “licita contra el obstáculo que nos oponen aquellos que nos quitan la vida y nos condenan al fracaso, a la frustración y a la muerte” (2013: 245). En este sentido, afirma la necesidad de un construir una especie de “más allá del principio del placer”, pero cuya afirmación debe eludir los siguientes puntos ciegos: a) la repetición destructiva de sí mismo; b) la repetición imaginaria de un imposible acto real convertido en satisfacción simbólica; c) la repetición traumática del dolor y la culpa. De tal modo, no se trata de retorno a la naturaleza, de espiritualismo o de predicar la bondad innata del humano. En cambio, el desafío es reapropiarse de la potencia ambigua de la agresión.

La negatividad de la agresión señala la importancia del conflicto y la violencia en el cambio social. La transformación, por consiguiente, no puede restringirse únicamente a la estrategia de “sustituir una forma de propiedad de cosas por otra” (2013: 235). Al contrario, para Rozitchner es necesario construir una racionalidad sensible, una nueva mitología capaz de comprender el modo de enfrentar a los enemigos que nos habitan y hacer de la “liberación de la forma humana (...) la reguladora del sentido de la lucha” (2013: 235). El cambio en las relaciones sociales involucra asimismo un cambio en los saberes y subjetividades. Supone reinventar nuestras relaciones con el amor y el odio, con los aliados y enemigos. Para eludir las “soluciones parciales” en el cambio social, el argentino insiste en la “aparición de nuevos modelos humanos” a partir de los cuales sea posible la transformación para ir “deshaciendo la trampa que está presente en el seno de cada yo” (2013: 236). La eficacia de la acción supone conocer y transformar de raíz las categorías cristianas del individuo mercantil.

El debate sobre la violencia y la agresión adquiere sentido en la lucha de clases, ya que solo en ese terreno la transformación subjetiva puede encontrar su eficacia histórica (2013: 259-60). “La destrucción del narcisismo y de su forma normal, el individualismo burgués” (2013: 246), conlleva abrir en nosotros las significaciones y

afectos que nos enfrenten a los límites de la vida capitalista. Tal es así que la agresión dirigida ante el sistema como contraviolencia debe enfrentar “los obstáculos reales que se oponen al desarrollo de la vida social” (2013: 246). Cuando la agresividad deviene contraviolencia, el sistema a través del terror del superyó o de las instituciones convencionales busca dominar las fuerzas que buscan amplificarse en los antagonismos.

El desafío de la politización del sufrimiento radica en partir de la desintegración, la culpa y la separación propia del individualismo mercantil para descubrir un nuevo contrapoder. Y de esta manera, dice Rozitchner, lograr volcar “libidinalmente la fuerza de la vida a la transformación revolucionaria de la realidad” (2013: 257). Nuestra impotencia, vivida como autodestrucción, puede ser la base de una potencia de vida. Por esta razón, finalmente, la negatividad de la agresión requiere ser redireccionada, para convertirse en una contraviolencia ante las causas estructurales productoras de malestar.

## **Conclusión**

El estudio rozitchneriano de la agresividad y el sentimiento inconsciente de culpa se sostiene en una historización de las causas psicopolíticas del sometimiento subjetivo. El autor busca en la mitología cristiana y patriarcal los cauces históricos de tales sentimientos, mostrando que el cristianismo es la condición de posibilidad subjetiva del capitalismo. El capital supone una expropiación y devaluación arcaica de las potencias eróticas del cuerpo, que es el reverso de la explotación de la cooperación.

El tránsito desde la crítica marxiana de las ideologías hacia la crítica de las mitologías, muestra que el cristianismo no es aquí entendido como una institución o una religión. Se trata de una *economía teológica-política del cuerpo*, que organiza nuestra experiencia en función de subsumirla bajo un principio abstracto y trascendente. De este modo, la relevancia de problematizar la mitología cristiana reside en el hecho de que no hay politización del malestar y reinención del disfrute sin una disputa de los imaginarios, fantasías y mitos de la vida social. El cambio social y subjetivo suponen, por lo tanto, la creación de nuevas mitologías e imaginarios políticos emancipatorios.

Es en este sentido que en el próximo capítulo me detengo en el potencial psicopolítico del delirio. La eficacia terapéutica de la política, la “cura individual y colectiva”, no apunta a una toma de conciencia de los intereses. La terapia política implica una mutación de nuestras dinámicas imaginarias y libidinales inconscientes.

Tanto las fantasías como los delirios y síntomas pueden ser comprendidos como fuerzas ambiguas, útiles para la autoinvestigación, el conocimiento social y la praxis colectiva.

## Capítulo 11. El potencial político del delirio

Los problemas rozitchnerianos del “delirio” y la “cura” se insertan en el desafío del tránsito, en tanto pasaje desde la inhibición del deseo hacia la acción política. La asunción de la propia afectividad como espacio de investigación y reinención puede prolongarse en una acción colectiva de transformación social. El sufrimiento requiere amplificarse en una acción capaz de enfrentar los obstáculos que inhiben la posibilidad de convertir nuestra insatisfacción en un contrapoder del común. En este capítulo, tanto las fantasías como los delirios y síntomas pueden ser comprendidos como fuerzas ambiguas, cuyas potencias cognitivas precisan verificarse en el campo de los enfrentamientos, puesto que lo imaginario requiere operar un tránsito hacia la realidad. En este sentido, la llamada “cura colectiva” es aquella experiencia capaz de dinamizar prácticas de conocimiento y transformación de nosotros mismos, en el mismo movimiento en que nos ponemos en juego en la investigación social y la praxis política.

Rozitchner afirma que el tema freudiano no es solamente la “cura individual”, restringida a la gestión del malestar personal en los estrechos márgenes de una atención profesional en el dispositivo convencional de la terapia. En cambio, el problema político fundamental de Freud es la “cura colectiva”, entendida como proceso de reinención, en tanto dinámica de transformación y conocimiento radical. “El análisis del individuo, la «cura individual», abre necesariamente a la «cura» colectiva, si pretende ser coherente como ciencia y terapia: abre a la revolución”, sentencia el argentino (2013: 20).

La “tentativa terapéutica” del sistema consiste en mantenernos en la impotencia, en la violencia contenida en lo individual, convertida en autoagresividad. Pero cuando la “cura” es desarrollada al interior de los enfrenamientos, exige “leer el proceso a nivel de la oposición social que el sistema encierre: existe la lectura a nivel de la lucha de clases” (2013: 359). Solo en el terreno de la disputa social, la “cura” admite su sentido histórico, encontrando la “terapia” su significación política y colectiva. De este modo, si toda psicología individual es psicología social, para Rozitchner “la terapia individual no puede eludir el compromiso en la verdad colectiva de la que depende” (2013: 359).

El desafío planteado es superar el límite del “terapeuta científico”, comprendiendo el carácter necesariamente político de la transformación (2013: 360).



Por este motivo el “terapeuta es el hombre revolucionario”, escribe Rozitchner, en virtud de hacer de la “cura” un tema de terapia política o psicopolítica desde abajo.

La lectura política de Freud “no significa que el psicoanalista sea psicoanalista y también político. Significa, por el contrario, ser *psicoanalista político*” (1996: 101). El problema de la “cura” es resignificado pues en el imaginario de las revoluciones, ya que la articulación de marxismo y psicoanálisis permite develar las fuerzas involucradas en el enfrentamiento contra los obstáculos de nuestras distancias “interior” y “exterior”.

Hablamos de nuestros propios límites subjetivos, expresados en la reproducción de formas de ser acordes con el sistema, pero también de los límites objetivos de las correlaciones de fuerza. Si el criterio de verdad de todo tránsito histórico se dirime en el territorio de la “guerra de clases”, entonces el pensamiento y la política pueden asumir una dimensión “terapéutica”, siendo una práctica orientada hacia una “filosofía clínica” o una “terapia política”. Porque, según el autor, “si la política fuera realmente eficaz curaría en lo colectivo a cada uno de los hombres que participan en ello” (2008: 204).

Rozitchner elabora entonces una orientación clínica de la filosofía y una orientación terapéutica de la política, haciendo del pensamiento una experiencia capaz de interrogar los afectos de la vida social. Las luchas se enfrentan aquí al desafío de recrear imaginarios, placeres y deseos. Las luchas sociales, en este sentido, podrían admitir una eficacia “terapéutica”, una dimensión de “cura colectiva”, cuando son capaces de modificar nuestras formas de sentir y padecer, de pensar, disfrutar o actuar.

En Rozitchner, el objetivo no es la toma de conciencia del sujeto basado en el interés racional, sino el cambio en las percepciones, afectos y sensibilidades en tanto prácticas sociales construidas en la cooperación de los cuerpos. Podemos sanar nuestras vidas dañadas a la vez que cambiamos el mundo, dado que aquí la “cura” no remite a una intervención médica o clínica psicológica. Alude al tránsito desde la sumisión hacia la resistencia, donde la transformación subjetiva y social “destruiría los terrores históricos e invalidaría así las salidas en falso” (2008: 205). Si bien la noción tradicional de “cura” es problemática, porque en nombre de la misma se ejercen violencias, se clasifican los cuerpos sanos y enfermos, se jerarquizan emociones normales y patológicas; en Rozitchner refiere a una experiencia en la cual devenimos agentes del cambio a través de recomponer nuestras fuerzas y categorías como potencias políticas.

Rozitchner denomina *terapia convencional* y “*oficial*” al gobierno capitalista de nuestras pasiones, el cual nos resigna a que el malestar no siga empeorando. De hecho,

este psicopoder admite cada vez más la forma de coaching, fármacos, psicologías y autoayuda. En los discursos oficiales de “cura individual”, el bienestar opera como un mandato de adaptación y adecuación a los límites del individualismo mercantil. En nombre del bienestar, este modelo terapéutico clasifica los cuerpos sanos y enfermos, normales y patológicos, en función de categorías de trastorno mental, diagnósticos, etiquetas o estigmas. Explotando la dimensión económica de las emociones, instrumentaliza los sentimientos y convierte en patologías las diferencias subjetivas. Identifica signos de déficit o carencias en la impotencia o la frustración. De esta manera, los problemas afectivos y psíquicos se tornan síndromes o desordenes explicables en términos de desequilibrios bioquímicos, faltas o conductas psicológicas a-históricas.

Se trata de la forma capitalista de gestión del sufrimiento social, en donde nos solicitan expresar nuestros sentimientos, pero separándolos de sus tramas colectivas. Convirtiendo las pasiones en motivos de consumo y explotación de la subjetividad, la gestión terapéutica de la vida anímica se puede entender como la captura de los deseos, disfrutes y malestares abiertos por las experiencias de contrapoder a nivel individual y colectivo. La sociedad capitalista nos “enferma”, y a su vez, privatiza las dolencias. Ya que percibiendo a las personas sufrientes como víctimas, la “cura” funciona como motivo para emplear una retórica de la inclusión, el bienestar o la recuperación, sin cuestionar los patrones sociales a partir de los cuales deberíamos ser “curados”.

Rozitchner entiende la necesidad política de una transformación de las estructuras que hacen del capitalismo un sistema productor de sufrimientos. Porque los dispositivos terapéuticos de “cura” son ambiguos y contradictorios. Pueden albergar prácticas de cuidado, acompañamiento y cambio, pero también pueden habilitar acciones expulsivas, vergonzantes y discriminatorias. La infantilización, el prejuicio, el tutelaje, la dependencia, la asimetría y la sospecha pueden habitar las prácticas orientadas hacia la “cura”, a pesar de su presunta “abstinencia” o “neutralidad”.

La patologización y el psicologismo son *violencias terapéuticas en nombre de la “cura”*. Las terapias convencionales, de acuerdo a Rozitchner, tienden a individualizar, mercantilizar o familiarizar los deseos, alegrías y tristezas. No es su intención, sin embargo, clausurar el nivel terapéutico o analítico en el abordaje de nuestras intimidades heridas. El problema no es rechazar o aceptar lo terapéutico en sí mismo, en nombre de una oposición simple entre la terapia individual y la política colectiva. Porque el tema no es moralizar las terapias, sino politizar nuestros afectos y pasiones.

Rozitchner indica que la psiquiatría clásica, la psicología oficial y el psicoanálisis convencional tramitan “el desvío de la realidad por la fantasía o el delirio” mediante la clasificación jerárquica entre lo “normal” y lo “patológico” (1996: 100). Para estos campos de saber y poder destinados la “cura individual”, el delirio y los síntomas muestran una “inadecuación entre la fantasía y lo real”, donde la subjetividad normal y adecuada es aquella que se mantiene en “la congruencia entre sus actos y sus significados con los de la materialidad social” (1996: 100). Ahora bien, esa oposición simple y patologizante entre lo “sano” y lo “enfermo”, desvaloriza ciertos cuerpos al subordinarlos a los modelos morales coherentes con el orden. Rozitchner, en cambio, afirma que el delirio, tanto individual como colectivo, es índice de verdad histórica, toda vez que en los síntomas se elabora una materialidad resistente que es preciso dignificar.

En el artículo “Psicoanálisis y política: la lección del exilio” escrito en 1980, Rozitchner analiza la distancia que “separa lo imaginario de lo real” en virtud de comprender el fracaso y la derrota de los movimientos revolucionarios de los setenta (1996: 99). El argentino trabaja el problema de lo siniestro como “resto o residuo” de aquello que, desde nosotros mismos, revela la materialidad de las fuerzas reales en disputa. Se trata del problema de la eficacia política en relación a la imaginación, donde el deseo insatisfecho requiere elaborar un tránsito desde la “realidad fantaseada y el delirio” hacia la “realidad efectiva”. En las luchas, se juega tanto la eficacia de la acción como también el criterio de verdad de nuestros imaginarios, padecimientos y deseos.

Las preguntas del filósofo argentino son las siguientes:

Lo que sorprende como fracaso en la esperanza del triunfo que el terror arrasó, ¿era un resultado previsible en su punto de partida?; ¿y el conocimiento que aporta la teoría freudiana hubiera permitido esbozar una estrategia política en la cual ese resultado habría podido llevar quizás a una consecuencia diferente? ¿No habrá, después de todo, una fuerza más poderosa aún por movilizar en el proceso político, cuyo desconocimiento promueve la desconfianza en la transformación histórica, faltos de activarla y ponerla en juego? (1996: 99).

Rozitchner se interroga por las condiciones subjetivas del fracaso y la derrota de los proceso revolucionarios, indagando en el punto de partida sensible de toda política emancipatoria: los afectos y pasiones, los imaginarios, malestares y deseos. En este sentido, entiende que la transformación social implica movilizar unas fuerzas cualitativamente diferentes a las fuerzas del poder dominante. Activar la potencia

desconocida de nuestros cuerpos como fundamento de un contrapoder. Sin embargo, aclara que no se trata de explicar los obstáculos de la lucha política mediante la “falta de un saber”, resoluble con la toma de conciencia de los propios intereses o solo con el estudio científico de la realidad social. No hablamos de una carencia ideológica, sino de cierto exceso: *la impotencia* impostada como *omnipotencia*. Ante la dificultad de enfrentar los obstáculos de la acción, se realiza una compensación que conduce a la “ilusión de las propias fuerzas y la disminución de las del enemigo” (1996: 100). No es carencia de saber, sino exceso de imágenes desfasadas respecto de la propia experiencia.

Rozitchner entiende el delirio individual y político como una “fantasía social que el sistema produjo y que el sistema aprovechó” (1996: 101). El delirio constituye un índice del campo social, de sus crisis, guerras y luchas. Ante la impotencia de enfrentar los obstáculos impuestos por el terror, venciendo en la acción la inhibición del deseo, el delirio se presente como una “solución fantaseada”. Una ilusión que hace sistema con aquello que, en nuestra subjetividad, no pudimos cuestionar y modificara tiempo. El delirio, sin embargo, no es una mera señal de distorsión o un engaño, una patología médica o psicológica. El delirio, en Rozitchner, es una fuerza política ambivalente.

“La ilusión no es un error: la fuerza existe, pero la ilusión la convierte, de un salto, en real” (1996: 106). El problema aparece cuando el tránsito es sustituido por un salto en el vacío, por una conversión consoladora que elude el trabajo de la propia transformación al interior de experiencias colectivas de resistencia e investigación.

Para Rozitchner entre el deseo y su satisfacción se abre “el campo de lo político” (1996: 107). “Lo real es lo realizado”, es aquello que la agencia humana convirtió en real en el campo de las luchas, motivo por el cual lo ilusorio puede ser índice de aquellas fuerzas no gestadas para realizar nuestros deseos. “El fracaso en la política es la verificación de una incapacidad para transformar lo real en ideal” (1996: 107).

Es necesario disputar los delirios y alucinaciones, porque requerimos de las fantasías como materiales subjetivos disponibles para el cambio social. Pero nuestros imaginarios y deseos se verifican como reales en el “enfrentamiento moral y físico de las fuerzas” (1996: 102). Por este motivo, el autor entiende que “unir la fantasía presente en el enfermo prologándola en el campo de la política significa romper el marco de la inscripción liberal de la teoría freudiana restringida a la cura individual” (1996: 100). Partiendo de la inadecuación de nuestros síntomas, es posible amplificar la capacidad política de “cura” al terreno de las luchas sociales, potenciando en la resistencia nuestras vidas impotentes. La modificación de nuestros placeres, deseos,

fantasías y dolores requiere reencontrar como su fundamento de cambio el campo de “las masas revolucionarias y el sentido de la historia” (1999: 100). Y a su vez, la lucha de clases debe ser conmovida desde el suelo imaginario y sensible de nuestros cuerpos.

Según el argentino, la analogía con la cura en la terapia convencional es en la política “la destrucción de la fantasía y de la idealidad que permita por fin convertir lo deseo en la materialidad de sus fuerzas históricas” (1996: 103). El tránsito desde lo imaginario hacia lo real supone un pasaje hacia la acción capaz de articular las fuerzas dispersas y elaborar la impotencia. Se trata de vencer los obstáculos reales que se oponen a la satisfacción del deseo, eludiendo “la alucinación de la omnipotencia” a través de la prolongación de nuestras fantasías en el plano efectivo de las luchas.

Rozitchner desestima entonces los argumentos que se centran en el presunto carácter ilusorio o engañoso de las fantasías. Hay un índice de verdad en los delirios y alucinaciones, toda vez que están recorridos por factores económicos, culturales y políticos. *Las fantasías tienen un potencial cognitivo*, por lo cual interesa el hecho de que el delirio colectivo es signo de un deseo que, en su urgencia, nos presenta como real el objeto de su satisfacción. Supera la escisión vivida en el enfrentamiento mediante una compensación imaginaria del deseo, insatisfecho en la realidad y satisfecho en la fantasía. Pero la satisfacción del deseo requiere remover obstáculos reales (objetivos y subjetivos), en la medida en que precisa enfrentar los límites que bloquean su potencia.

Si nuestras fuerzas no son articuladas en una potencia colectiva o contrapoder, pueden quedar resignadas en la frustración o la impotencia. Sin este enfrentamiento contra aquello que nos separa de nuestras fuerzas, el deseo permanece en una satisfacción sustitutiva y, sobre todo, en la angustia individual. De allí la necesidad de verificar las fantasías en el terreno de la política, puesto que cuando esa verificación no sucede, lo imaginario funciona como consuelo y compensación del deseo. Esta compensación es índice de un “triunfo anterior de la ilusión y el delirio, de nuestra fantasía que se distancia de lo real y no pudo preverlo en su verdad” (1996: 103).

“La ilusión es un delirio en lo real” (1996: 104), dice Rozitchner para después remarcar la distancia que opera entre nuestras fuerzas y su representación, entre las experiencias reales y nuestras imágenes del cambio. El delirio puede ser tanto el índice de una escisión entre lo que sentimos, pensamos y hacemos, como también puede funcionar como signo de nuestros obstáculos y posibilidades. Pero para elaborar la ineficacia y la impotencia de las fantasías se requiere una acción capaz de reanudar las distancias entre lo imaginario y lo real. Cuando esa distancia triunfa, las categorías

capitalistas frustran los procesos colectivos, ofreciéndonos soluciones mágicas y meramente individuales para nuestra incapacidad de afrontar problemas reales.

Ante esta reducción individual, familiar, neuroquímica o psicológica de las fantasías y delirios, Rozitchner busca prolongar nuestros afectos en una cierta “cura”. “El descubrimiento del propio drama abre necesariamente el drama del sistema cultural” (2013: 348). La socialización del malestar, la objetivación de los propios padecimientos, puede conectar nuestras fantasías con las dinámicas políticas de injusticia y desigualdad sistémicas. Al desprivatizar y colectivizar los delirios, Rozitchner los entiende como prácticas creadas en la cooperación social, y por lo tanto, como aspectos transformables de la vida social. No se trata solo de conectar el propio drama a su arraigo material en las condiciones económicas, sino de reapropiarse de las fuerzas de la fantasía para enfrentar los obstáculos que impiden el ejercicio de nuestro pensamiento y acción.

Al asumir este carácter psicopolítico tanto en la cura como en el delirio, el autor intenta problematizar la llamada “salud” y “enfermedad”, ligando en consecuencia “la lógica subjetiva con la lógica objetiva del proceso histórico” (2013: 348). En palabras de Rozitchner, la tarea es asumir nuestro drama subjetivo para prolongar sus fuerzas en una contrapoder capaz de “enfrentar la muerte objetiva que el sistema nos da” (2013: 350). Afirmarse en la propia diferencia, reivindicando la ambivalencia de los malestares. Y, de este modo, sacar a los sufrimientos del “closet” de lo privado: “sacar a la enfermedad mental de los estrechos límites de un destino fuera de lo social para volver a incluirla como un índice de las formas de normalidad” (2013: 348).

Desde la perspectiva de la racionalidad convencional, es decir desde el punto de vista del capital, la delimitación histórica del campo de la “enfermedad” o la “anormalidad” encierra una verdad histórica hecha cuerpo en el sufrimiento psíquico, esto es: el “carácter represivo de la cultura” (2013: 541). En este sentido, la “cura” en los dispositivos terapéuticos tanto a nivel individual como en el plano de los grupos se presenta para Rozitchner como un “modelo de integración”, el cual reproduce los privilegio que sostiene las jerarquías de las personas en el sistema social (2013: 542).

El sufrimiento, el delirio o las fantasías, entonces, constituyen índices de un debate que podemos asumir en carne propia, un debate entre “la adaptación o la locura”. En otros términos, “aceptar esta forma misérrima de vida para preservarnos de la muerte, o enfrentar la muerte que el sistema da a quienes osen transgredir sus límites, tanto subjetiva como objetivamente” (2013: 348). Si cada uno de nosotros es un lugar sensible donde se verifican las estructuras sociales, los modos de vida (“la forma-

humana”) evidencian las contradicciones y debates del sistema. Índices, sobre todas las cosas, de un “desequilibrios que la enfermedad agrieta” y que el “normal calla” (2013: 349). Entre los modos de vida del individualismo burgués y la creación de formas de existencia, la vida se presenta como malestar. Por esta razón, el tránsito consiste en transformar los “modelos humanos” a partir de la restitución de un “poder colectivo”, que actualmente se halla disperso entre la impotencia y desarticulación de las fuerzas.

En mi lectura, entonces, los delirios tienen un carácter estratégico: un potencial cognitivo, pues tienen raíces políticas, involucran razas, naciones, géneros y clases. Se deliran las contradicciones y luchas, las crisis, guerras y rebeliones. Por esto la disputa del delirio es un operador estratégico importante para el pensamiento y la acción. El delirio no expresa engaño, falsa conciencia o distorsión patológica, sino que manifiesta el signo más extremo de que las pasiones, imaginarios y conductas están recorridas por la lucha de luchas de clases. A partir de Rozitchner, no se trata de comprender el delirio como una categoría clínica o psiquiátrica, sino como una fuerza opaca y ambivalente, un cierto material psíquico cuya ambigüedad es posible resignificar y reapropiarse.

Estos problemas del delirio, las alucinaciones o las fantasías se prolongan en la cuestión de los “modelos humanos”. En este marco Rozitchner distingue “modelos de encubrimiento” y “modelos de descubrimiento”, correlativos a “niveles de existencia verdadera o falsa”, y por ende, a prácticas que intentan conservar o transformar los modos de ser (2013: 351). Pero el índice de verdad de las formas humanas no está en su adecuación entre palabras y cosas, o en la coherencia discursiva de los argumentos válidos o inválidos. Los efectos de verdad se producen al interior de fuerzas y categorías capaces de transformar las estructuras sociales y las relaciones concretas entre sujetos.

Al detenerse en la cuestión del tránsito como desafío de conocimiento y transformación, Rozitchner nos habla de un “desgarramiento” para movilizar nuestros afectos y suscitar las fuerzas necesarias de la resistencia. No se trata de la obediencia a un mandato moral o una fórmula de aplicación universal. Consiste en “mantener la agresión y dirigirla hacia el punto preciso del sistema que genera la violencia” (2013: 349). La cuestión no es repetir o reproducir en espejo las fuerzas del enemigo, ya que la política supone un trabajo paciente para activar y articular unas fuerzas cualitativas distintas. Para ello es preciso desactivar la violencia del poder dominante desde una contraviolencia. La impotencia, “contrapuesta a la omnipotencia del superyó”, puede modificarse en los otros, en los lazos personales y colectivos de una nueva potencia.

Este desafío del tránsito eficaz involucra “enfrentar la creación de nuevas formas de ser hombres” (2013: 352), conjugando la modificación de las instituciones y relaciones sociales con la efectiva transformación de nuestros modos de existencia. En este sentido, Rozitchner dice que “la única posibilidad histórica de cura es el enfrentamiento con los modelos culturales, que regulan las formas de ser individual como las únicas formas de humanidad posible” (2013: 352). La transformación de los modos de existencia se dirime en el corazón de la lucha de clases (“el enfrentamiento”), toda vez que los antagonismos habitan nuestros cuerpos. De hecho, las contradicciones sociales para el autor se hacen evidentes en nuestras formas de sentir, pensar y actuar.

Las estructuras sociales producen ciertos “modelos humanos” cuya racionalidad oficial es propia de formas de ser adecuadas con la reproducción de sistema dominante. Por esta razón, el capital representa “como enfermos únicamente a aquellos que revelan, con su conducta, el carácter represivo de su sistema” (2013: 389). En estas clasificaciones operan “cánones morales” impuestos con el peso de la “normatividad”, bajo la forma de “imperativos, mediadores (y reforzadores) de la racionalidad” (2013: 356). La imposición normativa tanto de la “salud” como de la “locura” ratifica nuestra dependencia como sujetos sometidos al “sistema productor de enfermedad” (2013: 357). En este marco, la “tentativa terapéutica del sistema represor” encuentra en el psicoanálisis convencional una mera “cura individual y oficial”, la cual se restringe a la adecuación de las conductas conforme a las exigencias de la normalidad. Ante la gestión terapéutica de las emociones y curas individuales, Rozitchner propone su politización.

El carácter “terapéutico” de la política exige, según el autor, “una lectura a nivel de la lucha de clases”, pues la eficacia terapéutica de la política tiene un reverso cognitivo y sensible a través del cual se trata de leer o escuchar en las luchas ciertas posibilidades de transformación de nuestras maneras de desear y sentir, de pensar, disfrutar y actuar. Porque solo en las luchas “la cura adquiere su verdadero sentido, y la terapia individual reencuentra, como su fundamento, la revolución social” (2013: 359).

Cuando mayor es la violencia que el sistema ejerce sobre sus miembros, mayor debe ser el intento de dirigir la agresión contra los oprimidos: “¿esta enfermedad social podrá remediarse con la cura individual, o, por el contrario, la exacta medida de la cura es la de suscitar una agresión adecuada al poder represor” (2013: 358). Dado que el límite de la “cura oficialista” es el cambio individual, se trata de gestar unas fuerzas y categorías colectivas de cualidad diferente a las fuerzas y categorías del enemigo.



Esto acentúa la naturaleza política de la transformación personal, entendida como desplazamiento existencial sobre el fondo del cambio social. “La sumisión, la neurosis o la locura”, parecen ser según Rozitchner las opciones que nos ofrece la cultura capitalista. La neurosis aparece como la “salida individual”, un acomodamiento a la infelicidad social. Mientras que la rebelión es pensada como la “salida objetiva” (2013: 361). Ahora bien, no se trata de la rebelión subjetivista dispuesta para eludir los dramas de la realidad colectivas en los reductos de una intimidad sin historia, sin otros y sin luchas sociales. Al contrario, Rozitchner se refiere a una rebelión psicopolítica contra la “normalidad social” que, dice el autor, “nos hace sentir el malestar” (2013: 362).

Cuando la rebelión individual parte de asumir el propio drama su desafío reside en extenderse en la revolución colectiva, como la acción capaz de enfrentar el fundamento del “superyó colectivo oficial” y las estructuras que lo producen. “La enfermedad del sujeto individual señala el campo preciso de su debate”, es decir, “el campo de la contradicción del sistema” (2013: 355). La politización del sufrimiento, de los delirios y fantasías supone, en conclusión, resignificar los síntomas, habitar su inadecuación para hacernos índice de una contradicción cultural asumida hasta el extremo límite del enfrentamiento de las fuerzas sociales y políticas. Pero para esto es preciso construir una “forma humana adecuada al obstáculo para que se prolongue, por su mediación, en los otros como forma común de enfrentamiento y lucha” (2013: 353).

La percepción consciente del obstáculo que se opone a la satisfacción de nuestro deseo, generando sufrimiento, impotencia, autoagresión culposa o frustración, necesita expandirse en prácticas de conocimiento y acción eficaces a partir de las cuales podemos elaborar una “cura colectiva”. Rozitchner, finalmente, transita desde los estrechos límites de la “cura individual” (terapia convencional) hacia la creación de una experiencia revolucionaria denominada “cura colectiva” (teoría y praxis emancipatoria).

## **Conclusión**

Para Rozitchner el delirio es una fuerza psicopolítica ambivalente. Se trata de un índice de la verdad histórica del campo social, toda vez que en los síntomas se procesa una materialidad resistente. En las luchas se juega tanto la eficacia de la acción como también el criterio de verdad de nuestros imaginarios, padecimientos, delirios y deseos. Por esto es necesario disputar los imaginarios, porque requerimos de las fantasías como materiales sensoriales disponibles para el cambio social. Ahora bien, el criterio de

eficacia de nuestras fantasías, placeres y deseos se dirime en la lucha de clases. En otros términos, el tránsito desde lo imaginario hacia lo real supone un pasaje hacia la acción colectiva capaz de articular las fuerzas dispersas y elaborar la impotencia del malestar.

El problema de la “cura”, por su parte, se revela en su realidad en la discusión sobre las formas de vida (“los modelos humanos”), en la medida en que la eficacia terapéutica de la política y la eficacia política de las terapias depende de su capacidad de motorizar prácticas de investigación, conocimiento y politización. Prácticas que permitan, por lo tanto, modificar nuestros modos de sentir, padecer, desear, pensar y actuar en común. Esta controversia en torno a las formas humanas acordes a los procesos de transformación personal y social es el tema del próximo capítulo, dedicado a la cuestión de la contracoherencia como hilo conductor de una psicopolítica radical.

## 4. CUARTA PARTE: UN SEGUNDO NACIMIENTO

### Capítulo 12. Los “modelos humanos” y la (contra) coherencia

Este capítulo se basa en la teoría rozitchneriana de los modelos humanos y la coherencia histórica, en virtud de comprender el hecho de que las formas de vida (la “forma humana”) oficia como índice de verdad de las posibilidades, contradicciones y obstáculos de una determinada historicidad. En este marco, retomo la tensión rozitchneriana entre los modelos humanos del cuerdo y el loco, el santo y el revolucionario, prolongando sus características en una discusión sobre las formas de coherencia histórica presentes en la cultura argentina de izquierdas en la postdictadura.

La filosofía de Rozitchner podría ser entendida como una “crítica a la racionalidad modernista y científica del sujeto político, capitalista y burgués” (1996: 10). Esta filosofía asume la destrucción de la forma social del sujeto capitalista como un objetivo estratégico crucial en el proceso de formación de otros modos de existencia.

Sobre el fondo de la derrota del “fantasma de la transformación social”, en medio de una “realidad de terror y muerte”, el argentino hace de la investigación política una práctica capaz de “descubrirnos las articulaciones fundamentales de lo real” (1996: 115). La crítica de la racionalidad dominante, abigarrada en la experiencia subjetiva, es realizada en virtud de conquistar una razón sensible. Tanto en filosofía como en política, el problema es elaborar las distancias subjetivas como prolongación “interior” de las divisiones y contradicciones de la racionalidad social. Porque “en el sistema capitalista no impera la forma humana”, dice Rozitchner, ya que, en cambio, nos gobierna “la forma mercancía: el trabajo asalariado, sin cualidad” (2013: 216).

Este dominio cuantitativo y abstracto de la forma social de la mercancía se instancia en las contradicciones de la propia organización psíquica de los sujetos, donde el cuerpo es des-sensibilizado y la cooperación del trabajo vivo es descualificada. La formación psíquica de los sujetos es correlativa a la organización social de los objetos, pasando por las instituciones del Edipo familiar o el estado de derecho burgués. Las contradicciones de las formas sociales objetivas resultan metabolizadas en los sujetos, en las distancias entre “las palabras y lo que ella enuncian” (1996: 117), entre los conceptos y las luchas concretas, entre lo vivido, lo imaginado y lo realizado. A

diferencia de la racionalidad convencional e ideológica, Rozitchner busca una filosofía que permita reanudar estas grietas experimentadas en el pensar, el sentir y el actuar.

Rozitchner encuentra el “fundamento de la actividad económica y política en la liberación de la forma humana”, en la medida en que esta *transformación psicopolítica* es “la reguladora del sentido de la lucha” (2013: 262). La significación del proceso emancipatorio no se dirime solo como disputa económica o institucional, puesto que necesita modificar percepciones, sensibilidades y afectos. Ahora bien, el autor aclara que la modificación subjetiva debe amplificarse en el enfrentamiento de los obstáculos reales e imaginarios, tanto del campo social como del subjetivo. Ya que “no decimos que haya que modificarse primero uno, para pasar luego a lo otro: decimos que en la modificación que perseguimos en el mundo debemos jugar nuestra propia transformación” (1996: 55). Si somos “obstáculo y remoción”, Rozitchner nos permite pensar que es preciso hacer de la “teoría y la actividad revolucionaria” el lugar activo de constitución y verificación de los sentidos de la experiencia de cambio social y existencial. Aquí la “modificación sensible” no puede quedar relegada para “tiempos de menos urgencias”, del mismo modo que no puede ser delegada a una exterioridad. “Sin modificación subjetiva” no hay “revolución objetiva”, sentencia el argentino (1996: 55).

Esta estrategia se encuentra con dos obstáculos, objetivos y subjetivos. Por un lado, debemos enfrentar la “contradicción del sistema burgués en todos los niveles de la producción social” (1996: 56), es decir en el orden económico, moral, político, cultural, etc. Y, por otro lado, es ineludible asumir la “permanencia de la contradicción”, es apremiante afrontar la “permanencia de la estructura burguesa en el individuo mismo que adhiere al proceso revolucionario” (1996: 56). Porque el capitalismo está en nosotros como obstáculo para comprender y realizar el proceso de transformación eficaz. Por eso, la elaboración de esas distancias, inherentes a las formas humanas escindidas entre cuerpo y razón, entre lo concreto y lo abstracto, no puede ser pensada como un “salto” o un mero pasaje de lo ideológico “falaz”, “opaco” o “ingenuo” hacia la certeza de la ciencia. Estas distancias subjetivas son correlativas a las escisiones de la racionalidad capitalista, en función de la cual las relaciones sociales modernas se escinden entre forma y materia, lo cuantitativo y lo cualitativo, el valor y el valor de uso de las mercancías. Este dualismo nos divide entre la “sensibilidad propia” y la “racionalidad externa”, abriendo un abismo entre lo subjetivo y lo objetivo (1996: 56).

Procesar esas fracturas y contradicciones requiere hacer un trabajo sobre uno mismo, elaborar un tránsito a partir del cual reconectar la imaginación y lo real, el pensamiento y la acción. En este marco, se presenta que *la enajenación es asimismo una autoenajenación*, como dice Rozitchner en función de señalar una disputa contra uno mismo como condición irreductible e irrenunciable de la praxis emancipatoria. Sin embargo, no se trata de un subjetivismo abstracto, según el cual retornamos al “infinito del intimismo burgués” (1996: 57) o los “modelos burgueses de rebeldía” (1996: 63).

Es preciso partir de la “experiencia sensible vivida” en virtud de la cual enlazar el conflicto individual con la comprensión del antagonismo social y político. Por eso el tránsito no puede ser exterior, dado que es una interrogación existencial de aquello que en nosotros mismos reproduce las matrices subjetivas de la racionalidad dominante. De esta manera, para el autor tanto en el “pensamiento oficial” como en la “izquierda triunfalista”, el tránsito necesita vivirse como una apertura cognitiva y sensible para recrear un “nuevo campo de visibilidad y contradicción en uno mismo” (1996: 166).

El individualismo burgués configura la forma social subjetiva dominante en el capitalismo, siendo coherente con la forma mercancía como relación objetiva imperante. El fetichismo de la mercancía es concomitante al narcisismo del sujeto capitalista. En este sentido, para Rozitchner “la destrucción del narcisismo y de su forma normal, el individualismo burgués” significa abrir un nuevo campos de significaciones y vivencias históricas. Supone vencer los límites del individualismo que, en sus mandatos de competencia o egoísmo, conducen a “la enfermedad, a la frustración y a la agresión contra sí mismo” (2013: 269). Por esta razón, el autor llama a dirigir la destrucción, la violencia y la agresión “contra los obstáculos reales que se oponen al desarrollo de la vida social” (2013: 246). Porque el sistema capitalista, al interiorizarse en nosotros mismos, nos hace elegir entre la autodestrucción humana o la destrucción del sistema.

La “cultura contradictoria del sistema capitalista” se aprovecha, para su reproducción, de ese “núcleo autónomo de agresión y de muerte” vuelto contra los oprimidos, instalando el obstáculo real en las instituciones históricas del poder dominante. Las formas humanas convencionales expresan los modelos de vida acordes a las relaciones sociales y las subjetividades compatibles con el sistema. Por esto, el verdadero debate de la forma humana encuentra su sentido político sobre el fondo de la comprensión y transformación de las estructuras sociales que la generan. Pero solo la remoción de la formas subjetivas puede, según Rozitchner, “volcar libidinalmente la fuerza de la vida a la transformación revolucionaria de la realidad” (2013: 257). En

consecuencia, es necesario incorporar en la subjetividad el sentido histórico del proceso de su propia formación para alcanzar una praxis verdadera: “El debate de la lucha histórica está presente en el núcleo de toda conducta como fundamento” (2013: 262).

De acuerdo a Rozitchner, la forma social subjetiva o el modelo humano es aquel donde el sistema histórico de producción de mercancías y sujetos se patentiza en sus contradicciones; se hace carne como organización psíquica agrietada y conflictiva. En el capitalismo, tales formas escindidas y divididas nos ofrecen la “sumisión”, la “neurosis” o la “locura”, en tanto salidas individuales ante la frustración y la impotencia colectiva. El malestar queda por ende reducido al ámbito privado, separado de lo colectivo. Pero, al contrario, “la única posibilidad histórica de cura es el enfrentamiento también con los modelos culturales”, en la medida en que estos regulan las “formas de ser individual como las únicas formas de humanidad posibles” (2013: 352). En los procesos de transformación e investigación social se evidencian ciertas prácticas, subjetividades y luchas que, al asumir las contradicciones en el extremo del enfrentamiento, abrazan la necesidad de crear “nuevas formas de ser”, sin modelos verdaderos *a priori* (2013: 255)

Es a través de las formas humanas que el sistema busca perpetuar sus métodos de dominio y sometimiento, produciendo modos de ser adecuados que se imponen como “normatividad” y “cánones morales”. Estas formas de superyó colectivo regulan y determinan las formas del superyó individual, por medio de imperativos y mandatos que refuerzan la racionalidad oficial de las instituciones del poder capitalista. Tal es así que las normas morales superyoicas, propias del individualismo burgués, actúan como “reguladoras de adaptación al sistema” (2013: 256). Y así prolongan los modelos de conciencia y acción con los cuales se intenta detener la posibilidad del enfrentamiento real. “La norma justifica racionalmente, en su ser razón absoluta e imperativa, la adecuación sumisa ante la injusticia sobre la cual el sistema se apoya” (2013: 257).

“El terror del superyó”, según el autor, dirige nuestras fuerzas contra nosotros, inhibiendo el despliegue de nuestros pensamientos, afectos y actos (2013: 255). Tal es así que el superyó se presenta en la realidad capitalista como si fuese “natural”, siendo el producto de un proceso que Rozitchner llama “colectivo”, “remante” y “conflictivo”. Ante la absolutización de las estructuras sociales y las normas superyoicas, el argentino busca partir de nuestros afectos y pasiones, amplificadas en el enfrentamiento social.

La inadecuación sentida en los malestares, deseos insatisfechos y alucinaciones constituyen por ende un punto de partida para construir otros modos de pensar, sentir y actuar. Pero “pensar no es solo enunciar una idea: es roturar un cuerpo”, escribe

Rozitchner (1996: 116), ubicando la condición material de un pensamiento que quiere saldar la distancia entre el “sujeto y la contundencia sentida y temida de la intemperie de la realidad” (1996: 117). Para el argentino, “pensar ya es una praxis” (1996: 57), siempre y cuando el pensamiento pueda prolongarse al interior de experiencias colectivas, resignificando nuestras vivencias en procesos de interrogación e insumisión.

La praxis emancipatoria tiene su suelo primero en una experiencia propia, ya que el requerimiento de verificación afectiva del pensamiento y la política nos solicita “hacer el esfuerzo de sentir de otro modo” (1996: 63). Esto se asienta en una sensibilidad cuya razón abre unas posibilidades diferentes al “orden material de la derecha” (1996: 64). Lo cual lleva a destituir la “racionalidad ascética, pura, incorpórea, inmaculada” que, en su abstracción, también atraviesa a las izquierdas tradicionales.

En este marco se ubica la discusión sobre la “función del modelo humano revolucionario en el proceso histórico”, donde el cuerpo del revolucionario es el primer suelo material que enuncia la posibilidad de un tránsito efectivo. Si las categorías burguesas llevan al escamoteo de lo personal, las categorías emancipatorias deben partir de la experiencia de asumir las contradicciones como una materia prima en virtud de la cual despertar otro vivir sensible, actuante y pensante. De tal modo, los “modelos humanos” se enfocan en el problema de las subjetividades y praxis que anuncian posibilidades y límites para la construcción de otros modos del pensar, el sentir y actuar.

Asumiendo el problema de construir una *nueva racionalidad sensible*, Rozitchner busca entonces “devolverle un papel principal a los aspectos subalternos de los fenómenos sociales” (1996: 11). Se refiere a las fantasías, anhelos, miedos y esperanzas como fibras de las prácticas políticas, sin las cuales las fuerzas de contrapoder pueden quedar reducidas a la impotencia, la integración o la dispersión.

Rozitchner discute en este sentido con el marxismo estructuralista (determinación sin agencia) y con el humanista (agencia sin determinación), explorando un concepto de *modelos humanos y contra-coherencia* para las izquierdas. Allí donde la “racionalidad de la derecha” es separadora, abstracta y contradictoria, la “racionalidad de la izquierda” debe ser sintética y concreta. Esto implica una rearticulación entre la dimensión personal y la impersonal, entre lo agencial y lo estructural, en pos de contribuir a complejizar el imaginario político clásico de la revolución, centrado en la toma del poder del Estado o en la expropiación de la propiedad privada, cuyo desenlace sería la conciliación de la sociedad y del sujeto. Al restituir los temas planteados por Guevara, Rozitchner asume que la construcción política de una “nueva humanidad” es una

mediación crucial del cambio social: “este acentuamiento de la forma humana, como reguladora del proceso, fue lo que el Che Guevara puso como centro en sus análisis de las relaciones de producción en oposición a sistemas socialistas” (2013: 235).

Para Rozitchner, la creación de “nuevos modelos humanos haría posible esta transformación”, deshaciendo las matrices capitalistas de los sujetos (2013: 236). El tránsito comienza por comprender los “modelos humanos de sometimiento” y construir una *contracoherencia* para la transformación de las relaciones sociales y los factores subjetivos. Dado que la “forma humana” es indicadora de una verdad histórica, la transición hacia otras prácticas, afectos, cogniciones y percepciones debe dirimirse en la lucha de clases, pues en cada subjetividad “se une lo racional y lo sensible” (1996: 58).

La cuestión de los *modelos humanos* se inserta en el corazón del tránsito, en tanto proceso de transformación y conocimiento orientado a la creación nuevas subjetividades y relaciones sociales. Si nosotros somos los “mediadores entre la teoría y la práctica” (1996: 58), como dice el autor, somos asimismo el sitio donde se constituye la *diferencia entre práctica y praxis*. La primera mantiene la adecuación básica con la cultura oficial, reproduciendo las categorías del pensar, el sentir y el actuar como conductas eficaces dentro del sistema capitalista. Mientras que la praxis, en el estricto sentido rozitchneriano, nace de quebrar la eficacia de las categorías burguesas inscriptas en la desintegración y la impotencia de nuestras propias fuerzas. Para ello, la praxis nace de “aprender a ver y enseñar a ver”, en la medida en que debemos romper los índices de realidad de las prácticas, percepciones y categorías burguesas, en tanto núcleos congruentes con el mantenimiento del orden social convencional (1996: 59).

“Con las categorías burguesas que ordenan nuestro modelo de ser personal no resulta posible pasar de la práctica burguesa a la praxis revolucionaria” (1996: 59). Este pasaje real es entendido como un *desafío erótico, cognitivo y político*, que nos enfrenta a los modelos humanos capitalistas y sus tipos de coherencia histórica. Para Rozitchner, la “tarea tanto política como cultural” es la siguiente: “ir deshaciendo las significaciones coaguladas por la burguesía” en cada uno de nosotros (1996: 60). Como las experiencias revolucionarias, para Rozitchner la modificación política de cada sujeto es un proceso abierto e inconcluso, que nos abre un “riesgo, un peligro, un fracaso posible que linda con la muerte” (1996: 1960). Esos riesgos nos hablan del enfrentamiento con los obstáculos para deshacer las formas mercantiles de las acciones, pasiones y razones.

En este marco, el autor investiga la ineficacia de un discurso teórico y político abstracto que elude el problema de cómo el sujeto abandonaría su constitución



burguesa, al reducir la subjetividad en términos de “soportes” o “meras funciones de sistema”, como reverso de una teoría puramente negativa de lo imaginario. El tema de la *coherencia intelectual y política* se ubica por tanto al interior de una discusión sobre los modelos humanos correspondientes al cambio social, incitando una reflexión en torno a la reconstrucción anímica, material y política de las categorías y fuerzas emancipatorias. Es en este sentido que el sujeto “debe hacerse el mediador entre la racionalidad teórica y la realidad sensible”, si no se quiere reducir la praxis transformadora a un “esquema formal” (objetivismo estrecho) o a la “buena voluntad de izquierda” (subjetivismo).

Cada sujeto debe asumir la racionalidad sensitiva como una tarea revolucionaria que es necesario construir y verificar a partir de nosotros mismos, de nuestras situaciones y relaciones concretas. Esto permite restituir al sujeto como “función activa y creadora” del cambio. Pero la racionalidad abstracta de las tradiciones emancipatorias clásicas, según Rozitchner nos hacen asumir las estrategias de cambio en un nivel parcial (económico-político), banalizando los aspectos personales en una suerte de “división del trabajo alienada” en el seno de la misma praxis transformadora (1996: 61).

La delegación de lo subjetivo al ámbito privado es proporcional al sacrificio de lo personal subordinando bajo lo estructural, en una noción de colectividad sin cuerpos. Este procedimiento nos mantiene en la contradicción, incapaz de gestar un nuevo enlace entre ideas y cuerpos, entre fuerzas y categorías, entre cambio personal y estructural.

Desde la participación de Rozitchner en las primeras revistas de la llamada “nueva izquierda” - *La Rosa Blindada*, *Contorno*, y *Pasado y Presente* - y las numerosas intervenciones públicas con las cuales buscó oxigenar los sentidos políticos en nuestro país, su pensamiento contribuye a gestar otra racionalidad emancipatoria. Pero Rozitchner no aboga por una filosofía “utopista” y, mucho menos, por una posición “heroica” o “sacrificial” en la política. La “consolación” en el plano intelectual cumple la misma función afectiva que el “victimismo” en el plano político, al cortar el circuito entre fuerzas y categorías que nos condena a la impotencia o la culpa como posiciones morales de la subjetividad. La resignación política tiene su reverso en la condescendencia moral del pensamiento. Al contrario, se trata de detectar las posibilidades y obstáculos que laten en nuestras propias formas de existencia, resaltando la “importancia de la subjetividad en el planteo de la racionalidad histórica” (1996: 11).

El autor rechaza el postulado según el cual somos “soportes” de determinaciones impersonales, en la medida en que acentúa la “propia experiencia histórico-subjetiva” (1996: 12). La materialidad de los cuerpos y sus enlaces concretos configuran el punto de

partida rozitchneriano. Pero esto no lleva a una afirmación unilateral del subjetivismo o la interioridad, ya que supone en cambio una reconexión entre dimensiones personales y estructurales, cuyas tensiones deben prolongarse en nuevas fuerzas y categorías. Si cada uno de nosotros es “núcleo de verdad histórica” es porque en lo que hacemos, pensamos y sentimos se constituye la significación de nuestra historicidad, verificándose en nuestros afectos la conflictividad de las estructuras sociales y las luchas colectivas.

La transformación de los modelos humanos y sus modos de coherencia es por ende pensada en los términos de una *ruptura sensible y cognitiva*. De hecho, Rozitchner hace de las experiencias individuales y colectivas, de nuestras vivencias significativas, una premisa material y primera en virtud de la cual investigar la historicidad estructural.

A partir de su comprensión de las formas humanas y los modelos de coherencia, Rozitchner discute las categorías “rígidas” transversales a las izquierdas y derechas, tales como “realismo” o “determinismo de la historia”. Pero “este optimismo obcecado de cierta izquierda”, confiada de las “leyes de la dialéctica”, “leyes del desarrollo económico”, “leyes de la lucha de clases”, “necesidad histórica de la Revolución”, elude la densidad subjetiva de las luchas, borrando lo opaco de la subjetividad. Se trata de una coherencia de racionalidad modernista y concienical basada en el interés y la ideología.

De esta manera, asistimos a una coherencia izquierdista de racionalidad que reproduce las “categorías del enemigo”, interiorizadas en formas de sentir, pensar y actuar. Pero la “zona oscura” del deseo niega la moral triunfalista de unas luchas que confirmarían un sentido necesario de la historia, interrogando las contingencias reveladas por aquellas revoluciones fracasadas o derrotadas. La racionalidad revolucionaria tradicional negaría los cuerpos, en la misma medida en que se abstrae de las ambigüedades y contradicciones de nuestras experiencias individuales y colectivas.

El “salto cualitativo del capitalismo al socialismo” tiene una condición subjetiva de efectividad: la construcción de un tránsito sensual y cognitivo, otro pensamiento y acción. Ahora bien, no se trata de un brinco imaginario en el vacío, sino de un pasaje real que, de no ser enfrentado, encubre un trabajo tan existencial como político e intelectual. La “ineficacia de la izquierda”, según el autor, se apoyaría en un consuelo imaginario, en una confianza o certidumbre racional que no logra asumir el “núcleo de irracionalidad vivida” como punto de partida para crear una “racionalidad valedera”. Hay un “abismo de incomprensión”, una distancia entre lo imaginario y lo real, que las “interpretaciones teóricas reducidas a la político-socio-económico” no bastan, dado que en su coherencia exterior no penetra en la “sensibilidad del proceso social” (1996: 47).

La cuestión de los modelos humanos nos conduce entonces a la coherencia histórica, toda vez que la coherencia subjetiva es también núcleo de verdad histórica, o en otras palabras, es índice de realidad donde lo histórico se elabora y se conoce. Al ubicar un *antagonismo constitutivo en los modelos humanos* que “se dividen en dos”, (2012c: 30), Rozitchner entiende que podemos ser coherentes con los “expropiados, perseguidos”, o hacer sistema con “los perseguidores”, con “los dueños de la tierra”. Así las cosas, denomina coherencia a una verificación afectiva de las formas y contenidos subjetivos y objetivos que están en juego cuando se actúa, se siente y se piensa. La coherencia no remite al hecho de sostener las mismas ideas, inscripciones ideológicas o actitudes a lo largo de toda una vida, más allá de los cambios en las coyunturas políticas o las modificaciones personales. No estamos ante un principio moral o frente a un postulado ontológico. Es un indicador sensible de posibilidades, contradicciones y obstáculos para la constitución de una racionalidad que anude lo subjetivo y lo objetivo.

Cuando la subjetividad sufre en la división entre lo que pensamos, decimos, sentimos y hacemos, la coherencia sirve para evaluar la consistencia afectiva del sujeto. Si la forma humana del individualismo nos hace coherentes con la reproducción de los modelos de vida adecuados al imperio de la forma abstracta de la mercancía, la construcción de una nueva razón sensible requiere partir de una “incoherencia con el sistema”, de una “inadecuación” o “clandestinidad”. En términos rozitchnerianos, “cada militante”, cada cuerpo en lucha debe “vivir la racionalidad revolucionaria asumiéndola como una actividad que él mismo contribuye a revelar” (1996: 61). Por el contrario, la racionalidad abstracta se basa en un tipo de coherencia intelectual y política sustentado en el “deber ser”, la “heroicidad individual”, el “sacrificio estéril” o el “apriorismo revolucionario”, que nos lleva a pensar sin “meter el cuerpo”. Se trata de una “racionalidad a medias”, incapaz de reanudar lo erótico, lo político y lo cognitivo.

“¿No será que pensamos la revolución con una racionalidad inadecuada?, ¿no será que vivimos la racionalidad aprendida del proceso revolucionario fuera del contexto humano en el que la racionalidad marxista desarrolla su pleno sentido?”, se pregunta Rozitchner (1996: 47). Ahora bien, no estamos ante una negación unilateral de la “racionalidad marxista”. Al contrario, la apuesta es revivir una racionalidad inscrita en los contextos, desafíos y factores subjetivos que cada coyuntura solicita. El interrogante es cómo modificarnos para hacer surgir, desde nosotros mismos, una racionalidad que rearticule fuerzas y categorías para hacer emerger ese “futuro revolucionario” deseado.

¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros vive como incompatible e inadecuado con el sistema capitalista, se traduzca en una nueva experiencia política? ¿Mediante que praxis crear lo contrario que el capitalismo, con todos sus dispositivos ideológicos de producción de categorías y subjetividades, produce en nosotros mismos?

Para superar la oscilación entre una “izquierda sin sujeto” y un “sujeto sin izquierda”, Rozitchner propugna por la creación de una “nueva racionalidad revolucionaria”, suscitada a partir de aquello vivido como anómalo o incompatible con la coherencia convencional del mundo capitalista. Esta inadecuación sentida con la coherencia capitalista y sus modelos humanos de vida, es entendida como un “breve margen” de resistencia. Es necesario afirmarse en ese breve margen de inadecuación, en esos síntomas como una ambigua apertura para ensayar formas de contracoherencia.

Esta última podría comprenderse como una *contrasubjetividad* en función de la cual enfrentar el modo de ser capitalista propio del individualismo burgués y sus categorías. Es en este sentido que el malestar vivido con las formas humanas burguesas puede ser asumido como una premisa política, como una inadecuación vivida en los cuerpos a partir de la cual Rozitchner concibe la gestación de otras categorías históricas.

El problema que enfrenta toda “cultura revolucionaria”, dice el autor, es la formación de sujetos dispuestos al trabajo político de las revoluciones (1996: 48). Pero la integración normal al mundo capitalista tiene como su reverso una desintegración de los individuos, sobre el fondo de la dispersión y atomización de nuestras fuerzas colectivas. Porque las “soluciones capitalistas” nos mantienen en la disolución y fragmentación; son “falsas salidas individuales y oficiales”, “preformadas” y “adecuadas” a la reproducción de las categorías burguesas, las cuales nos condenan a la “frustración”, a la desilusión y a “falta de salida” de las distancias de la vida mercantil.

En cambio, las incoherencias, los malestares, admiten el estatuto de perspectiva privilegiada en la construcción de conocimientos críticos y acciones políticas, haciendo de la *inadecuación* un punto de partida para destituir las formas humanas mercantiles. Esto implica una puesta en duda radical de uno mismo, dice el autor (1996: 50), dado que “el sujeto es también el lugar del debate histórico, y en él la verdad del sistema que lo atraviesa se verifica” (1996: 28). Aquí se entrecruza lo íntimo y lo colectivo, dado que en lo personal se constata la tensión entre las estructuras de dominación y las luchas sociales. En ese sentido, Rozitchner se pregunta: ¿cómo se verifica lo histórico en lo subjetivo? y ¿cómo constituye lo subjetivo la significación de los procesos objetivos?

La elaboración de las contradicciones y distancias de la cultura capitalista no puede ser pensada y combatida a partir de la racionalidad mercantil heredada. Por esto, Rozitchner entiende que es necesario “descubrir una racionalidad más profunda”, una nacida de la “experiencia sensible de nuestro propio cuerpo” (1996: 50). Las relaciones sociales capitalistas se objetivan en ciertas “categorías de pensar y de sentir”, que hacen sistema con las formas ideológicas justificadoras de la desintegración y la frustración.

La nueva racionalidad sensitiva no alude a un “puro esquema abstracto que ningún cuerpo anima”, sino a una rearticulación con la materialidad erótica de los otros. Rozitchner, al pensar el sujeto como “fuerza productiva” en la realidad histórica, comprende que todo sistema de relaciones sociales entra en crisis cuando un determinado “modo de producción de hombres” entra en crisis, en su dimensión sensible, racional y cognitiva. Y se pregunta entonces: “¿hemos desarrollado, nosotros, los que militamos en la izquierda, nuestra propia fuerza productiva?” (1996: 51).

“El descubrimiento de la racionalidad revolucionaria requiere descubrir la contradicción instaurada por la burguesía en el seno del hombre revolucionario” (1996: 51). El capitalismo se metaboliza en nuestras subjetividades, agrietando lo vivido, lo pensado y lo actuado. Esto conlleva una separación entre el cuerpo y la razón, entre las imágenes del cambio social y las experiencias concretas, entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. Rozitchner se sumerge en el nido de serpientes de los mismos agentes del cambio social, indicando la escisión entre lo íntimo, lo privado y lo público, entre lo sensible, lo cognitivo y lo racional, en tanto instancias fracturadas del ser social.

Pero existe algo inconfesable y clandestino en la subjetividad, que persiste en la desintegración capitalista, pues el proyecto de cambio social ignora el cambio subjetivo. En este punto, la ineficacia de la izquierda es pensada por Rozitchner como motivo de la reproducción de las categorías mercantiles en la propia subjetividad política, por lo que se separa la actividad política y pública de la necesaria transformación de la intimidad.

La “ideología burguesa” es correlativa a un sistema productor de mercancías y subjetividades que requieren de los individuos una “adhesión plena y limitada a los objetivos del sistema” (1996: 54). Esta ideología, según Rozitchner, se encarna en cada uno como “modo de ser”, separando al individuo de su propia formación y transformación como sujetos políticos. Este modo de coherencia capitalista se naturaliza como forma de vida convencional, incuestionada e inmediata: vivimos en la sin distancia al deshistorizar los tránsitos materiales por los cuales las categorías burguesas

se hacen categorías existenciales. Mientras que la cultura revolucionaria precisa hacer de cada sujeto un “activo reorganizador” de una contracoherencia social y existencial.

“La incorporación del sujeto a la dialéctica revolucionaria”, sostiene el argentino, “es un momento necesario en el descubrimiento de la verdad del proceso” (1996: 52). No hay una “coincidencia milagrosa” entre los imaginarios del cambio social y las fuerzas efectivas de organización de una experiencia real de transformación. Partiendo de una ruptura profunda con el “contenido sensible burgués”, es posible articular lo imaginario y lo real en nuevas formas (categorías) y contenidos (fuerzas) de contracoherencia. Pero este tránsito requiere un trabajo sensible que no es “delegable”, pues involucra movilizar las “significaciones vividas” acordes a la modificación de sí y del mundo. Este proceso implica una modificación de todo el “contenido subjetivo, de las estructuras racionales y afectivas de toda persona de izquierda” (1996: 55). Por esta razón, Rozitchner indica que el cambio social debe asumir una clandestinidad vivida, una incoherencia sentida en los afectos más allá de la complicidad y el renunciamiento con respecto a la reproducción del modo de ser capitalista. Se trata, en efecto, de movilizar aquellos “anhelos incumplidos” que son los índices de una contrasubjetividad.

La racionalidad revolucionaria parte entonces de una dimensión sensible, vivida en los propios malestares, deseos insatisfechos y fantasías. Por este motivo, para Rozitchner no hay tránsito cualitativo desde las categorías abstractas del capitalismo hacia la creación colectiva de unas nuevas categorías revolucionarias, si cada sujeto no se implica como *mediación libidinal y cognitiva* capaz de rearticular las fuerzas para sacarnos de la desintegración, la fragmentación identitaria o la impotencia masiva.

Ahora bien, Rozitchner aclara pertinentemente que el hecho de “participar en las diversas organizaciones de la izquierda no es garantía para afirmar que estamos en la verdad del camino” (1996: 52). Del mismo modo, el argentino no otorga garantías de radicalidad al estudio objetivo y científico de la realidad social. Porque la *mediación subjetiva, el tránsito, es una apuesta. Es un desafío material y concreto, sin garantías*. En consecuencia, Rozitchner manifiesta que “toda cultura revolucionaria supone el descubrimiento de la escisión, de la incoherencia y del conflicto individual a nivel del sistema productor de hombres de la burguesía (1996: 52). Y este descubrimiento nace entonces desde el punto de partida de nuestros malestares, insatisfacciones y fracasos.

Partiendo de los cuerpos sufrientes y sus deseos de cambio social insatisfecho, Rozitchner desentraña “las ilusiones del triunfo revolucionario en la Argentina”, al poner en cuestión tanto el “populismo peronista” como también el “optimismo

abstracto” de una izquierda “economicista” o “politicista”, confiada en las leyes históricas y la predestinación obrera a la transformación social. Tanto la “consolación democrática” del pensamiento derrotista como también el “fracaso ejemplar” de los proyectos radicales del siglo pasado, son objeto de una problematización que nace del cuerpo y el territorio. Con el mismo órgano con que construye una crítica sin concesiones a los ideales emancipatorios abstractos (*apriorismo* revolucionario), Rozitchner sigue sosteniendo un deseo de transformación radical. Porque “todo lo que se crítica a la izquierda es crítica hacia uno mismo” (2011b: 33). Y por este motivo se pregunta por las “condiciones subjetivas de los sujetos revolucionarios y políticos para hacer posible una transformación radical de las condiciones sociales” (1996: 12).

“La eficacia de una transformación radical en la sociedad” supone, según Rozitchner, una modificación de las “determinaciones más individuales y subjetivas” (1996: 13). Las causas del fracaso de los procesos revolucionarios también hay que buscarlas en el plano de la subjetividad, en ciertos mitos, aspiraciones y miedos que la experiencia política no logra satisfacer o modificar. Por esta razón, tanto la derrota como el fracaso verifican el campo alucinado de la política de una manera cruel: la derrota revela una transacción inconfesada, donde hacemos política reproduciendo las categorías del enemigo, recurriendo a una “fuerza que en su materialidad era alucinada” (2011b: 27). Si en el antagonismo nuestras fuerzas son desiguales y de signo cualitativo diferente en el terreno de la lucha de clases, Rozitchner desmonta la ilusión de la pura fuerza física sin política, y a su vez la consolación de la política convencional reducida a una actividad formalista o retórica, pero sin las fuerzas que la sostengan y dinamicen.

Por consiguiente, Rozitchner penetra en la ambivalencia de los modelos humanos y los tipos de coherencia histórica, concibiendo la afectividad como índice de la coherencia histórica del sistema social. En mi lectura, la *destitución* de la forma humana del individualismo burgués es un desafío subjetivo que necesita amplificarse en la *constitución* de nuevos sentidos colectivos y en la *institución* de nuevas relaciones sociales. Porque es la cultura como “proceso creador en cada subjetividad”, aquello que Rozitchner entiende como dimensión capaz de construir “otro modo de ser que nos compromete en todo lo que somos” (2011b: 28). Todos los aspectos vividos de nuestra relación con la realidad son cuestionados, en un proceso tan personal como colectivo que busca crear “otra difícil forma de ser”. En otros términos, no hay transformaciones políticas sin mutaciones existenciales de las formas humanas, pues todo *cambio*

*inmanente* en los modos de vida (transiciones culturales y sensibles) requiere *cambios permanentes* en las estructuras (transiciones económicas, jurídicas, políticas, etc.).

El hombre, en su producción subjetiva, es un momento esencial en la elaboración de un socialismo que no quede aferrado, impotente, a los límites economicistas y politicistas de los actores privilegiados que ejercen el poder sobre un colectivo histórico dependiente y humillado (1996: 13).

El concepto de “modelos humanos” o “forma humana” trabajado por Rozitchner extiende entonces el *sujeto absoluto-relativo*, hasta alcanzar el plano colectivo del pensamiento y la acción eficaces. Se ha señalado que esta comprensión de la subjetivación política surge de una relectura de Goldman (Sucksdorf, 2022) o Merleau-Ponty (Yagüe, 2021). El concepto apunta a la disputa por los modos de vivir y morir en determinada situación histórica. Preocupado por la disolución de la subjetividad en lo universal abstracto o en las identidades fragmentarias, Rozitchner intenta recuperar lo subjetivo, que es social, desde una reflexión en la cual conectar teoría crítica marxista, psicoanálisis y fenomenología en el marco de una racionalidad materialista y sensible.

Esta materialidad sensible es aquello que el “dogmatismo” y el “oportunismo” dejan de lado, incapaces de modificar “el sujeto mismo, a sí mismos” (1996: 66). Por esto, la hipótesis de Rozitchner es que la diferencia entre la izquierda y la derecha no responde solo a un conjunto de ideas o las perspectivas programáticas de organización económica de las relaciones sociales. En cambio, la diferencia se encarna en las categorías y prácticas reales respecto del “sistema productor de hombres” (1996: 66). El antagonismo se constata en los modelos humanos creados o formas de vida propuestas, porque la “estructura política revolucionaria” debe verificarse a nivel de los afectos.

El modelo humano no constituye una *representación* individual de las masas, sino que es una *expresión colectiva y múltiple*, que puede o no encarnarse en una persona. La figura colectiva del liderazgo de masas hace de las formas humanas una potencia de masas. Aquí el modelo humano se ofrece como una posibilidad de pasaje histórico, como índice afectivo de un tránsito. Es “racionalidad histórica hecha cuerpo”, cuya sensibilidad racional expresa una forma de vivir, pensar y actuar que puede concretizarse en ciertos “conductores y dirigentes de los movimientos revolucionarios” (1996: 57). El problema no es el liderazgo en sí, ya que la pregunta radica en la forma política y la disputa epistémica que determinado modelo humano abre en lo colectivo.



Sin embargo, no se trata de un modelo de humanidad abstracta y universal el cual operaría como un deber ser en exterioridad. No hablamos de grandes héroes o individuos excepcionales, que estarían mágica o evolutivamente seleccionados para conducir la emancipación. El modelo humano nunca es un estilo de vida personal, sino una posibilidad de existencia colectiva. En efecto, encarna formas de hacer o investigar mediante las cuales se anuncian *posibilidades históricas*, latentes y ambiguas, inscriptas en nuestro presente, puesto que se trata de posibilidades tan personales como colectivas.

Rozitchner busca superar la escisión entre la “mera racionalidad del intelectual” y la “sensibilidad del obrero”, haciendo de los modelos humanos la posibilidad de crear un nuevo ordenamiento del mundo y los sujetos (1996: 67). El sentido de una praxis colectiva, para Rozitchner, se actualiza en el modelo de humano que la promueve, encarna y sintetiza. Esto activa otras posibilidades para el pensar, el sentir y el hacer colectivos. En mi lectura, no hablamos de *posibilidades puras del pensamiento abstracto*, sino de *posibilidades concretas* creadas en el seno de las relaciones sociales y al interior de ciertas luchas históricas. Son posibilidades reales elaboradas en las luchas o territorios, que es preciso actualizar y efectivizar. La palabra “modelo” no remite a un ideal arquetípico o superyoico en virtud del cual juzgar las experiencias, sino a *racionalidades posibles* en determinadas sensibilidades y acciones significativas.

El problema, por lo tanto, no estriba en las *condiciones formales de posibilidad* para la construcción de determinadas formas de vida emancipatorias, puesto que, al contrario, el problema radica en sus *condiciones de efectividad política* en el terreno de la lucha de clases. Por eso, su eficacia se dirime en la capacidad de movilizar ciertos afectos, en las pasiones, acciones y razones que son activadas por determinadas formas de pensamiento, vida y política. Porque más allá que un modelo humano se manifieste, en lo inmediato, en un ser singular (absoluto), en la mediación hallamos que condensa pasiones, ideas y trabajos históricos (relativo). El drama político que ciertos sujetos históricos asumen patentiza los riesgos y los límites de una época, en tanto que expresan “un modelo humano en el cual mostrar privilegiadamente lo que sin embargo está como posibilidad en cada uno de nosotros” (2013: 116). Los modelos humanos constatan las posibilidades y las contradicciones, los límites y las potencias de la praxis colectiva.

El modelo humano anuda modos de pensar, sentir y actuar, al anunciar ciertas posibilidades y obstáculos. Rozitchner indica que “si hay síntesis colectivas racionales éstas surgen como convergencia de síntesis parciales individuales que nacen de una acción común” (1996: 61). Y por otro lado, que esas acciones “siempre hay alguien que

las impulsa, algunos que la mueven, que las encarnan con mayor decisión” (1996: 62). De modo que esta síntesis aparece, en tanto posible, al menos en ciertas prácticas para verificar una condición de posibilidad real, una racionalidad eficaz. Por tanto, el modelo anuda la disgregación y la dispersión de las fuerzas, convirtiendo aquello que no era más que un anuncio vago en potencia de vida: hace de lo virtual, una fuerza activa.

Rozitchner busca evitar tanto una concepción individualista y voluntarista, identificable con una versión heroica de la historia centrada en el “culto de los héroes” que serían portadores de una personalidad excepcional y una voluntad inquebrantable para modificar el curso de los acontecimientos; como también se sustrae de una categorización mecanicista y determinista que elimina y abstrae la subjetividad del proceso histórico. Tanto la “figura del héroe” como lo “extraterritorial” son descartadas. Si el modelo humano capitalista se basa en un tipo de coherencia racional contradictoria, el autor reanuda la vivencia sensible y racional del cuerpo, pues “el que pensó y sintió también necesariamente obró”, abriendo el camino de un tránsito posible desde las prácticas convencionales hacia las praxis revolucionarias (1996: 69). Para el autor, la reflexión sobre los modelos humanos debe abarcar, en una síntesis parcial y vivida, aquello que se enuncia como posible en un determinado proceso histórico real.

Rozitchner historiza la cuestión de los modelos humanos y los tipos de coherencia, en virtud de politizar el problema de la racionalidad revolucionaria. Así, los “modelos humanos” de Perón y Fidel Castro, representados por el “ cuerdo” y el “loco”, se evaluados de acuerdo a sus modos vividos de coherencia o sus “formas humanas”. La “locura” de Castro es reivindicada en su capacidad de activar ciertas fuerzas de resistencia, llevando al extremo las contradicciones sociales vividas en el propio cuerpo.

El potencial político de la “locura” en Castro se revela en su contracoherencia, donde la “cordura” de Perón es coherente con el sistema productor de sufrimientos. La diferencia radical entre el “modelo humano revolucionario” y el “modelo humano burgués”, según el argentino, se revelaría en aquello que se solicita de las personas, es decir en las imágenes, pasiones, razones y acciones que las movilizan en el proceso real. Mientras que los primeros buscan una contrasubjetividad partiendo de las incoherencias vividas a nivel de los afectos, los segundos hacen sistema con la coherencia sistémica.

Es por esto que Rozitchner piensa el modelo humano peronista como una forma de “contención burguesa”, que en su adecuación al capitalismo les proporciona a las masas “el sentimiento de su propio poder” y asimismo “los sujetaba a las formas de dominio y dependencia de los interiores globales a su clase” (1996: 67). La identificación sumisa

al Líder reproduce la identificación primera con la forma del narcisismo burgués, donde el tener se ofrece como modelo coherente a las relaciones del ser. De este modo, si las formas humanas constituyen la expresión de instituciones y categorías de una clase determinada, para Rozitchner el modelo humano de Perón es una “trampa que la burguesía” instaló en la subjetividad de cada trabajador. Se trata de un modelo cuyos valores son contrarios al proceso transformador, dado que encarnan la “materialidad abstracta del materialismo individualista burgués” (1996: 68). Es el antagonismo de clase, “la diferencia de clase” dice Rozitchner, aquello que este modelo invoca y borra.

Es la “imagen de las masas” aquello que cuestiona el autor, pues entiende que este modelo identificatorio nos mantiene en la contradicciones personales y colectivas, al reducirnos en la impotencia de la mera materia y los puros intereses de la conciencia. He aquí “la masa, halagable y sensiblera; la masa, que persigue solo lo útil” (1996: 71). Esta “reducción empirista” de la clase trabajadora, según Rozitchner no es sino una proyección de las propias miserias personales; una compensación imaginaria de la “propia pobreza y falta de confianza” a nivel sensible de los imaginarios y principios racionales que se sostiene en el plano intelectual. Este desacople debe ser cuestionado, entendiendo a su vez la ambivalencia de la “fuerza de la multitud”, en la medida en que la misma puede ser una “fuerza revolucionaria o una fuerza burguesa” (1996: 71).

Al calor de la Revolución Cubana, para Rozitchner, Castro patentiza un modelo humano que expresa una posibilidad de contracoherencia, un tránsito asumido con “riesgo”, “coraje” o incluso “osadía en el pensamiento” (1996: 71). Por el contrario, Perón sería portador de algo que la izquierda no tiene, pero que es preciso “sacárselo de la cabeza”. Es un modelo de eficacia que nos mantiene en la sumisión a las categorías burguesas, puesto que encarnaría la “fuerza de la derecha”, la “no creación de un pasaje revolucionario” (1996: 74). Este modelo ofrece unos obstáculos que no podrían hacerse propios, a condición de “no abandonar el sentido de nuestros objetivos que contienen la destrucción de este modelo burgués como necesidad” (1996: 75). Por esta razón, la creación de una nueva forma humana de tipo revolucionario es pensada por Rozitchner como un esfuerzo de creación colectiva, si se quiere vencer el obstáculo y la frustración.

Según Rozitchner, el modelo humano revolucionario procura hacer acceder a la realidad una posibilidad real, ya esbozada a partir de asumir las propias contradicciones en el enfrentamiento. Pero las izquierdas argentinas, desde la perspectiva rozitchneriana, no habrían logrado formar ni ayudar a construir unas formas de existencia que encarnen aquello que, por el momento, se presentaría como un esquema abstracto de posibilidad

teórica. Es necesaria una “fuerza de encarnación” o de “concreción” en función de la cual materializar los postulados teóricos en una determinada forma de sentir, pensar y actuar. Porque no se trata de una mera desconfianza o impotencia personal, sino de una “desconfianza” en las mismas fuerzas de masas, incapaces entonces de hacernos cuerpo en cierto “acto político”, en “teoría nacional”, en “literatura revolucionaria” (1996: 72).

La incapacidad para construir formas de pensamiento, sensibilidad y acción de tipo revolucionario, nos paraliza para Rozitchner en la reproducción de las “categorías mentales y morales” del capitalismo. Por este motivo, la frustración y la resignación para transformar las relaciones sociales y sus modos subjetivos de existencia, relega todo cambio al plano imaginario de hacer de nuestra vida una “obra de arte” (1996: 73). De este modo, tanto la imagen de la revolución como el imaginario individualista del cambio se escinden de los procesos reales de construcción de otras fuerzas y categorías. En consecuencia, “ni la clase trabajadora ni la izquierda”, escribe el argentino, pudieron darse un modelo nacional revolucionario, dispuesto a antagonizar con el modelo burgués de eficacia, éxito y subordinación, interiorizado en las fuerzas emancipatorias.

Estos temas son profundizados en el libro sobre Freud, donde la tensión se ubica entre los “modelos humanos” de Cristo y Guevara, como dos formas de vivir y morir antagónicas. Se trata de “modelos de superyó oficiales” y “modelos de superyó revolucionarios”. Si la herencia cristiana del capitalismo instala una distancia entre placer y dolor, por la cual eludimos el sufrimiento del deseo insatisfecho en la realidad, la política revolucionaria sería aquella capaz de asumir el propio malestar, la propia incoherencia, como fuente para la investigación concreta y la transformación colectiva. En el caso del santo, el cuerpo es sacrificado como moneda viviente para el espíritu. Y en el caso del revolucionario, por un lado, su conducta constituye un índice de las contradicciones del sistema, asumidas hasta el extremo límite del enfrentamiento político; y, por otro lado, evidencia que la cultura capitalista procura eliminar las posibilidades de tal enfrentamiento, asentándose en nosotros como forma humana contradictoria y coherente con la reproducción de los obstáculos reales del sistema.

Esta forma de praxis, es decir el modo revolucionario de pensar, sentir y actuar, busca despertar una contracohérence de comprensión y combate. Y de este manera abrir para los otros el sentido del conflicto y el drama colectivo. Para Rozitchner es Guevara quien “quiso suscitar con su ejemplo individual el enfrentamiento colectivo: quiso prolongar la libido de los dominados y humillados” (2013: 353). Se trata de una forma humana elaborada desde el punto de vista de las luchas. Y por tanto, puede

hacernos comprender y sentir que el poder que nos oprime hacia adentro es nuestra fuerza, es una potencia a ser reapropiada y redirigida contra los obstáculos objetivos y exteriores. Guevara muestra entonces “la forma límite de todo enfrentamiento actual”, evidenciando la densidad histórica de los obstáculos a vencer en la realidad social.

“Todo nuevo modelo cultural que se inscribe rompiendo la determinación del sistema lleva implícita, en su existencia, la crítica y la puesta a prueba de todos los modelos anteriores” (2013: 351). Y, por ende, verifica la verdad o falsedad de la coherencia histórica. Por esta razón, para Rozitchner hay “modelos de dos tipos”: por una parte, los “congruentes con el sistema”, que conservan las formas adecuadas a la coherencia oficial mercantil; y por la otra, aquellos inadecuados con la reproducción de los modos de sentir, pensar y actuar dominantes, que abren una nueva contracoherencia.

Observamos entonces que los modelos humanos y las formas de coherencia están presentes en lo largo de la obra rozitchneriana. Incluso en su temprana estadía en Francia en los primeros años del peronismo en Argentina, en su tesis doctoral *Persona y comunidad*, Rozitchner afirma que pensar es una práctica que compete a la coherencia como la “totalidad de la persona”, donde “toda obra filosófica es un desafío a la coherencia propia y ajena” (2012a: 46). Habla de un desafío a la coherencia del otro, pero no a sus ideas, sino a la coherencia sensible del sujeto. Al cuestionar el pensar o el actuar de los otros, podemos asumir nuestras contradicciones y puntos ciegos. Porque la apuesta por comprender y combatir la coherencia de los otros, según el autor, tiene como objetivo un “desafío a la coherencia de uno mismo consigo mismo” (1996: 163).

A este respecto, Rozitchner entiende que el pensamiento pone en juego algo más que el lenguaje y la razón: verifica los saberes sentidos en el afecto. Esta coherencia sentida, emotiva y corporal, por lo tanto, se revela en aquello que pensamos, escribimos o decimos. Por ejemplo, la coherencia intelectual tiene su índice afectivo en “ese único espacio personal e irreplicable que cada uno es en su existencia” (2011b: 31). El método rozitchneriano sugiere que la lectura debe acompañarse de las experiencias biográficas narradas de la vida de quien escribe, como motivo para penetrar en su coherencia. Así, leer filosofía supone asimismo una investigación sobre la biografía (no en un mero sentido escolar o testimonial) de aquel que es leído, en función de que lo pensado haga sentido desde las resonancias de la propia experiencia; y a partir de esa mediación, entender los sentidos vividos que soportan la coherencia del otro. Pero la comprensión de la coherencia del otro tiene como objetivo poner en juego nuestra coherencia.

Este es un desafío que debe actualizar la propias vivencias significativas para verificar la materialidad de un “saber afectivo” (no un postulado teórico), para corroborar si arriesgamos algo propio a la altura de aquello que el otro puso en su acto pensante y actuante. La coherencia intelectual no se juega tan solo en la consistencia lógico-argumental o en la adecuación conceptual sobre el mundo. Tal así que, por ejemplo, tanto Masotta como Althusser son analizados por Rozitchner en virtud de la negación del propio cuerpo y la materialidad histórica en la abstracción teórica<sup>25</sup>.

La coherencia es entonces la tensión entre lo que pensamos, sentimos y hacemos: el cuerpo es el lugar de la coherencia, porque implica una “ecuación sentida” a partir de la cual nos situamos del lado de los “perseguidos” o en el frente de los “perseguidores” (2012c: 29). En consecuencia, en filosofía y en política la coherencia no se reduce a la mera acumulación de datos o experiencias, o a la fidelidad con respecto a principios teóricos o certezas ideológicas, cuyo corrimiento equivaldría a una condena de “traición”. La coherencia, por el contrario, encuentra en el cuerpo y el territorio, en nuestros *tránsitos*, sus índices vivos de significación y acción históricas.

En *Filosofía y terror*, escrito durante los ochenta, Rozitchner desanda la coherencia histórica sobre el fondo de la derrota de las revoluciones y la instalación del terror. La filosofía, como la experiencia cognitiva de aquellos sobrevivientes que desean prolongar las palabras y las acciones de aquellos que la perdieron por haberla dicho o por desafiar a los poderes en el enfrentamiento, no debe reducirse al espacio contemplativo de la teoría. De igual modo que no hay política sin guerra o guerra sin política, podríamos decir que la filosofía resulta inseparable de una batalla que es en sí misma política, puesto que su propia eficacia radica en despertar nuevas pasiones, acciones y razones a partir de una interrogación radical de nosotros mismos. Porque “tanto hacia adentro como hacia afuera sólo hay un obstáculo primordial: la presencia del terror y la muerte, si osáramos ir más allá” (1996: 115). Por eso, “el reconocimiento de los límites internos de las propias contradicciones” (2011b: 30), puede remover aquellos obstáculos reales que enfrentábamos en el plano personal y en el político.

Actuar y pensar es declarar una guerra: abrir una confrontación en la dimensión del habla, la escucha, la escritura o la acción, contra un poder que “está presente, aunque no dicho callado e implícito, impronunciado porque temido en el discurso filosófico” (1996: 117). Es así entonces como la actividad filosófica se convierte en

---

<sup>25</sup> A este respecto, ver “La tragedia del althusserianismo teórico” y “Oscar Masotta o el origen de un mito sin historia”, incluidos en la compilación rozitchneriana titulada *Retratos filosóficos* (2015).

praxis política cuando abandona la contemplación. La consistencia afectiva del pensamiento responde a una exigencia sensible, por la cual es menester hacer funcionar ciertas ideas y categorías al interior de ciertas luchas y fuerzas. No recluirse en la reconstrucción enciclopédica de los sistemas del pensamiento, es para Rozitchner un compromiso con las resonancias del propio cuerpo, y en lo fundamental, con las exigencias de todo cambio social y personal. Porque para “pensar y expresar los métodos de la dominación social” (1996: 1887), el pensador argentino manifiesta que es necesario elaborar las distancias y obstáculos que inhiben nuestros deseos insatisfechos.

Rozitchner manifiesta que solemos entender la “coherencia del mundo exterior sin preguntarnos casi nunca por la propia” (2011b: 35). El escamoteo de lo más personal en la práctica intelectual o política, conduce al borramiento de las contradicciones como territorio de constitución y verificación de los sentidos históricos. Si importa cuestionar nuestra propia coherencia con las formas humanas capitalistas es porque desde nuestra incompatibilidad con sus sentidos, vividos como angustia o malestar, es loable constituir una racionalidad sensible dispuesta en nuevas formas de la contracoherencia.

Al desplazarse de la compensación imaginaria que simula una fuerza que no es propia, Rozitchner desnuda la ilusión que elude la división entre gobernantes y gobernados, impostando en los oprimidos una fuerza que reproduce las categorías coherentes con el sistema. Por esta razón, el pensamiento rozitchneriano no conduce a un análisis “objetivo” de las formas coherentes con la dominación, sino que busca los modos de contracoherencia al interior de los modos de desobediencia y cooperación. La filosofía rozitchneriana se propone entonces eludir la pretendida exterioridad del crítico respecto de sí y de las prácticas, puesto la escisión entre sujeto y objeto del conocimiento puede confundir esta filosofía sensible con la condena moral incontaminada. En cambio, la politización y la investigación no pueden convertirse en una coherencia *a priori*, ya que no se deben afirmar en una identidad preconcebida y cerrada. Al no ser enunciada desde la exterioridad purista de “los más nobles ideales”, no se resume a agregar conciencia a la impotencia, por el simple hecho de que no victimiza y pasiviza a los sujetos al despojarlos de su propia capacidad de agencia. Así pues, Rozitchner se preocupa por captar las estrategias involucradas en los procesos de comprensión (plano de las categorías) y combate (plano de las fuerzas). Al no explicar la coherencia a partir de un foco de dominación (el poder, las instituciones, el capital, etc.), realiza una fenomenología de las experiencias de investigación y resistencia. Ahora bien, que la producción de conocimiento crítico y acción política adopten unas

premisas vivenciales, no significa que nos resignemos al intimismo. Porque la contradicción solo puede tornarse eficaz al rearticular lo individual y lo colectivo.

Estos temas son retomados en un texto rozitchneriano escrito durante la llamada transición democrática. En *El espejo tan temido*, busca subvertir los consensos en la cultura argentina de izquierdas, argumentado que “la democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo. Es la nuestra, pues, una democracia aterrorizada” (2011b: 25). Se trataría de un tiempo de tregua que “surgió de la derrota de una guerra”, motivo por el que “su ley originaria, la del terror y las armas, sigue vigente como ley interiorizada en cada ciudadano” (2011b: 25). *Democracia derrotada, aterrorizada y castrada* es la caracterización rozitchneriana de un sistema que surge de la encrucijada entre los fracasos de los proyectos emancipadores de los sesenta y setenta, y la violencia contraofensiva con la cual fueron arrasados. Ahora bien, comprender esa derrota es una responsabilidad que, según el autor, todas las izquierdas argentinas deben asumir, asumiendo las contradicciones e incoherencias de sus razones, pasiones y acciones.

La coherencia abstracta en las izquierdas tradicionales conduce, según escribe el autor, a que “cuando cuestionamos la realidad que nos niega la razón o la acción, no nos preguntamos por qué carajo caímos en el error. No somos nosotros los que hicimos o pensamos las cosas mal: es la realidad empeñada en ser como es la que no respondió” (2011b: 30). Al no verificar en los afectos cómo la propia coherencia hace sistema con la racionalidad mercantil, no corroboramos la derrota desde nuestra subjetividad. Siempre es “como si” nuestras ideas fueran correctas y la realidad, una y otra vez, nos negara secretamente la razón para que sucumbamos ante la inercia del mundo. Pero al contrario de esta coherencia abstracta, para Rozitchner el fracaso es índice afectivo de posibilidad para elaborar los aciertos y errores desde un renovado punto de partida. Por no constatar la derrota a partir de nosotros, entonces borramos “la propia sensibilidad, el propio afecto, la propia percepción como un índice despreciable” (2011b: 33).

Esta forma de coherencia abstracta elude la dimensión erótica, sensible y cognitiva de la política, denunciando una “inadecuación entre las ideas que teníamos y la estructura material e ideológica del mundo exterior. Como si nuestra propia subjetividad no fuera un recorte cómplice con ella” (2011b: 33). Pero si falla una y otra vez el tránsito emancipador por el que luchamos en el plano programático y consciente, es porque *el obstáculo también somos nosotros mismos*. Es por estos motivos que Rozitchner se hace las siguientes preguntas al interior de la cultura de izquierdas:



¿Cómo se lee la coherencia que vivimos con el mundo exterior? ¿Esa coherencia generalizada, que nos compromete en todo, constituye la substancia de la coherencia política? ¿Tendrá algo que ver hacer política con hacer el amor? ¿O con lo que hacemos con nuestros hijos, con la amistad, con el trabajo, con el poder que ambicionamos, con la figuración, y con el modo como seguimos retomando siempre, o negando, nuestra historia anterior? (2011b: 34)

Cuando actuamos, lo hacemos con aquello que desconocemos de nosotros mismos. Nuestras acciones, pensamientos y afectos están formados en sus fibras íntimas por los otros. La coherencia, en su carácter material y sensible, no refiere a algo formal o abstracto, sino a la propia corporeidad trabajada por las cualidades y las luchas de los cuerpos. Esto nos enfrenta a un obstáculo subjetivo concreto: “la persistencia de un foco de derecha no extirpado aún, irreductible al análisis y al proceso de liberación: un núcleo contra-revolucionario en el seno del revolucionario mismo” (1981: 11). Estamos hechos de aquello mismo que enfrentamos, por lo que pensamos, sentimos y obramos con las categorías del enemigo, más allá de las voluntades y coherencias ideológicas.

Rozitchner argumenta que la pretensión voluntarista de adecuación inmediata entre los imaginarios del cambio social y las experiencias concretas, de la misma manera que las ideologías conciencialistas basadas en el interés, postulan una coherencia *a priori*, abstracta y exterior a las condiciones materiales de existencia. Pero se trata de un modelo de coherencia escindido y sostenido solo en el plano simbólico o imaginario, en donde se excluya lo sensible de nuestras miserias, deseos y miedos, como mediación material de las prácticas políticas o epistemológicas. Sin embargo, la coherencia subjetiva alude a relaciones materiales anudadas en el cuerpo, pues “no solo las ideas son relaciones”, sino que “los afectos lo son”, en la medida en que constituyen el “elemento sensitivo en el que se manifiesta la verdad y la coherencia” (2012c: 68).

Para Rozitchner la coherencia se deja entender como el “modo de ser que nos compromete en todo lo que somos” (1996: 157). Y es por ello que afirma que no “se piensa en el vacío ingravido del campo teórico o desde el lugar neutral y aséptico de la formulación académica” (1996: 161), dado que la coherencia no se devela en el pensar frío o en determinada acción política aislada, sino en las pasiones, razones y acciones. Es en este punto donde verificamos la *verdad o falsedad de la coherencia*: si nos hemos hecho cómplices para salvarnos de la angustia de muerte, o hemos tenido el coraje de enfrentar los obstáculos. Rozitchner habla de modelos verdaderos o falsos de coherencia, los cuales encuentran su criterio de verdad en la complicidad con la razón

dominante (para evitar la angustia y la posible muerte al decir o actuar más allá de lo convencional); o en la asunción de ciertos riesgos para pensar sin ser pensados. Por esto mismo, el tránsito involucra una apuesta concreta y sin garantías: crear una contra-coherencia nueva que ponga en crisis todos los aspectos vividos de nuestra acuerdo normal con la racionalidad capitalista y las categorías del enemigo en las izquierdas.

En mi lectura de Rozitchner, la coherencia clásica de las izquierdas en nuestro país se caracterizaría por permanecer, más allá de los fracasos y derrotadas, siempre igual a sí misma. He aquí un modelo que se evidencia por persistir en los mismos registros imaginarios y simbólicos heredados, ya que constituyen certidumbres teóricas y guías prácticas que tutelan la acción. Esto acentúa la escisión entre los imaginarios del cambio social y las prácticas concretas de lucha y sensibilidad, condenándonos a la impotencia, la frustración o la decepción. Se trata de esquemas cognitivos que ofrecen respuestas rápidas ante la urgencia de las coyunturas, pero que fosilizan recursos de lucha o comprensiones teóricas buscando capturar para siempre la vitalidad que alguna vez tuvieron. Fetichizando respuestas que otros otorgaron, más allá de la eficacia específica que tenían de acuerdo a las preguntas, determinaciones y afectividades históricas que las animaban. Una coherencia apegada al pasado, carente de rasgos de impotencia y con estelas teológico-políticas. Modelo de coherencia que parece sobrevivir a los avatares del cambio histórico, al proveer el aspecto de una verdad incontaminada, una ideología incorruptible que se ubica más allá de las contingencias.

Rozitchner desarma entonces el modo de coherencia izquierdista, donde “cada crítico se excluye de la izquierda que critica al denunciarla: forma ese extraño conjunto que tiene en él su único miembro” (2011b: 38). Al contrario, el autor opone ante la coherencia abstracta de las izquierdas clásicas, sostenida en el plano de las representaciones ideológicas, comprensiones teóricas o experiencias acumuladas, una búsqueda de otra racionalidad sensible sustentada en la puesta en entredicho de lo más personal en las prácticas intelectuales y política. Una racionalidad con pretensiones emancipatorias que resulta en un tipo de contracoherencia afectiva y cognitiva, y cuyo soporte no es otro que el plano sintiente del propio cuerpo extendido y potenciado cuando se prolonga en la praxis con los otros. Esto involucra, finalmente, unas teorías y unas políticas implicada en las “zonas postergadas e impotentes de la propia vida” (2003: 23), porque debemos no sólo luchar contra los enemigos que nos enfrentan, ya que el problema reside en deshacer sus matrices subjetivas en cada uno de nosotros.

## Conclusión

La teoría rozitchneriana de los modelos humanos y la coherencia histórica permite comprender que nuestras formas de vivir y morir constituyen índices de las posibilidades, contradicciones y obstáculos de la experiencia social. Los modelos humanos del cuerdo, el loco, el santo y el revolucionario son utilizados por el autor para analizar el conflicto entre modos de pensar, sentir y actuar en los procesos históricos.

Las formas humanas convencionales expresan los modelos de vida acordes a las relaciones sociales y las subjetividades del sistema. Por eso, la eficacia de una forma humana nueva encuentra su sentido político sobre el fondo de la comprensión y transformación de las estructuras sociales que la generan. Si la coherencia alude a la adecuación entre las categorías subjetivas y las fuerzas del sistema, la contracoherencia nace de una inadecuación vivida con los modos de existencia del capital. La racionalidad sensible, es decir la transición hacia otras prácticas, afectos y percepciones debe partir de la inadecuación de los malestares, síntomas y delirios. Y asimismo prolongarse en una lucha de clases por las subjetividades que modifique la intimidad y lo común. La transformación de los modelos humanos y sus modos de contracoherencia supone, en consecuencia, concretar una ruptura sensible y cognitiva, erótica y política.

Esta ruptura es una *mediación subjetiva* ineludible para la praxis política, que sin embargo requiere comenzar en lo inmediato de los saberes del cuerpo. En el próximo capítulo, dedicado a la lectura rozitchneriana de la pedagogía política de Simón Rodríguez, el saber del cuerpo se presenta como la principal brújula en los procesos de investigación y transformación que asumen el sufrimiento de los otros y el propio como materias primas de la politización de nuestros deseos, disfrutes y acciones sociales.

### Capítulo 13. Simón Rodríguez y el saber de los cuerpos

Durante su exilio en Caracas, Rozitchner publica *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar* en 1985. Rodríguez es pensado como un “productor de ideas nuevas”, como “filósofo” y “maestro revolucionario” cuya estrategia consiste en hacer de la pedagogía una práctica política capaz de sumergirse en el saber de los cuerpos enfrentados al poder. La pedagogía, por ende, se presenta como una acción irreductible a la educación institucionalizada y a los marcos disciplinares. En ese sentido, dedico este apartado a la lectura rozitchneriana de Rodríguez, resaltando el saber de los cuerpos sufrientes como premisa material del conocimiento y la política.

Cuando la derrota revolucionaria asediaba como una pesadilla a las fuerzas emancipatorias, la hipótesis rozitchneriana reclama “enseñar y aprender desde el fracaso” (2012c: 47). Esto reclama un “segundo nacimiento”, entendido como una ruptura y reinención del sujeto, capaz de enfrentar los obstáculos en el tránsito transformador. Pero este “segundo nacimiento” debe asumir los riesgos de “la amenaza de muerte y la locura (2012c: 106). Por eso, el “loco” Rodríguez es aquel que, en tiempos de tregua, nos permite continuar la batalla por otros medios: “las ideas son armas” de signo cualitativamente divergente a las armas bélicas de nuestros enemigos.

El problema entonces es construir una racionalidad sensible aterrizada en el amplio campo de la vida cotidiana. He aquí un saber afectivo capaz de sentir el dolor de los otros en uno mismo, en tanto posibilidad de gestar fuerzas y categorías colectivas.

La tarea es animar un saber a partir del ejercicio del “poder moral” de nuestra fuerza (2012c: 83). La “enseñanza de Rodríguez” apunta a un saber irreductible al “saber objetivo de la sociología o la economía sobre el intercambio de los hombres” (2012c: 80). Al penetrar en el “fundamento social de la subjetividad”, en la fibras íntimas, en lo “más profundo y sensible de cada cuerpo humano”, el desafío es asumir el coraje de un “segundo nacimiento” a la historia colectiva, en virtud del cual reapropiarnos del poder colectivo del cual fuimos separados y divididos. Esto supone un trabajo sobre los sentimientos, para ir “inseminando en el propio ser un empuje afectivo diferente”, abrazando el “ser más personal” como materia teórica, erótica y política.

Rozitchner nos habla de un “engendramiento que es nuestra decisión y nuestro coraje”, refiriéndose al tránsito subjetivo de nuestra transformación en la historia (2012c: 116). Para el autor, o bien delegamos el sufrimiento sobre los otros, haciendo

sistema con los “opresores que por la fuerza y el terror dominan el mundo” (2012c: 115); o bien hacemos del sufrimiento vivido el punto de partida de un nuevo saber y poder social. Aquí la politización de los malestares nace de afirmar o negar al otro en uno mismo: “sentir el sufrimiento del otro como propio es el lugar germinal de todo sentimiento” (2012c: 62). Por eso lo “monstruoso” del capitalismo es la “destrucción de este milagro”, la separación y la explotación de la vida ajena negada en la propia.

Según Rozitchner, el objetivo es “crear hombres nuevos, realizar la obra de arte de crear ese cuerpo nuevo colectivo inexistente” (2012c: 50). En el espacio-tiempo de la vida cotidiana, abierto como una tregua de “paz” luego de que el enfrentamiento entre las fuerzas en lucha llegue hasta el extremo límite del aniquilamiento, el autor argentino encuentra en Rodríguez un archivo vivo para hacerse cargo del desafío de construir nuevas fuerzas y categorías. La tarea es “formar hombres revolucionarios”, asumiendo que “la política es el nuevo espacio de tregua” donde los sujetos pueden formarse en la “escuela de la vida”, y de este modo “continuar la guerra por otros medios, transformándose cada uno en el lugar de un nuevo poder, y con otras armas” (2012c: 52). Haciendo de los malestares, ideas y deseos un índice del campo social, es posible entonces aterrizar la política como una práctica pedagógica en nuestra vida cotidiana.

Si el libro sobre Perón busca en las categorías de la guerra las causas subjetivas de la derrota, dada la sumisión inconsciente a la astucia y el cálculo de un Líder que es erigido como “jefe de los enemigos de su propia clase”; el libro sobre Rodríguez hace del fracaso ejemplar el reverso libertario de la consolación derrotista. En este sentido, la *identificación inconsciente* como mecanismo de obediencia y subordinación en el modelo de Perón, es sustituida por la *compasión* en la experiencia de Rodríguez.

“El que compadece padece con el otro desde la propia experiencia de su sufrimiento actualizado” (2012c: 26). La *identificación* sentimental al Líder se basaría en una ligazón emocional con ciertas imágenes, representaciones o símbolos, los cuales funcionarían como vehículo de dominio y sumisión. Al contrario, la *compasión* es entendida como fuerza de desplazamiento o desujecion, donde la politización de nuestras pasiones, fantasías y deseos inconfesados puede permitirnos movilizar nuevas acciones, afectos y razones. La compasión es una fuerza de des-identificación con el enemigo a partir del reconocimiento de un dolor común y desigual, nacido de afirmar al otro en uno mismo. A través de esto, podemos devenir otros que nosotros mismos, al ponernos en juego en un tránsito tan personal como político. Por este motivo, la

compasión según Rozitchner no se confunde con la caridad victimizante o la empatía moral, ya que ambas mantienen la distancia entre lo sentido, lo pensado y lo actuado.

Cuando los límites del individualismo burgués nos encierra en el egoísmo yoico o en la instrumentalización del otro como cuerpo de consumo, la compasión abre otras posibilidades. Así Rozitchner convierte el dolor del fracaso en un punto de vista para releer los desafíos estratégicos de la transformación social y subjetiva, en la medida en que asume la perspectiva encarnada de aquellos que “se jugaron la vida en lo que hicieron y sintieron el sufrimiento del fracaso” (2012c: 70). En efecto, se trata de pensar el sufrimiento a la luz de lucha de clases, y viceversa; entendiendo los afectos como una *parcialidad situada* para realizar interpretaciones críticas de la totalidad histórica.

En este marco, la figura de Rodríguez se justifica porque constituye el reverso del comando político expresado por Juan Domingo Perón, examinado en *Perón: entre la sangre y el tiempo*, libro también escrito durante los años 80. *Filosofía y emancipación* hace del fracaso ejemplar de Rodríguez un motivo de reflexión filosófica y política, capaz de confrontar con los modelos de éxito y eficacia que encarnarían el liderazgo peronista. De hecho, el libro sobre Rodríguez abre la pregunta sobre la dimensión colectiva del liderazgo, desplazando la representación individual hacia la encarnadura múltiple. Si el éxito de Perón habilita un tipo de sumisión identificatoria de la multitud al Uno, el fracaso rodriguiano opera un desplazamiento afectivo: una contracoherencia.

Rodríguez no es entonces el autor de un “sistema de educación pública” o “institucionalizada”, sino el artífice en la construcción de una verdadera *pedagogía revolucionaria* para crear una “nueva fuerza” (2012c: 28). Rozitchner denomina a esta tarea como “Educación popular” o “Arte de vivir”, dispuestas para “formar hombres revolucionarios” mediante un compromiso con lo “más profundo y sensible de cada sujeto” (2012c: 71). Para el argentino esta pedagogía política nace de un saber inconsciente de nuestros cuerpos: el conocimiento encarnado del enfrentamiento.

Pero este saber no puede compararse con el conocimiento de tipo convencional o el científico, puesto que es un “saber fundamental”, que “funda una conciencia”. Es un saber que surge y se nutre del “sentimiento del otro como fundamento” (2012c: 63). La conciencia crítica nace por ende desde este saber afectivo, a partir de este sentimiento del fundamento sensible del otro en uno mismo, donde la “superación de la esclavitud, de la sumisión y de la dependencia es lo fundamental que debe saberse” (2012c: 64).

Lo importante es que “solo los cuerpos sometidos enseñan este saber”, porque el conocimiento es aquello que “se desarrolla desde lo que se vive cada día haciendo”, ya

que a través de esto debe prolongarse una racionalidad que asume el punto de partida de un tipo de conocimiento surgido de “las propias circunstancias” (2012c: 65). El conocimiento atañe al “problema del ser social”, argumenta Rozitchner, en virtud de indicar que se basa en el sentimiento del ser sufriente de los “humillados”, “expropiados”, “envilecidos” (2012c: 32). La ignorancia, por ende, es síntoma de un no-saber sensible fundamental: la indiferencia ante el otro como cuerpo sufriente. Motivo por el cual la “enseñanza” apunta a descubrir la dependencia del propio ser doliente, en función de “formar ciudadanos de una libertad aún no lograda” (2012c: 33).

Para Rozitchner, el saber radica en “cómo vencer la esclavitud y la dependencia” (2012c: 36). Se trata de forjar una categorías cognitivas en articulación con fuerzas concretas, donde el saber de los cuerpos apunta al “nacimiento de un nuevo poder” (2012c: 66). De este modo, toda “interpretación crítica”, toda “acción política”, toda “obra de arte” o incluso todo “amor verdadero”, requieren constituir un conocimiento de la propia dependencia, del propio ser sufriente. Se trata de un “saber fundamental”, nacido de la conciencia encarnada respecto de los obstáculos que inhiben la liberación del cuerpo individual con los otros cuerpos, de los que estamos divididos y separados.

Si el “pueblo” se constituye como una multiplicidad de cuerpos, “un conjunto de hombres” dice Rozitchner, en los cuales se elabora el sentido de la historia, entonces allí se construyen los saberes, afectos y razones significativas para el conocimiento y la política. Los cuerpos aliados y en lucha tienen por ende una *prioridad epistemológica* en la comprensión de las formas de explotación y en la organización de las estrategias de subjetivación. Portan una inteligencia sensitiva, consciente de aquello que nos expropiaron: la potencia del cuerpo como fuerza que puede amplificarse en los otros.

Se trata de resignificar “desde el cuerpo propio individual la resonancia colectiva de ese cuerpo común en el que sin embargo se prolonga el nuestro” (2012c: 34). Es a partir de este saber que es posible restituir las acciones, pasiones y razones de la humillación y el despojo, sintiendo a los otros en lo más profundo de uno mismo.

“El origen del saber social está en el pueblo”, afirma Rozitchner, señalando que los cuerpos en lucha conquistan ese saber en el mismo proceso de “revolución y creación del poder colectivo” (2012c: 66). La revolución es comprendida aquí como un segundo nacimiento, cuya ruptura y reinención permite crear nuevos poderes, saberes y afectos.

La teoría y la práctica, según Rozitchner, tienen como condición fundante una experiencia vivida: el encuentro con el sufrir propio y el de los otros, como motivo de pensamiento y acción (2012c: 37). Pues toda racionalidad erótica emerge de la “propia

verdad vivida en el sentimiento” (2012c: 67). Por esta razón, el deseo de transformación que la pedagogía rodriguiana procura suscitar emerge de un saber afectivo, que tiene como condición la resonancia libidinal de los otros en uno mismo. Se trata de una razón pasional abierta desde la propias entrañas, donde el sufrimiento de los otros es el punto de partida de todo sentir, actuar y crear verdadero (2012c: 36). Tenemos, por un lado, a aquellos que en función de sus “intereses privados” sacrifican todo lo que no son ellos; y por el otro, aquellos que afirman en su ser más íntimo un saber inconsciente elemental: “sentir el sufrimiento del otro como propio” (2012c: 35). Este dolor, por lo tanto, funciona como la premisa sensorial de un tránsito desde el saber hacia la acción.

Rozitchner ubica en ese sentido a Simón Rodríguez como aquella figura capaz de antagonizar con la “coherencia” de Perón. En tal contexto, la forma subjetiva de la servidumbre voluntaria de las masas al Líder (identificación inconsciente) es desplazada por la estrategia de la “compasión”, donde el “dolor del otro” es el “motor del propio deseo” (2012c: 47). La experiencia de la transformación personal asume aquí la forma de un “segundo nacimiento”, donde la acción colectiva es conmovida por un deseo nacido del dolor de los otros. El “segundo nacimiento” es una *ruptura afectiva y cognitiva*; una exploración del valor de ciertas experiencias, crisis o resistencias, a partir de las cuales es posible constituir un nuevo “deseo histórico y colectivo” (2012c: 21).

“Para que el deseo individual – las ganas, digo – se desarrolle como deseo histórico”, dice Rozitchner, “hay que nacer desde un segundo nacimiento” (2012c: 21). A partir de resignificar el “deseo primero que nos trajo a la vida”, el anhelo de “nuestros padres” que no depende de nosotros, la apuesta es habilitar una nueva fuerza autónoma. Esto supone reapropiarse del propio “origen”, convertir en experiencias políticas las “marcas indelebles”, los surcos o “huellas primigenias” de nuestras vivencias. De acuerdo al autor, este deseo histórico surge de sentir el dolor de los otros como motivo de insatisfacción y politización. En efecto, la “compasión” es signo de un saber que invita a habitar el desgarró, buscando vencer los obstáculos de la transformación social y personal en el terreno del enfrentamiento. En este sentido, la política y la pedagogía son analizadas como prácticas capaces de poner en juego un *saber de los cuerpos*: la sabiduría del enfrentamiento al poder, cuya resistencia nace de sentir el sufrir de los otros como motor del deseo, fuente para la creación de nuevas fuerzas y categorías.

En ese marco, el autor interroga el deseo al interior del drama histórico:



Toda obra de reflexión como toda obra de arte es trabajo del deseo, y proviene de ese punto incandescente que anima desde lo hondo del sujeto lo que en él se debate en cada acto de su vida. Ese deseo prolonga y desarrolla una cifra originaria que se encarna como destino en cada uno: el drama del propio origen, los personajes y los fantasmas que animaron con sus rostros y sus afectos nuestro cuerpo y nuestra sangre con que les dimos vida. Con esa vida ajena hicimos la nuestra, porque de allí partimos. El drama del propio origen se desarrolla en el limitado tiempo de la vida; aquí el deseo organizará las figuras de su anhelo para continuar, adultos, ese debate interminable que por la propia historia individual, intransferible, nos incluye ahora en el drama ampliado y en la historia de los otros hombres (2012c: 21).

El deseo histórico requiere activarse entonces en virtud de “animar con nuestras ganas y nuestro amor un hombre nuevo” (2012c: 21), implicándose en un “compromiso” con el drama social de los cuerpos y luchas. El desafío reside en la gestación colectiva de una experiencia política de nuevo tipo, donde verificar la “verdad o la falsedad de la coherencia encarnada” (2012c: 21). En Rozitchner asistimos a una teoría de la subjetividad que parte de considerar que a través de lo que sentimos, pensamos y hacemos se concreta una “cifra originaria” o “destino en cada uno”, dando cuenta del índice afectivo de los individuos como territorio de una coherencia sensible.

“La verdad del deseo” se corrobora cuando es vivenciado como la “energía de un cuerpo apasionado”, donde el cuerpo individual no queda restringido al narcisismo del sí mismo, o al cuerpo del otro como consuelo, seguridad o consumo (2012c: 22). De este modo, Rozitchner nos habla del riesgo de suscitar un deseo colectivo que requiere “animar en uno mismo el drama fundamental” de la historia de las luchas sociales. La naturaleza de este drama, resignificado como vivencia primera desde la vida adulta, se basa en el reconocimiento crucial del “sufrimiento del otro como propio” (2012c: 23).

Contra este reconocimiento afectivo del otro afirmado en uno mismo, en Rozitchner la ignorancia nace de un sentir que se cierra en el propio cuerpo. Se trata de una negación del otro y de la historia en la propia subjetividad. Para vencer la ignorancia, es preciso tener el coraje de enfrentar los obstáculos que nos separan de nosotros mismos y de los otros, afrontando los límites subjetivos y objetivos que dividen lo que pensamos, hacemos y sentimos. La ignorancia radica entonces en una “imposibilidad por angustia de sentir al otro en uno para ocultarse en el propio fundamento sintiente” (2012c: 87). De tal modo, cuando hablamos de este “no-saber” no referimos a “ideas impensables”, sino a “sentidos que quedaron muertos”, afectos entumecidos y traumáticos. Pero este malestar individual que la ignorancia transfigura como “bienestar” nos muestra que formamos parte de una “clase de hombre

moribundos”. Por este motivo, para Rozitchner cada sujeto “tiene dos opciones”: o bien es “el lugar donde la creación se ha detenido y simular para sí mismo el dolor”, o bien es el cuerpo donde la “historia fue asumida como desafío político” (2012c: 94).

El problema del saber y la ignorancia es crucial para Rozitchner, ya que allí se dirime una toma de partido con “los privilegiados, los dueños de la tierra” o con “el cuerpo sufrido y dominado de la gente del pueblo (2012c: 96). Por esto, la pedagogía política tiene la “paradoja” de enseñar un “saber que no se aprende”, esto es: la sabiduría de “transformar el propio ser sensible” (2012c: 86). La “misión verdadera de la pedagogía” es enfrentar la ignorancia, aquella que encubre el fundamento de la “reciprocidad entre los hombres”. La “corporeidad vida y creativa del pueblo”, por lo tanto, es el poder colectivo que toda pedagogía política busca resignificar (2012c: 90).

La “inocencia” es la otra cara de la ignorancia, afirma Rozitchner, puesto que la entiende como un “desconocimiento de la realidad efectiva sufrida” (2012c: 91). Tanto la compasión como la pedagogía se nutren de un saber corporal apto para combatir la ignorancia o la inocencia. Su tarea es develar los “obstáculos invisibles que se ocultan en la trama social cotidiana”, haciendo de la pedagogía un “arma que prolonga aquellas otras que abrieron el campo de la libertad” (2012c: 91). Porque no está destinada a proporcionar datos o informaciones que faltan, pues es una “tarea inconclusa” realizada en el campo cotidiano. Y dirigida por ende a forjar una “nueva forma de vida entre los hombres”, “nuevas cualidades y relaciones sociales”, un “nuevo sentido del poder y de la vida”, partiendo del saber de “la resistencia de los cuerpos sometidos” (2012c: 101)

Rozitchner diferencia en este punto la compasión y la lastima. En este último caso, nos consolamos de nosotros mismos, siendo egoístas o indiferentes al sufrir de los otros en nombre de un “sentimiento compensatorio” o un “bienestar falaz”. Esto es signo de una contradicción histórica no asumida a partir de la negación del otro, que es borrado en el propio cuerpo. Esta negación del dolor de los otros como fuerza capaz de animar el deseo colectivo, supone darle una muerte en vida, poniendo asimismo la propia muerte fuera de uno. Esta disposición anímica, este “esquema afectivo” dice Rozitchner, nos inscribe en el ocultamiento de las contradicciones y padecimientos, haciéndonos cómplices del sistema para eludir la angustia y el riesgo del enfrentamiento (2012c: 28).

“No sabe el que quiere saber sino el que se atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio” (2012c: 25). El conocimiento abstracto o teórico puede ser signo de una *ignorancia afectiva*, por la cual no se siente el cuerpo del otro como base de todo saber. Cuando el cuerpo es el lugar donde se anudan las relaciones sociales y movimientos

entre los cuerpos, el saber sensible no se restringe a la “rigidez de los sistema de ideas” (2012c: 59). Rozitchner intenta disolver la distancia entre “el cuerpo y la cabeza, la razón y la carne” (2012c: 60), desde un saber que se enfrenta a una angustia de muerte, al actualizar el propio drama de nuestras contradicciones, ambivalencias y sufrimientos. Rodríguez habilita un saber desde la experiencia, producto del enlace entre ideas y piel.

El cuerpo es el lugar donde se elabora una coherencia como saber material. Si las primeras heridas se debaten en la vida posterior; si son una huella imposible de cicatrizar, es porque las marcas significativas del sujeto, este “drama inconsciente e inaugural”, se debería abrazar en cuanto “destino” de la propia praxis. Y así, animar la acción desde un drama subjetivo que se juega en el plano afectivo, intelectual y político.

El conocimiento y la política deben enfrentar por eso la angustia de un segundo nacimiento: nacemos desde nosotros mismos, en una acción donde se juega toda nuestra persona. Y de esta manera fundar, en todos los actos de la vida, una contracoherencia de signo distinto: “otra legalidad y otra moral, una razón histórica diferente” (2012c: 71).

Ahora bien, para Rozitchner el origen histórico y sensible de cada subjetividad se encuentra en todas partes. La negación del origen no es sino el borramiento de la materialidad del propio cuerpo, la negación de nuestra pertenencia terrenal al mundo compartido y a la cooperación social entre los cuerpos. La propia historia individual, en su carácter intransferible y singular, requiere prolongarse en el drama de la historia colectiva, si se quiere amplificar la fuerza del cuerpo en una potencia común. Se trata de una “opción fundante que es la matriz propia con la cual cada uno se elige” (2012c: 25).

Rozitchner habla de “cifra originaria”, “drama del propio origen”, “drama interno”, “cifra inaugural”, “deseo primero”, “opción fundante” o “experiencia capital”. La experiencia vivida es entendida como núcleo material y primero: premisa en virtud de la cual pensar y actuar en la realidad. Lo fundante se extiende desde la vida infante hacia el campo social mediante nuestra elección y acción adulta (2012c: 21-25). En el venezolano, este drama originario se sumerge en el reconocimiento del horror, en una conciencia sensible que asume el sufrimiento compartido y desigual. La acción surge entonces de la vivencia dramática del dolor de los otros como motor del propio deseo.

El filósofo argentino explica que el modelo humano de Rodríguez pone en escena el lugar constitutivo del otro, de la historia y de las luchas sociales en uno mismo. “Transforma la pena individual en el lugar sentido desde el cual enfrentar de otro modo la vida con los otros” (2012c: 29). Al contrario, la negación de este origen dramático y fundante de los otros en nosotros mismos puede “hacer aparecer a los hombres sin

misterio, sin drama, sin lucha interior, sin el otro negado o afirmado en uno mismo como punto de partida” (2012c: 36). En “don Simón” el punto de partida de la experiencia política nace desde las huellas indelebles del abandono, la soledad y el desamor, asumiendo el sufrimiento de la infancia en tanto dolor politizado e impulso a la acción colectiva. Esa afirmación de los otros al interior de cada uno de nosotros es específica del modelo humano rodriguiano, capaz de sentir el dolor ajeno como malestar propio. Pero, a su vez, como una motivación para sentir, pensar y actuar de otro modo.

La “condición inaugural” de Rodríguez, su situación de niño expósito y abandonado, muestra el drama de todo advenimiento a la existencia: “quedar expuestos a la intemperie de la vida” (2012c: 23). Es a partir de las marcas vividas por el “niño Simón” que, según Rozitchner, se nos revela asimismo nuestra determinación como seres sufrientes y dependientes, en el desgarramiento y el desamparo. Pero el modelo humano de Rodríguez, mediante la afirmación de los otros en uno mismo, permite traducir aquella vivencia como premisa para una nueva experiencia teórica y política.

Para Rozitchner, en consecuencia, la reflexión sobre el drama de cada subjetividad debería evidenciar una elección que se juega en la encrucijada de dos formas contrapuestas de relación con los otros: o bien se hace del sufrimiento del otro un dolor propio y motor del propio deseo (compasión); o bien se expulsa la alteridad a la inercia del mundo (indiferencia). Porque es desde ese drama primero que se abren los núcleos de las relaciones sociales. Y es por ello que el argentino afirma que en la historia no solo existe una contradicción de clases sociales, sino fundamentalmente que “el mundo humano se divide en dos: de un lado los expropiados, los perseguidos, a los que Simón Rodríguez se une desde su origen retomado; del otro los perseguidores” (2012c: 30).

En esa elección, se actualiza el drama del propio origen, donde el terror a la muerte propia es puesto afuera, en los otros (“cobardía”); o por el contrario, el ser propio se prolonga hasta acoger y alojar a los otros en la propia vida (“coraje”). Los primeros, según el argentino, han olvidado la historia del origen dramático de su surgimiento al mundo: tienen una “cobardía instalada en la matriz de sí mismo”, porque “no quieren sufrir porque sufrir duele” y se consuela en los reductos imaginarios y narcisistas del propio cuerpo con “un placer que ocupa un dolor más profundo que no quieren sentir (2012c: 60). Por su lado, los segundos hacen de la angustia personal el lugar para crear otras experiencias colectivas. Y de este modo, tienen la dificultad de traducir “las ideas a la vida sensible”, “encárnalas” y “hacerlas vivir” en el terreno de los enfrentamientos.

Rozitchner entiende que para descifrar la dramática decisión llevada a cabo por “don Simón”, en la cual se elabora otro tipo de relación social al retomar de adulto ese acontecimiento originario, es preciso demorarse en el “niño Simón”: infante expósito y abandonado, expuesto a la intemperie de la vida. En efecto, el autor indica que la salida primera del vientre materno, que coincide con el arrojamiento existencial en la inercia del mundo, confluye en la orfandad posterior inscribiendo en la subjetividad de Rodríguez el “desgarramiento imborrable de la falta de amor: nacer a la vida de un afecto asesino que le dio desde la vida también la muerte” (2012c: 23). Esa rasgadura vivida por el niño Simón se prolonga en la dramática adultez. De modo que es en función de esa “grieta inaugural” que se elige a sí mismo, reinventando su destino en el terreno político. Ya que sólo en el territorio político es posible verificar, manifiesta Rozitchner, la coherencia del modelo humano encarnado por una subjetividad histórica:

La verdad o falsedad de la coherencia encarnada que desarrollamos desde ese drama interno: si nos hemos hecho cómplices para salvarnos de la angustia de muerte que se despierta cuando queremos dejar de ser lo que ellos han hecho de nosotros, o hemos tenido el coraje de enfrentarlos a la luz del día y animar con nuestras ganas y nuestro amor un hombre nuevo (2012c: 21).

Entonces es el drama del niño defraudado el que servirá de marca indeleble para distinguir por quién Rodríguez ha tomado partido político en la intimidad de su ser. Y está será la matriz, el surco fundante o la verdad sentida en el cuerpo, desde la cual elige su destino como aquel que *no hace sistema* con el sistema histórico dominante.

La inadecuación rodriguiana surge de un reconocimiento de su ser sufriente, y desde allí procura no ser “cómplice del sistema”, esto es: “de la situación que la mayoría padece en la muerte, el fracaso, la enfermedad y el hambre” (2012c: 54). Es desde ese sentimiento que se elige y emerge en el mundo histórico, ya no solo como deseo individual sino como deseo comprometido en una praxis colectiva. Por lo tanto, en Rodríguez ese dolor infante se desarrolla en el deseo adulto como un proyecto político y pedagógico que parte del reconocimiento del sufrimiento del otro como propio. Y esto, a fin de cuentas, es la compasión: padecer, desear y actuar con los otros, haciendo de la intemperie, el desgarramiento y la dependencia una experiencia política, afectiva y pensante.

“Las instituciones y los hombres forman una unidad en el mantenimiento de las condiciones económicas y políticas”, escribe Rozitchner, mostrando que tanto la política

como el saber no pueden ser restringidos a un “arena de la vida”. En cambio, deben prolongarse en los cuerpos y en lo cotidiano para constituir un contrapoder (2012c: 57).

El modelo humano de Rodríguez permite mostrar lo que late como “posibilidad en cada uno de nosotros” (2012c: 116). En este sentido, a partir de tales posibilidades Rozitchner establece una relación entre compasión o indiferencia, y entre salud o enfermedad. La salud es comprendida como un problema político-pedagógico, dispuesto en el plano de los saberes del cuerpo. Si lo que está en cuestión en el saber es la comprensión del drama colectivo, entonces la ignorancia que se combate es aquella que desconoce el sentir del otro en uno mismo. La salud implica un lazo con la propia fragilidad, con lo vulnerable del ser sufriente. Por eso, la coherencia de Rodríguez radica en suscitar una inteligencia cuya sensibilidad parte de desear, pensar y actuar alojando el sufrir de los otros como vivencia constitutiva. Y así poner en juego, desde el drama colectivo retomado como propio, algo que los cuerpos saben sordamente: “la experiencia del enfrentamiento al poder, la explotación y la humillación” (2012c: 15).

La política es aquí entendida por ende como una experiencia cognitiva y sensorial: “una lucha inmensa, propiamente política, en el extenso espacio de lo cotidiano-social” (2012c: 16). Una lucha que reclama un tránsito subjetivo como reverso del conocimiento y las transformaciones llamadas objetivas. Rodríguez incita a desandar, en el tiempo de la política cotidiana, ese pasaje desde la explotación hasta la independencia que inicio Bolívar al pasar de la Monarquía a la República. El desafío es “crear los hombres que desde el sentimiento de su ser sufriente, sean capaces de producir la Segunda Revolución político-económica que dé término a la primera Revolución armada que, con la conquista de la Independencia, inicio Bolívar” (2012c: 33).

El modelo humano de Rodríguez entonces propone una experiencia colectiva que posibilite una “segunda revolución económica y política”, una transformación que modifique las condiciones materiales y subjetivas de la existencia. El dilema es “hacernos libres o esclavos”, y para ello debemos enfrentar la esclavitud en nosotros mismos, la dependencia material y la sujeción psíquica con aquello que disminuye nuestra potencia de pensar, actuar y sentir de otro modo en la realidad. Para ello es preciso producirse a sí mismo, en un tránsito que asume los riesgos de “enfrentar con los otros los obstáculos de la muerte y la sustracción de la vida” (2012c: 68). Esta praxis colectiva es imposible, no obstante, sin una transformación de los sujetos implicados en dicho proceso, por lo cual el proyecto de Rodríguez supone asumir los riesgos personales de enfrentar la “angustia de muerte de un segundo nacimiento” (2012c: 81).

El “segundo nacimiento” constituye la posibilidad de abrirse al otro sentidamente, en función de hacer algo diferente con aquello que se ha hecho de nosotros. Y aquí la “educación en el arte de vivir se descubre como el lugar humano desde el cual se puede tomar otra arma” (2012c: 75). De hecho, Rozitchner entiende que “todo proceso revolucionario” debe asumir un “nuevo punto de partida”, esto es: la investigación de un sentimiento a partir del que la transformación social y subjetiva se torne deseable. De forma que ese segundo nacimiento político y cognitivo implica que cada sujeto trabaje sobre sus propias marcas significativas. Se trata de continuar por otros medios el nuevo nacimiento de un pueblo que enfrentó a la Monarquía, para así conducirse desde la guerra de la Independencia hasta la República. Allí el proyecto pedagógico intenta completar la batalla triunfal en la guerra de la independencia dirigida por Bolívar, pero que fue políticamente derrotada. La pedagogía que propone Rodríguez continúa entonces la guerra por otros medios: la política aterrizada en los cuerpos y lo cotidiano.

Por consiguiente, Rodríguez muestra una posibilidad latente de producir “nuevas formas y nuevos sentimientos”. Esta posibilidad en cada uno nos enfrenta al extremo de una contradicción histórica hecha carne: la vida o la muerte, porque “todo nacimiento se juega en los límites del ser o no ser” (2012c: 118). La ampliación de las fuerzas del propio cuerpo en la constitución de un contrapoder colectivo requiere partir desde esas contradicciones vividas, como una mediación erótica en virtud de la cual entender y enfrentar los obstáculos de las luchas sociales. En conclusión, el enfrentamiento “interno”, el drama del tránsito subjetivo, para Rozitchner requiere enriquecerse en la “guerra contra los hombres que nos imponen la humillación y el sometimiento” (2012c: 119). Y en este desafío político y existencial, finalmente, la pedagogía rodriguiana hace cuerpo su verdad histórica: “es con la pedagogía social como arma popular como se resolverá este otro enfrentamiento que lleva el nombre de política” (2012c: 131).

## **Conclusión**

Rozitchner piensa a Simón Rodríguez como aquel que habilita una pedagogía erótica y política, sumergida en el saber de los cuerpos. Esta pedagogía hace del sufrimiento del otro, alojado en uno mismo como marca primera del sufrir, el desear y el actual personal y colectivo, la premisa afectiva de las prácticas de investigación y transformación. Rodríguez, por lo tanto, continua la batalla política por otros medios, aterrizando la disputa en el marco de una pedagogía sensorial en la vida cotidiana. A

partir de estas hipótesis, la politización del sufrimiento admite la forma de un “segundo nacimiento”, entendido como ruptura y reinención cognitiva y sensual del sujeto.

En el próximo capítulo, la cuestión del segundo nacimiento cobra su pleno sentido histórico y político sobre el fondo de la comprensión rozitchneriana del problema de las masas. Allí donde la pedagogía sensible de Rodríguez permite examinar el pasaje desde la sumisión hacia la rebeldía, el análisis freudiano de las masas localiza el problema colectivo de la revolución. Esto abre el índice de verificación más dramático de la verdad: la lucha de clases como campo antagónico donde se dirime la eficacia de una transformación psicopolítica radical de las subjetividades y las relaciones sociales.



## Capítulo 14. De la rebeldía individual a los movimientos revolucionarios

La última parte de *Freud y los límites del individualismo burgués* está dedicada a las masas, entendidas como “escenario o campo de batallas”. El desafío es el tránsito desde la *rebeldía individual* hacia *las masas revolucionarias*, analizado como aquel desplazamiento capaz de enfrentar al interior de la lucha de clases los obstáculos objetivos que inhiben la satisfacción del deseo y nos detienen en la impotencia. En este último capítulo reconstruyo el problema de las masas en la articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis, mostrando que las masas revolucionarias son aquellas que permiten operar un tránsito eficaz desde la rebeldía del deseo insatisfecho hacia el conocimiento y la acción colectiva, elaborando de este modo el sufrimiento individual.

Estas reflexiones aportan claves para repensar las experiencias revolucionarias como “proceso no acabado” (2013: 609), con sus contradicciones, obstáculos y posibles. Mediante una lectura política de Freud, Rozitchner remarca en las masas el “carácter creador de nuevos contenidos de cultura”, en una “dialéctica de la creación” que anuda lo colectivo y lo personal, lo racional y lo sensible (2013: 411). Dado que el objetivo de los movimientos emancipatorios es la “remoción del obstáculo”, es en el seno de la praxis donde el pensamiento y la acción pueden prolongarse en el cambio social. Para el autor, se trata de hallar “la fuerza de los otros en la masa revolucionaria” en virtud de amplificarnos en una “fuerza común” (2013: 313). Al reconocernos en la insatisfacción del deseo, en las masas revolucionarias es posible producir “otra forma de individualidad”, crear nuevas fuerzas y categorías por “obra de la acción colectiva” (2013: 315). Este tránsito implica vencer la “forma hombre narcisista” y la agresión desviada contra el sujeto, enfrentando a partir de nuestra participación activa en el “poder revolucionario de las masas” los obstáculos del “campo material del sistema de producción”, y la presencia en cada uno de la “fuerza del enemigo” (2013: 313).

A través de una lectura política de Freud en articulación con Marx, Rozitchner diferencia las *masas institucionales, espontáneas y revolucionarias*. La hipótesis es que las masas son un “campo de batallas”, donde es posible realizar un tránsito del “yo al nosotros”, convirtiendo la distancia interior y subjetiva en una distancia exterior y objetiva en el enfrentamiento con los obstáculos en la lucha de clases (2013: 601).

El sentido histórico de las masas al interior del sistema social contradictorio se dirime en el acuerdo o el desacuerdo, la coherencia o la contradicción, el tránsito

eficaz o el tránsito detenido en su integración con respecto a las categorías, las formas humanas y las relaciones sociales convencionales. En palabras del autor, el “sentido negativo o positivo” depende de si se acomodan o se oponen a los límites de las formas individuales y colectivas, abriendo posibilidades en la experiencia social (2013: 415). Porque, según el autor, son las masas revolucionarias aquellas experiencias ambivalentes que pueden constituir “nuevos objetivos comunes, nuevas necesidades, nuevas modalidades de acción y una nueva forma de realidad posible” (2013: 421).

Las masas institucionalizadas son aquellas que “forman cuerpo con el sistema global”, en la medida en que son acordes con la falsa coherencia de la racionalidad contradictoria del sistema convencional (2013: 415). Tomando como modelos a la familia, el ejército o la iglesia, el autor afirma que las instituciones oficiales son masas congruentes con la reproducción del sistema, por lo que la ideología capitalista las considera “inamovibles”. A través del trabajo, los cuerpos son sometidos e integrados al dominio del capital, borrando el “origen del poder colectivo” (2013: 584). Al borrar la potencia de la cooperación de los cuerpos en la representación de la racionalidad oficial, las masas artificiales o convencionales permiten una adecuación normal de los individuos a las formas colectivas de organización de la sociedad global. Por ende, la organización de las instituciones oficiales se prolonga en el propio cuerpo, restringiendo “el campo de posibles” a la vez que inhibiendo el “poder de creación” (2013: 423).

Las masas institucionales son entendidas como una “totalidad parcial” (coercitiva, limitante, rígida) al interior de la totalidad contradictoria del sistema global. A través de ellas, el individuo es integrado a las relaciones sociales dominantes, mediante una sujeción social que implica identificación y sumisión a la forma humana del sistema. De esta forma, la producción de individuos narcisista coherentes con el fetichismo de la mercancía los subordina a una “estructura social de repetición” (2013: 446). Pero en la perspectiva de Rozitchner la integración de los individuos no depende de una “elección autónoma” o “libre decisión”, sino de nuestra constitución como “objeto del sistema de producción que nos determina como su individuo” (2013: 444). Esta integración de los individuos como objetos del sistema a través de las masas institucionales, sin embargo está tensionada por un proceso contrario: la subjetivación, es decir la vivencia de los cuerpos como sujetos de la acción y la pasión en la historia.

El individuo mercantil convencional se presenta como el “fundamento subjetivo de la dependencia social”, prolongando en las instituciones oficiales aquellas formas sociales producidas en la institución familiar (2013: 540). El problema es que la

naturalización de estas formas sociales invisibiliza la realidad efectiva de las relaciones sociales, determinada por “las relaciones de oposición y la lucha de clases” (2013: 586).

De hecho, para Rozitchner las masas institucionales tienen una función históricamente específica, consistente en garantizar una falsa integración de los individuos. Pero el reverso de la integración es la desintegración de los cuerpos en la estructura contradictoria. Esto implica una imposibilidad para el pensamiento de ser consciente de las determinaciones sociales que lo constituyen, lo cual es concomitante a una cerrazón individual del cuerpo, impedido de prolongarse en el cuerpo común.

En este sentido, las formas sociales instituidas sostienen: a) la separación de la potencia del cuerpo individual respecto del poder colectivo del cuerpo común; b) la sustitución de la cooperación real entre los cuerpos mediante una totalidad imaginaria; c) la separación de los cuerpos de aquello que tenemos en común, sea la naturaleza, la insatisfacción del deseo o el explotación; d) la disolución del enlace entre racionalidad y afectiva; e) la subsunción del cuerpo cualitativo del trabajo bajo la forma abstracta.

Por esta razón, estamos impedidos de discernir a los otros y a la estructura social en función de las “diferenciales reales de la lucha de clases” (2013: 451). Ahora bien, esta falsa integración y verdadera desintegración, para el autor se ponen al desnudo en los “momentos de crisis”, donde se da una “destotalización de la totalidad” (2013: 458).

Las masas espontaneas, por otro lado, son analizadas como una forma ambigua de transición, en tanto provienen de las masas institucionales y artificiales, pero pueden dirigirse tanto hacia la disolución de las formas tradicionales, como también hacia la reproducción de las estructuras subjetivas y objetivas contradictorias. Si bien tales masas pueden ser leídas como “instante de rebeldía opuesta la permanencia institucionalizada”, para Rozitchner asimismo pueden reproducir las formas de sujeción, ya sea en la dependencia del “caudillo”, ya sea bajo al “superyó colectivo” (2013: 547).

El sentido histórico de estas “formas frustradas de rebeldía” es mostrar que pueden devenir “salidas en falso de la enfermedad colectiva” (2013: 609). Por este motivo, la importancia de la analítica freudiana responde al hecho de que pone de relieve la permanencia ambivalente de formas de dependencia y sujeción que pueden continuar al interior de las experiencias rebeldes, mostrando entonces la “profundidad de la transformación sin la cual no habría proceso revolucionario” (2013: 548).

La diferencia entre masas espontaneas e institucionales se verifica en el sentido del proceso histórico, pues en las primeras la integración falla al mostrar el carácter contradictorio de la adaptación convencional, mientras que en las segundas la falsa

integración triunfa (2013: 552). Al asumir el “punto de vista de la totalidad”, según Rozitchner es posible entender a las masas espontaneas como rebeldía ambigua contra las masas artificiales, de las cuales sin embargo surgen históricamente (2013: 554). Es por esto que es necesario que de estas experiencias rebeldes surja una nueva forma tanto de sensibilidad como de pensamiento, ya que solo en lo colectivo es posible crear un “poder real” en virtud de enfrentar los obstáculos y satisfacer el deseo (2013: 555).

Si las masas oficiales nos forman como incapaces para discernir los obstáculos reales que inhiben la satisfacción, por su parte las masas revolucionarias deben permitir discernir y enfrentar el obstáculo. Por eso, estas experiencias se dejan entender como aquellas que se descubren unidas por un “interés común” y un “objetivo común”, habilitando dirigir la agresión contra el sistema y creando sentidos desde lo más profundo de la insatisfacción corporal del deseo, lo cual puede llevar a transformar las categorías y obstáculos del sistema (2013: 416). Son las experiencias revolucionarias de los movimientos las que cumplen una “función afectiva”, al permitir un “despliegue de la sensibilidad” y una “capacidad creadora de racionalidad” (2013: 412). Si las masas institucionales reproducen la dispersión contradictoria entre el individuo narcisista y las instituciones dominantes; las revolucionarias son incompatibles con el orden imperante, en tanto pueden producir nuevas relaciones sensibles y otro campo de racionalidad.

A través de reconocer en los procesos colectivos una “necesidad común insatisfecha”, es posible resignificar la inhibición del deseo individual y reapropiarse de los saberes y potencias del cuerpo. La significación histórica de la acción colectiva no es otra que romper los límites del individualismo burgués y sus categorías, que nos separan de los otros y de nosotros. De esta manera, en mi lectura de Rozitchner las masas revolucionarias tienen en primer lugar una *dimensión destituyente*, puesto que disuelven la integración y la desintegración (2013: 423). En segundo lugar, tienen una *dimensión constituyente*: un “poder desbordante y creativo”, capaz de construir una “nueva pertenencia, una nueva igualdad real, una nueva e incipiente corporeidad común” (2013: 423). Y por último, tienen una *dimensión instituyente*, dado que no conllevan un “mero desorden”, sino que pueden instaurar un “nuevo ordenamiento”, llevando las categorías del pensamiento crítico al seno de las fuerzas transformadoras.

Para Rozitchner “la transformación del todo implica necesariamente la transformación de la parte” (2013: 602). Lo que está en juego en “la lucha histórica de las masas” es la creación de un tránsito de la corporeidad sexuada a la significación, de lo sensible a lo racional, de los pensamientos a las acciones, de la impotencia individual

a la construcción de una potencia colectiva de contrapoder. Esta restitución del “poder real”, del cual estamos separados, no es posible desde lo “afectivo individual” ni desde el “pensar personal”, porque el sujeto solo descubre su capacidad de creación al incorporarse al proceso colectivo. La ampliación de las fuerzas del cuerpo individual, prolongado en los otros cuerpos, requiere asimismo una ampliación de la conciencia pensante, una modificación de las categorías carnales del pensamiento (2013: 468).

De manera concomitante a la distinción de las masas, el autor diferencia las “salidas verdaderas” de las “falsas soluciones”, donde el obstáculo es removido en la acción de satisfacción del deseo en la realidad, o donde el obstáculo nos detiene en la impotencia. Si esto último es visto como “acomodamiento” al sistema, “adecuación normal” o “infelicidad” en la frustración del deseo, la acción verdadera se dirime en los siguientes términos: la “salida subjetiva” de la neurosis y la “objetiva” de la rebelión. Si la “bebida” o la “locura” son vistas por Rozitchner como síntomas políticos de una “rebelión desesperada”, es porque interesa extender la resistencia individual en la sublevación contra las relaciones sociales y las formas humanas imperantes del capital.

La única “salida histórica y científica para destruir la represión”, de acuerdo al autor, es la “rebelión” (2013: 362), como momento primero, necesario e insuficiente, de la constitución del contrapoder colectivo. Este “tránsito subjetivo” es comprendido como una mutación práctica (histórica-sensible) y cognitiva (científica), en la medida en que “la experiencia colectiva que despunta en la masa abre la posibilidad de una modificación radical de la persona” (2013: 400). Ahora bien, esta salida no debe ser analizada como una rebeldía imaginaria, un subterfugio de salvación yóica más allá del drama colectivo. Rozitchner sostiene la “preminencia creadora de la actividad colectiva de la masa respecto de sus miembros individuales”, indicando el carácter colectivo de toda invención individual (2013: 413). Tanto la canalización institucional o identitaria de la praxis creativa de las masas, no logran afrontar el desafío del tránsito, que consiste en la “rebelión individual que pasa a la revolución colectiva”, en tanto enfrentamiento eficaz con los obstáculos del sistema productor de sufrimientos, muerte y enfermedad.

En la discusión sobre el problema de las masas, Rozitchner logra articular su propuesta sobre los “modelos humanos” y la coherencia histórica, al entender que la “compresión de la forma masa es inescindible de la comprensión de la forma hombre” (2013: 390). Tanto el desequilibrio del sistema como la llamada “enfermedad individual” o la “rebelión individual”, pueden ser entendidas como un campo de incoherencia en el seno de la coherencia oficial: una “irracionalidad irreductible” para la razón del sistema

(2013: 633). En efecto, la construcción revolucionaria de una nueva racionalidad sensible debe emerge de una restitución de esa incoherencia o irracionalidad vivida, en tanto índices para expandir la impotencia individual en una contracoherencia colectiva.

En este sentido, las masas revolucionarias constituyen el terreno de “emergencia de un poder cultural que enfrenta al poder social establecido”, en tanto se trata de una experiencia capaz de dinamizar “la puesta en duda colectiva de las formas sociales tradicionales” (2013: 398). Y esto comenzando por debatir la “falsa integración del individuo” en el proceso histórico, al estar adecuado a las formas instituidas y oficiales de las masas y sus categorías, por ejemplo en la “forma familia” (2013: 311).

Teniendo en cuenta que la significación histórica de la “forma humana”, de los modos de vivir y morir, debe constituirse y verificarse en los procesos colectivos, la transformación de las formas tradicionales de subjetividad se anuncia como posible en las masas emancipatorias. Sin embargo, para el autor “desde el punto de vista oficial” el tránsito desde la rebeldía individual a las masas revolucionarias es evaluado como “una experiencia social aberrante”, dado que “los filósofos e intelectuales de derecha han analizado el fenómeno de la masa con las categorías limitadas de su clase” (2013: 389).

Desde el *punto de vista del capital* (perspectiva oficial y convencional), la forma humana del individualismo burgués y sus “categorías mentales” son coherentes con la reproducción del sistema. Aquí la división del trabajo social es adecuada tanto a las contradicciones del capitalismo como a las distancias subjetivas entre el cuerpo y la razón. Pero *desde el punto de vista de las luchas*, estos extremos disociados y contrapuestos pueden ser reanudados en una nueva subjetividad antagonista, restituyendo el enlace concreto entre lo afectivo y lo racional, la individualidad aislada y la experiencia colectiva. Por lo tanto, en el tránsito de la rebelión a los procesos emancipatorios se juega la capacidad de remover los obstáculos racionales y sensibles que organizan la subjetividad capitalista y su acuerdo con las relaciones dominantes.

Si los individuos “no son solicitados hacia el cambio radical”, para Rozitchner “el sistema tampoco cambia radicalmente” (2013: 617). La participación activa en las masas revolucionarias, viniendo de la ambivalencia de las rebeldías, puede destruir el “dualismo de la persona”, donde el cuerpo busca ser devaluado y sometido a la forma social imperante, impuesta por la conciencia convencional. Así como el cuerpo queda detenido en la impotencia o la insatisfacción individual, dado los límites sensibles del individualismo mercantil; también la conciencia es obstruida de acuerdo a la interiorización de las categorías oficiales de pensamiento. El desafío de las masas

emancipatorias consistente en desborda la materialidad restringida de la subjetividad capitalista, transgrediendo la racionalidad oficial hecha cuerpo. Los sujetos deben destruir esta razón, que es “límite en su conciencia, límite en su cuerpo” (2013: 399).

En este punto se presenta la diferencia entre las masas llamadas espontáneas y las revolucionarias. Así como las primeras pueden habilitar experiencias ambiguas de rebeldía, también pueden quedar detenidas en la rebelión imaginaria del individuo o en la sumisión identificatoria con el “caudillo”. El problema del tránsito, al contrario, es la ampliación de las potencias y saberes del cuerpo personal en la restitución del poder colectivo. La impotencia, vivida como sufrimiento y angustia, requiere organizarse en lo colectivo. Solo en este último caso, según Rozitchner, es posible una amplificación eficaz del conocimiento y la transformación, que no pueden quedar restringidos a “las reivindicaciones económicas o políticas” (2013: 606). El índice del pensar y el actuar eficaces, su “profundidad revolucionaria” dice el autor, viene dado tanto por la modificación de las estructuras sociales como también de las categorías individualistas.

Si el llamado “caudillo” es pensado por Rozitchner como sustitución y sumisión identificatoria de la masa espontánea, como una parte que se presenta como el todo; el “líder revolucionario”, siendo individual o colectivo, es aquel que abre la posibilidad de un tránsito donde convergen lo subjetivo y lo objetivo, lo afectivo y lo racional, la estructura y el acontecimiento (2013: 634). En este proceso se asume el drama de la propia transformación como elemento ineludible de la transformación histórico eficaz. El “líder revolucionario” muestra “en sí mismo” la posibilidad del tránsito “para todos”. Tanto el “líder revolucionario en su accionar” como el “científico revolucionario en su pensar” habilitan entonces una *posibilidad real* de transformación, verificando en los enfrentamientos la eficacia de una nueva racionalidad sensible y práctica (2013: 638).

Para Rozitchner, las experiencias colectivas permiten una “intensificación de los afectos”, entendida como el reverso de una conciencia encarnada que desborda las “categorías racionales a las que estaba sometida” (2013: 398). Esto involucra tanto una modificación de los afectos, percepciones y sensibilidades, como también una disminución de la “compulsión racional oficial” y el “sentimiento de omnipotencia”. El campo de la oposición de dominantes a dominados” es entendido como el “campo efectivo de lucha” donde las masas verifican su poderes y saberes (2013: 427). El tránsito de la rebeldía individual a las masas revolucionarias, de la resistencia a la ofensiva colectiva, involucra una investigación y politización del sujeto; una “ruptura

del orden subjetivo”, donde la transformación accede a una “nueva organización de la individualidad en función de una nueva experiencia histórica colectiva” (2013: 400).

Rozitchner parte entonces de Freud para mostrar que “la conciencia es una cualidad del cuerpo”, y que el cuerpo libidinal se prolonga en el mundo y la cooperación con otros cuerpos, por la mediación del trabajo y el metabolismo con la naturaleza. Por esto, la reapropiación del poder colectivo en la praxis emancipatoria permite tanto una resignificación de la impotencia personal como también un despliegue de la corporeidad en común, sobre el fondo de la materialidad de la naturaleza. Al contrario, las categorías de la pura interioridad del subjetivismo burgués mantienen la escisión entre lo afectivo, lo racional y natural, entre lo que hacemos, sentimos y pensamos, consolidando la separación entre las representaciones y las sensibilidades prácticas. Esta división capitalista del sujeto se corresponde con una *inversión ideológica*, donde las formas sociales de la conciencia oficial determinan los enlaces materiales de los cuerpos. De este modo, “lo ideal determina y regula la materialidad de las relaciones” (2013: 398).

Esta separación entre corporalidad y racionalidad, o entre subjetividad erótica y objetividad pensada, tiene alcances prácticos a nivel del cuerpo y la conciencia. Por un lado, a “nivel del alma”, según Rozitchner la conciencia individual está determinada por un orden lógico cuyos obstáculos impiden pensar las contradicciones del sistema, validando solamente las formas racionales compatibles con los límites objetivos de las relaciones sociales dominantes. Desde el punto de vista de la conciencia oficial, “todo pensar que infrinja estos límites es irracional” (2013: 399). Y, por su parte, a “nivel del cuerpo”, los límites del individualismo burgués se hacen carne, por lo que conducen a un “estrechamiento” del campo de las percepciones, las “relaciones materiales con el mundo” y las “repercusiones afectivas” entre los cuerpos y territorios. Esta restricción de lo sensible, por tanto, nos limita a las “formas mezquinas que el sistema tolera (2013: 399). El “hiato” entre corporalidad y conciencia instala una división en la subjetividad, correspondiente a la división del trabajo social y las formas sociales contradictorias.

De este modo, las formas sociales resultan interiorizadas, delimitando entonces “áreas parciales de pertenencia” o “modalidades de relaciones que nos cierran o nos abren a los otros” (2013: 400). Así como la racionalidad del sistema se complementa con la racionalidad de la conciencia convencional, la subordinación capitalista del trabajo bajo las formas abstractas y estructurales de relación social converge con la devaluación del cuerpo, en función de su sujeción a los modos mercantiles de ser. Es justamente esta “falsa coherencia” del sistema en la subjetividad, aquello que el tránsito



de la rebeldía a las masas revolucionarias abre para el conocimiento y la transformación. Aquí el problema a evitar es la “realización meramente simbólica del deseo insatisfecho en el ámbito de sus instituciones” (2013: 626), dado que implica una canalización convencional en el marco de las masas “oficiales” de la rebeldía individual y colectiva. Tanto la canalización identitaria como institucional del malestar no permiten una politización de los sufrimientos donde el deseo venza la impotencia en la acción eficaz.

La experiencia del tránsito, de acuerdo a Rozitchner, permite una “suspensión de la razón oficial” (2013: 402) y asimismo una ruptura con los “límites corporales” del individualismo mercantil. De la espontaneidad rebelde a la organización revolucionaria, el problema es la lucha contra la determinación social que obstaculiza la satisfacción del deseo, vivida como malestar o impotencia. Por esta razón, las experiencias emancipatorias renuevan la dimensión sensible y racional, al extender el cuerpo individual en el cuerpo común de lo colectivo, activando el sentimiento de un “nuevo poder colectivo” que quiebra la cerrazón perceptiva e imaginaria del sujeto capitalista.

Si el tránsito de la rebeldía individual a los movimientos revolucionarios logra remover el obstáculo entre el deseo y su satisfacción, en la dimensión de la conciencia la “destrucción de la personalidad burguesa” implica una transformación de los límites de la racionalidad. Esto reanima la experiencia del cuerpo como índice significativo y afectivo de otras relaciones posibles con la realidad y los otros (2013: 403). Esta nueva “racionalidad sentida”, según Rozitchner, conlleva un “descubrimiento de la propia fuerza” individual y colectiva, de la cuales estamos separados y dispersos (2013: 403). Así pues, el cuerpo autoconsciente restituye sus saberes, potencias y cualidades, anteriormente inhibidos y expropiados por la separación estructural del sujeto burgués.

El objetivo entonces es constituir una “nueva racionalidad y una nueva sensibilidad” (2013: 623). El tránsito de las masas artificiales y espontáneas a las masas revolucionarias presupone un tránsito subjetivo desde la rebeldía personal a la organización colectiva: “pasar de lo afectivo a lo colectivo racional” (2013: 622). En este tránsito no hay una mera sustitución de la rebeldía narcisista de la individualidad por el liderazgo sustitutivo del denominado “caudillo”. En cambio, el tránsito abre un campo material y significativo donde las “soluciones individuales” (parciales) pueden complementarse y prolongarse en el ámbito de las “soluciones colectivas” (2013: 624).

La pregunta es “hasta dónde debe penetrar la revolución para ser eficaz”, o “qué determinación desconocida” debemos combatir en nosotros y en el campo social. En la filosofía rozitchneriana, el pensamiento es entendido como una práctica concreta y

sensual, donde el cuerpo puede prolongarse en el lenguaje y el lenguaje amplificarse en las luchas. A su vez, la política de masas no refiere a la organización partidaria o a una profesión institucional, sino a la transformación de la existencia. La política y el pensar ponen en juego el saber de los cuerpos en el enfrentamiento ante los límites del terror.

La eficacia de la acción y del pensamiento dependen de nuestra capacidad para remover los “obstáculos internos” que impiden ser parte del contrapoder colectivo. Y, a su vez, discriminar los “obstáculos externos”, tanto en el campo enemigo como en el propio, donde nos separan “las falsas diferencias” y “las magras oposiciones”. Por estos motivos, ante las distancias que dividen las luchas sociales y políticas de masas en el plano de la objetividad, por un lado, y las luchas ideológicas y culturales en el plano de la subjetividad, por el otro, Rozitchner afirma que la política tiene como índice de verdad una dimensión sensible y afectiva donde lo personal se amplifica en el contrapoder colectivo, y lo colectivo se elabora, verifica o debate en nuestra intimidad.

Los otros, la historia, los antagonismos no solo están “afuera” de nuestro cuerpo, sino “adentro”, en cada uno de nosotros, en lo que sentimos, decimos y hacemos. Por consiguiente, la transformación psicopolítica implica deshacer nuestros “obstáculos internos”, operando un pasaje desde la rebeldía individual a las masas revolucionarias.

Al afirmar que “la subjetividad es también una institución” (2013: 31), Rozitchner discute que el sujeto no sea incluido como un problema crucial en la política de masas, siendo sacrificado como mera “función”, “soporte”, “ilusión” o “personificación” de las estructuras impersonales de poder. La crítica se dirige a considerar a la “corporeidad de los sujetos” como “instrumentos de la transformación, y [no] pasivos en su actividad militante” (2013: 26). Pero al negar a los sujetos se elimina tanto “el problema del sometimiento individual” como también el carácter destituyente, instituyente y constituyente de las masas revolucionarias. Se borra la “propia diferencia” como uno de los “extremos de la dialéctica histórica, sin lo cual la significación de la revolución se pierde” (2013: 28). Sin embargo, todo lo negado subsiste y nos sigue acechando, advierte el autor, más allá de nuestra voluntad consciente de cambio.

El tránsito desde las categorías y fuerzas capitalistas hacia la creación de nuevas formas de existencia, pensamiento y acción no se dirime solo como “línea política”, “correlaciones de fuerzas”, “toma del poder” o “batalla cultural”. Para Rozitchner el tránsito hacia otras subjetividades y relaciones sociales implica transformar los “modelos humanos”, más allá de la denuncia o la articulación discursiva de demandas, pues “la toma de conciencia ya no alcanza” (2003: 290). De este modo, si la

construcción de una subjetividad revolucionaria queda reducida a la conciencia ideológica, a lo económico o al discurso, la transformación de masas no aborda la opacidad de nuestros deseos, imaginarios, placeres y dolores como fuerzas de cambio.

De este modo, Rozitchner encuentra en las masas la conclusión de su *estrategia psicopolítica* entre marxismo y psicoanálisis, entre estructuras sociales y sufrimiento mental, argumentando que en las experiencias revolucionarias es posible reapropiarse del saber no sabido de los cuerpos, recuperando la “eficacia del poder inconsciente” mediante una politización colectiva del drama de los deseos insatisfechos (2013: 637).

Es en los procesos revolucionarios que, en efecto, emerge la “fuerza y la violencia de lo inconsciente, situándolo frente al obstáculo que lo inhibía” (2013: 641). Se trata de una *experiencia real*, irreductible a las complacencias narcisistas de las fantasías o la “cura individual”, donde es posible reapropiarse de la materialidad de un “poder común”. Y así reactivar un “poder inédito”, desconocido en la forma mercantil del sujeto. En conclusión, el tránsito desde la rebeldía a la participación en las masas revolucionarias conlleva la acción efectiva del “poder social inconsciente” (2013: 642), recomponiendo finalmente los enlaces entre la investigación crítica y la acción eficaz.

## **Conclusión**

El tránsito de la rebeldía individual a las masas revolucionarias culmina la articulación rozitchneriana de marxismo y psicoanálisis. La politización del sufrimiento permite operar una mutación desde la insatisfacción del deseo individual, bloqueado en la impotencia y en la separación del placer, hacia la acción colectiva en la realidad. La diferencia entre las masas institucionales, espontáneas y revolucionarias permite a Rozitchner una lectura psicopolítica de Freud, donde el problema de la investigación y la transformación del sujeto se complementa con el conocimiento y el cambio social.

La transformación de las relaciones sociales y de las formas de vida (“modelos humanos”) es pensada entonces como la creación de una nueva racionalidad sensible, en virtud de la cual prolongar el cuerpo personal en el cuerpo común del contrapoder. Esto conlleva a la construcción de unas categorías y unas fuerzas de nuevo tipo, a partir de las cuales se dirime la posibilidad de una acción política verdadera y eficaz. La politización del malestar reencuentra por lo tanto en la lucha de clases su sentido histórico de verdad: el tránsito de la rebeldía individual a los procesos revolucionarios.

## CONCLUSIÓN

“No era depresión, era capitalismo”, dijo la revuelta chilena de 2019. Esta frase ha sido convertida en una especie de objeto de culto por parte de diferentes activismos, movimientos culturales autónomos y expresiones teóricas críticas. Porque evidencia nuestra coyuntura de crisis anímica colectiva y las estrategias de politización del malestar. Podemos leer estos síntomas de la calle y extraer un aprendizaje: nuestra salud mental, nuestros malestares y nuestras emociones son un problema político. ¿Qué nos dicen los síntomas sobre nuestros mundos? ¿Cuáles son los saberes y fuerzas, las posibilidades y obstáculos que se elaboran en los síntomas? Tenemos ansiedades, depresiones, bruxismos, insomnios, anorexias, porque no podemos, no queremos, no sabemos cómo encajar en la vida del capital. Los síntomas constituyen vivencias ambiguas, condensan sujeciones e insumisiones. Inadecuaciones. Para nuestras vidas precarias son un territorio de explotación, investigación y resistencia, ya que en la disputa anímica del presente se dirime la discusión por nuestras formas de vivir y morir.

Para abordar los desafíos activistas, existenciales y teóricos de esta coyuntura psicopolítica, en la tesis realizo una lectura de Rozitchner enmarcando su articulación de marxismo y psicoanálisis en los debates actuales sobre la politización del sufrimiento. El argentino asume que tanto Freud como Marx adoptan el punto de vista de lo resistente, en sus análisis del síntoma y de la subjetividad antagonista del trabajo vivo. El punto de partida rozitchneriano es por ende la experiencia vivida en primera persona, la afectividad como índice de verdad histórica. El sujeto es un absoluto-relativo, un nido de víboras, en la medida en que en los cuerpos se elaboran las contradicciones, determinaciones y conflictos del campo social. Al postular que el cuerpo resiste a los mecanismos de dominación del capital, Rozitchner otorga una prioridad epistemológica a nuestros afectos, fantasías y sensibilidades, en función de contribuir a crear un enlace renovado entre las pasiones, las razones y las acciones.

El malestar social, vivido como impotencia, autoagresión o culpa individual, es signo de una anomalía, síntoma de una potencia detenida. Esta inhibición del deseo requiere configurar un tránsito hacia una acción eficaz en la realidad. Al vencer los obstáculos imaginarios y reales que bloquean su satisfacción, es posible reinventar el vínculo ambivalente entre dolor y placer, apropiándose de las fuerzas ambivalentes de

los malestares. Y así redirigir sus energías contra las estructuras impersonales que los producen. La política del malestar se dirime en la lucha de clases, en la medida que es en los enfrentamientos de las fuerzas donde es posible conquistar una organicidad estratégica entre filosofía, vida y política, entre teoría, existencia y desobediencia.

El malestar es el punto de vista del antagonismo de las multitudes sintomáticas. Por esta razón, su politización debe ir más allá de la idea tradicional según la cual la verdad de la norma está en lo patológico. Despojado de la carga negativa y estigmatizante de la enfermedad o el trastorno mental, el sufrimiento se ha vuelto la norma en el mundo, ya que ocurre normalmente a las “personas normales”. Cada uno de nosotros es el extranjero para sí mismo, porque nuestras vidas son el campo de batallas. En nuestros malestares hay un exceso de dolor, pero también un resto de verdad, motivo por el que se trata de resignificar nuestros síntomas y heridas como experiencias a partir de las cuales construir estrategias de vida. Los malestares, en mi lectura de Rozitchner, son el costo subjetivo que pagamos por soportar la normalidad capitalista que nos enferma. Son síntoma y límite del individualismo burgués, y por ello, pueden funcionar como una premisa sensible para modificar modos de vida, disfrutes, deseos y fantasías.

La política del malestar no puede ser elaborada en tercera persona y de manera exterior. Solo puede darse a través de experiencias propias, en primera persona. Nuestra sensibilidad, nuestra biografía, nuestros amores, odios y fracasos constituyen el índice de toda investigación y activismo. La pregunta es cómo articular malestares distintos y desiguales, ya que pueden ser reapropiados como una zona psíquica donde se debaten estructuras impersonales de opresión, y en la cual encarnan dinámicas de conflicto y resistencia. Partimos de nuestras experiencias personales para traducirlas en estrategias colectivas, al reconocernos en dificultades compartidas para generar un cuerpo común.

El problema no son nuestras dificultades emocionales, sino los sistemas de opresión que las producen, los cuales benefician a ciertos sectores sociales a partir de patologizar determinadas conductas y acorralar estrategias existenciales. Si bien nuestro malestar tiene dimensiones biológicas, emocionales y psicológicas, desde Rozitchner entiendo que es querer vivir y no saber cómo hacerlo. Nace de la dificultad de componer una resistencia liberadora contra la reducción de nuestra vida al trabajo, al consumo, a las imágenes convencionales de parentesco, éxito o felicidad. Pero la crítica exterior de estas imágenes de vida puede acentuar la insatisfacción que las mismas producen. Porque el problema no son solo esas imágenes, sino nuestro lugar en ellas. El conflicto entre imágenes y experiencias; la distancia entre lo que sentimos, pensamos y hacemos.

La disputa por los modos de existencia precisa, por lo tanto, de una recreación de los imaginarios, mitologías y fantasías que contornean las relaciones y prácticas sociales.

El malestar del querer vivir nos enfrenta a lo desconocido de nosotros mismos. Nos desafía a afirmarnos en aquellos síntomas que se resisten a adecuarse a los límites del individualismo burgués obligatorio. Por eso la política y la filosofía suponen una alianza con los síntomas y los saberes del cuerpo, en tanto y en cuanto el desafío rozitchneriano es aprender a vivir sin ser vividos, aprender a pensar sin ser pensados. En lugar de explicar los malestares mediante esquemas reduccionistas, como complejos psicológicos universales, desequilibrios bioquímicos, variables lingüísticas o familiares, Rozitchner nos permite comprenderlos a partir de una multiplicidad de factores (somáticos, psíquicos, afectivos, simbólicos), destacando nuestras trayectorias de vida y los determinantes sociales. Ante los “diagnósticos” y “trastornos”, el punto de vista de nuestras crisis y malestares es crucial para liberar el deseo y reinventar el placer. Son una premisa para arriesgar otra sensualidad, otro erotismo, otra agresividad. Sin embargo, la psiquiatrización y psicologización de los síntomas se patentiza como una técnica funcional al capital. Profundiza violencias y opresiones. Los “desordenes”, “síndromes” o “trastornos mentales” son etiquetas estigmatizantes y opresivas que patologizan, segregan y victimizan a las personas con sufrimiento. Se trata de una técnica psicopolítica de clasificación de las personas y control de las poblaciones. No obstante, cuando los padecimientos son reapropiados al interior de experiencias de investigación y activismo, ¿pueden ser resignificados?, ¿pueden abrir posibilidades y comunidades?, ¿cómo no convertirlos en objetos de consumo o capturas identitarias?

Partiendo de estas preguntas, conceptos y problemas situados, en esta tesis no realiza solo una reconstrucción de conceptos y zonas bibliográficas de la teoría rozitchneriana. Se trata de una reapropiación de sus preguntas y conceptos en función de extraer saberes útiles que puedan aportar a mis propias inquietudes existenciales, filosóficas y activistas. Por esto, la reescritura de ciertas nociones rozitchnerianas se inserta en el campo de los estudios y controversias contemporáneas en torno a las psicopolíticas, el giro afectivo, el neo-operaismo, las políticas de las emociones, los estudios locos, la cultura terapéutica, los activismos en salud mental, etc. Mi tesis supone la adopción del punto de vista del malestar, ya que al asumir la perspectiva de las crisis subjetivas, Rozitchner habilita una alianza con el síntoma y un despliegue de los saberes del cuerpo, como suelo sensorial de los procesos de investigación y transformación tanto de los sujetos como también de las relaciones sociales. De hecho,

la acción eficaz de transformación radical es pensada por el autor como un proceso de recomposición entre fuerzas y categorías al interior de una nueva racionalidad erótica.

Para Rozitchner, la filosofía y la política son prácticas que expresan su potencia cuando son capaces de movilizar afectos, activar los cuerpos, detectando fuerzas de contrapoder en las luchas y en los síntomas. Es en este marco que nuestras vivencias, traducidas en experiencias colectivas, constituyen la materia prima para construir un circuito estratégico entre vida, conocimiento y transformación. Esto implica sumergirse en el sufrimiento, habitar nuestras contradicciones, nuestras heridas, nuestras distancias entre lo que sentimos, pensamos y hacemos. Sobre el fondo de las divisiones del campo social antagónico en la lucha de clases, el malestar se genera en la grieta entre lo pensado y lo actuado, lo existencial y lo estructural, lo personal y lo impersonal, el querer vivir y el no saber cómo hacerlo. La filosofía rozitchneriana supone por tanto una ruptura con los dualismos teóricos clásicos: universalismo y relativismo, realismo y constructivismo, estructura y agencia, objeto y sujeto, etc. Desmonta el subjetivismo estrecho del psicologismo y el objetivismo extremo del sociologismo. Por consiguiente, el desafío rozitchneriano no es conocernos y cambiarnos primero a nosotros mismos, y luego intentar conocer y cambiar las relaciones sociales de dominación. La apuesta del tránsito radica en poner en juego nuestra propia auto-investigación y mutación subjetiva al interior de las investigaciones militantes y las transformaciones colectivas.

Esto otorga a nuestras experiencias biográficas un privilegio epistemológico en la producción de conocimientos críticos, sensibilidades situadas y acciones políticas. No obstante, para superar la oscilación entre una “izquierda sin sujeto” y un “sujeto sin izquierda”, Rozitchner busca desarmar el subjetivismo intimista del yo desprovisto de determinaciones y el objetivismo impersonal de las estructuras (del lenguaje o del capital). El autor rearticula la fenomenología de la primera persona y el descentramiento del sujeto por las estructuras, por la historia de luchas, por lo inconsciente encarnado.

El problema reside en prolongar la fuerza del propio cuerpo en el cuerpo común del contrapoder. Esta filosofía materialista tiene un criterio de eficacia práctico, dado que su verdad se dirime en el campo estratégico del enfrentamiento. Es necesaria una destreza sensorial, una sensualidad teórica, si se quiere contribuir con las categorías cognitivas capaces de comprender y modificar los obstáculos objetivos y subjetivos. Porque el criterio de verdad en política y en filosofía está en el enfrentamiento. La filosofía rozitchneriana encuentra entonces su territorio sensible de constitución y verificación en la lucha de clases. Las categorías teóricas (prácticas de comprensión)

son inseparables de la organización de las fuerzas de subjetivación (prácticas de combate). Este circuito entre pensamiento, vida y política involucra un vínculo entre fuerzas de combate y categorías de comprensión. Se trata de una racionalidad sensitiva.

En este marco, el tránsito del deseo insatisfecho, vivido como malestar, implica procesos de investigación y politización del sufrimiento, en virtud de reconectar el dolor y el placer en una acción eficaz. En rigor, consiste en conocer y transformar cierto límite: modificar la forma de vida del individualismo mercantil y sus categorías, las cuales nos separan de nuestras fuerzas. Por eso el tránsito subjetivo, la mutación perceptiva, no puede ser elaborado de una manera exterior y en tercera persona, sino que solo puede darse a través de las vivencias propias, en primera persona. Y para ello hay que eludir la política sin fuerzas y las fuerzas sin política, la subjetividad sin objeto y la objetividad sin cuerpos de carne y hueso. Si podemos politizar nuestras vidas como índices donde se procesa un problema colectivo, el conocimiento y la transformación de nuestros deseos, malestares y disfrutes puede conmover la erótica de la política y la pasión de la teoría. Esto implica enfrentar la escisión entre razones, acciones y pasiones, dado que la invención de una nueva razón estratégica debe modificar fantasías, prácticas y saberes en las luchas. El combate rozitchneriano es “interior” y “exterior”, ya que si los enemigos habitan en cada sujeto, luchar también es luchar contra nosotros mismos.

Somos la condición y el obstáculo de los procesos emancipatorios. La articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis devela que los actores sociales no somos solo sujetos de interés y conciencia, sino agentes de inconsciente. Estamos habitados por fantasías, deseos, alucinaciones y sueños que incluso pueden ir en contra de nuestros propios intereses de clase o reivindicaciones voluntarias. Por eso, la filosofía rozitchneriana habilita una politización del inconsciente como reverso de una política de los síntomas y malestares, en virtud de reapropiarnos de los saberes no sabidos de nuestras prácticas y subjetividades. En política actuamos con aquello que desconocemos de nosotros mismos, por lo que es necesario un tránsito hacia una praxis eficaz que tiene como objetivo transformar nuestros mitos, anhelos y sensibilidades.

Tanto la politización del inconsciente como del sufrimiento tienen como resultado el desafío estratégico de realizar un arduo trabajo sobre nuestra propia vida, donde la transformación subjetiva es el reverso de las transformaciones llamadas objetivas, combinando categorías y comprensión (filosofía), fuerzas y combate (política). La experiencia puede ser entendida entonces como un territorio de investigación y resistencia, traduciendo las vivencias personales en estrategias de acción colectiva. Si el



sujeto es núcleo de verdad histórica, la lucha de clases empieza a jugarse en el plano inmediato de nuestros modos de vivir y morir. La disputa asume una dimensión existencial y teórica. Al admitir el punto de vista del malestar, Rozitchner parte de la impotencia, la angustia o el sufrimiento, puesto que el drama del deseo insatisfecho requiere prolongarse en la reconstrucción de los saberes, placeres, acciones y razones.

Mi interpretación activista de Rozitchner se sostiene en que la politización del sufrimiento involucra tres desafíos estratégicos. Un aspecto destituyente que consiste en deshacer las categorías capitalistas que sujetan la vida anímica a las fuerzas del capital, en función de resignificar los problemas políticos y sociales de los deseos, placeres, fantasías y padecimientos. Desprivatizar, despatologizar y desfamiliarizar el malestar, liberando nuestras potencias de los límites del individualismo burgués. Un aspecto constituyente orientado a producir otras fuerzas y categorías que habiliten nuevos “modelos humanos”, al reapropiarnos de nuestros modos de vivir y morir. Y un aspecto instituyente cuya tarea es concretar cambios emancipatorios en las estructuras sociales, redirigiendo la impotencia en la invención de potencias e instituciones de contrapoder.

En función de desarrollar tales problemáticas, en lo que respecta al contenido de la tesis, en la “Introducción” me basé en tres hipótesis centrales de Rozitchner en función de establecer una relación entre experiencia, filosofía y política en el marco de la articulación de marxismo y psicoanálisis. Esas hipótesis son el sujeto como índice de verdad, el sujeto como absoluto y relativo, y el sujeto como nido de víboras. Tales cuestiones permitieron descubrir el enlace entre biografía personal, luchas colectivas y estructuras impersonales en el horizonte de una reapropiación activista de la teoría rozitchneriana. Los conceptos de sufrimiento, tránsito, deseo, placer y acción eficaz fueron animados por mis inquietudes teóricas y prácticas sobre la política del malestar. Asumiendo un cruce entre reconstrucción conceptual y relectura personal del argentino, la tesis partió de las primeras páginas de *Freud y los límites del individualismo burgués*, mostrando la conjunción entre el punto de vista de las luchas y la perspectiva del sufrimiento. Inserté la filosofía de Rozitchner al interior de los debates actuales de las teorías críticas, los activismos en salud mental y la cultura argentina de izquierdas. Las luchas y síntomas se revelaron aquí como puntos de vista y materialidades resistentes, es decir como perspectivas situadas y parciales para una crítica de la totalidad social.

En el “Estado de la cuestión” reconstruí los diferentes periodos de la obra rozitchneriana, destacando tres momentos bibliográficos. Estos están signados por sus discusiones en el campo de la fenomenología, el marxismo, el psicoanálisis y la crítica

de las mitologías. Esta reconstrucción bibliográfica fue emplazada en las coyunturas históricas en las cuales se desarrolló el pensamiento situado del argentino. Destaqué asimismo la importancia de los debates en la teoría crítica y en la filosofía en torno a la articulación de marxismo y psicoanálisis. La singularidad rozitchneriana se patentiza en sus controversias con autores como Lacan, Foucault, Deleuze, Marcuse o Castoriadis.

La “Primera parte” se enfocó en la distancia interior. El primer capítulo procura comprender la economía política del sufrimiento, analizando los mecanismos capitalistas de producción del malestar. Al resignificar las potencias del malestar y de la locura más allá del reduccionismo de la “enfermedad mental”, Rozitchner permite una teoría crítica de los afectos, pasiones y emociones para reapropiarse de las fuerzas del síntoma. La inadecuación vivida en el malestar devela las contradicciones de la totalidad, siendo una parcialidad situada en nombre de la cual construir la crítica social. La inadecuación, la materialidad resistente de los síntomas, la ambivalencia insumisa de los malestares, requiere convertirse en una contraviolencia ante las causas impersonales del sufrimiento, transitando desde la impotencia individual hacia una potencia en acto. En el segundo capítulo, retomé la concepción rozitchneriana del sujeto como absoluto-relativo a la luz de la vivencia de la angustia. Examiné las raíces fenomenológicas de los “niveles de la experiencia” (fundante, convencional y científico), las “situaciones límites” (ante uno mismo, los otros, el tiempo y el cosmos) y las respuestas culturales. La experiencia se define por un proceso de constitución y verificación del sentido, siendo el sujeto un índice de verdad histórica. En particular, la experiencia de la angustia fue asumida como situación límite, cuya vulnerabilidad o fragilidad es capaz de revelar una condición fundante para la filosofía y la política. En el tercer capítulo me demoré en la grieta entre deseo, placer y satisfacción. Los síntomas, las alucinaciones, los sueños y la locura aparecen como respuestas imaginarias del deseo ante la dificultad de enfrentar sus obstáculos concretos en la realidad social. La potencia del deseo es inhibida en su pasaje a la satisfacción del placer, generando impotencia, frustración, sufrimiento o angustia. En este mismo apartado reconstruí la concepción rozitchneriana de lo inconsciente, mostrando la actualidad psicopolítica de su lectura de las instancias psíquicas freudianas, sobre el fondo de una pregunta por el sentido y la eficacia de una teoría de la acción verdadera. Rozitchner asume los obstáculos concretos en función de que el deseo, partiendo del sufrimiento, se prolongue en una acción colectiva eficaz, venciendo en las luchas los límites, distancias y categorías del individualismo burgués.

En la “Segunda parte” trabajé la lucha de clases en la subjetividad. Está enfocada en el libro *Freud y el problema del poder*, dado que allí se establece con rigor la relación entre Freud, Marx y Clausewitz; es decir, entre conflictividad psíquica, contradicciones sociales y antagonismos políticos, y guerra. En el capítulo cuarto, el problema de la interiorización del poder en el aparato psíquico se entiende sobre el fondo del análisis crítico de la edipización, como proceso ambivalente de violencias, transacciones y resistencias, cuyo despotismo concreto hace sistema con el despotismo abstracto del capital. La interiorización del poder en la formación y sujeción del sujeto encuentra, sin embargo, un reverso sensible e insumiso: las resistencias de los cuerpos. En el capítulo quinto, el fetichismo de la forma mercancía se muestra concomitante al narcisismo de la forma sujeto capitalista del individualismo burgués. A su vez, la dispersión individual es correlativa a la expropiación de las potencias de la cooperación del trabajo vivo subsumido al capital. La expropiación arcaica de las potencias del cuerpo culmina en la dispersión de los individuos, en la disolución del poder colectivo y en el despojo de la naturaleza. De esta manera, la restitución de los poderes, saberes y potencias de los cuerpos, expropiados en el capitalismo, necesitan en Rozitchner una politización de la cooperación del trabajo en un contrapoder común. En el sexto capítulo, el cruce entre biografía del cuerpo personal e historia colectiva lo examiné a partir del libro *Marx y la infancia*. La historicidad personal (eje vertical) analizada por Freud, converge de manera ambigua y fallida con la historicidad colectiva (eje horizontal), analizada por Marx. Esto reenvía al problema de la infancia, donde se generan los afectos, imágenes, sonidos y huellas primigenias del sujeto. Tales sensaciones y percepciones son para Rozitchner un material sensorial ineludible para la praxis política. En consecuencia, la politización del sufrimiento ubica en la historia personal un territorio ambivalente de teorización y resistencia, desde donde operar la reapropiación colectiva y la restitución histórica de los poderes de la cooperación del trabajo vivo. Luego, dediqué el capítulo séptimo a los vasos comunicantes entre guerra, política y sujeto. Las encrucijadas entre Freud y Clausewitz iluminan la violencia constitutiva de la subjetividad y los resortes imaginarios, libidinales y sintientes de una contraviolencia. El duelo en la guerra y en el despotismo edípico deben ser superados por un entendimiento trinitario de la guerra y del aparato psíquico freudiano, donde la violencia y la resistencia convergen en la constitución inconsciente de la subjetividad. La contraviolencia resistente se presenta entonces como una táctica afectiva, intensiva y defensiva: la fuerza de los débiles destituye la violencia asesina y ofensiva del enemigo.

La “Tercera parte” trata de la “distancia exterior”, esto es, de la división del campo social en clases sociales antagónicas, como correlativa a la distancia del sujeto. El octavo capítulo hace del enfrentamiento de las fuerzas sociales el escenario en el cual es posible vencer los obstáculos reales que inhiben la satisfacción del deseo, mediante un tránsito colectivo que conjuga la politización del sufrimiento y la eficacia de la acción. En el noveno capítulo analicé las técnicas de la cultura capitalista para eludir la realidad del sufrimiento, a saber: los narcóticos, “las falsas salidas individuales” o las terapias oficiales (incluido el psicoanálisis convencional). El capital, montado sobre las condiciones subjetivas de la mitología cristiana y patriarcal, se nutre de una división entre placer y dolor, donde se despolitizan, desactivan y neutralizan las fuerzas ambivalentes de los malestares, afectos y pasiones. El malestar, en el consuelo yoico, bloquea la potencia ambivalente de nuestros afectos. En el capítulo diez, recuperé conceptos y preguntas rozitchnerianas de *La Cosa y la Cruz* para reconstruir las raíces subjetivas del malestar en la cultura capitalista, indicando la fertilidad de las categorías de sentimiento inconsciente de culpa, agresión y delirio. La agresividad opera como violencia contra nosotros mismos, quedando inhibida la potencia de dirigir esa agresividad contra las relaciones sociales dominantes. Para Rozitchner la impotencia de la culpa individual debe dar paso a una contra-agresividad politizada, donde es posible disputar el potencial cognitivo del delirio y la eficacia psicopolítica de la “cura”. La experiencia revolucionaria es pensada por tanto como una “cura individual y colectiva”. La “cura”, desprovista de la carga negativa del psicopoder capitalista, está orientada por los saberes del cuerpo: hace de nuestros síntomas un arma de la rebelión psicopolítica.

En la “Cuarta parte” me basé en tres textos rozitchnerianos fundamentales: “La izquierda sin sujeto”, *Perón: entre la sangre y el tiempo*, y *Filosofía y emancipación*. La inadecuación, la coherencia histórica y la contraviolencia son los temas del capítulo doce. Si las “categorías de la derecha” nos mantienen en la escisión y en la adecuación con el sistema, las “categorías de la izquierda” serían aquellas capaces de construir una contracoherencia a partir de la inadecuación vivida de los síntomas y anomalías. Los modelos humanos del loco, el cuerdo, el santo y el revolucionario fueron examinados a la luz de las nociones de coherencia, inadecuación y contraviolencia. En el capítulo trece retomé el análisis rozitchneriano de la figura de Simón Rodríguez, donde la pedagogía se muestra como una práctica sensible, erótica y política basada en el saber del cuerpo, la apertura al sufrimiento del otro y en un “segundo nacimiento”. El tránsito, la transformación es aquí pensada como una ruptura cognitiva y sensorial del sujeto. Y

finalmente, en el último capítulo, me centré en la segunda parte de *Freud y los límites del individualismo burgués*, dedicada al problema de las masas oficiales, espontaneas y revolucionarias. Si la pedagogía sensible de Rodríguez localiza el pasaje desde la sumisión hacia la rebeldía, el análisis freudiano de las masas ubica el drama colectivo de la revolución. Las revoluciones hacen cuerpo el índice de verificación más dramático de la verdad: la lucha de clases como campo antagónico donde se dirime la eficacia de una transformación histórica y psicopolítica radical de los sujetos y las relaciones sociales. La lectura política de Freud alcanza en la lucha de clases su verdadero potencial histórico, en la medida en que ilumina las ambigüedades del tránsito desde la rebeldía individual hacia la organización política de las experiencias revolucionarias. Rozitchner nos presenta un Freud revolucionario, que los activistas y teóricos críticos deben hacer propio. La articulación rozitchneriana entre marxismo y psicoanálisis nos regala las premisas para la reinención de una psicopolítica desde abajo y alternativa.

Para finalizar, quisiera prolongar algunas hipótesis, preguntas y conclusiones desarrolladas en la tesis en el marco de un análisis crítico de nuestra actual coyuntura psicósomática. Aquello que he llamado una crisis anímica colectiva es una crisis de producción de subjetividad. Las revueltas y luchas de los últimos años generaron una conciencia colectiva sobre el carácter común y desigual de nuestros malestares, impugnando la captura privada de las emociones y la legitimidad del sistema público. Hay crisis por la imposibilidad de subordinarnos a la reproducción del capital, sea bajo la forma-terapia (emprendedor anímico de sí), el control narcótico (consumidor de drogas psiquiátricas) o la gestión sanitaria (usuario de servicios estatales o privados).

En las crisis se desfondan las premisas que organizan nuestras vidas. Colapsan nuestras coordenadas existenciales, y solo nos queda mutar o tapar la angustia con certezas previas. Sin embargo, las crisis son vivencias tan temblorosas, tan oscuras, tan ambiguas, que por eso mismo pueden abrir nuevas relaciones y preguntas, nuevas creencias, miedos y deseos. Cuando el sanitarismo del capital deviene gestión del malestar resultante de una crisis anímica colectiva, se convierte en psicopoder narcótico, manicomial y terapéutico. Gracias a esto, el capital administra los estados de ánimo y las pasiones tristes y alegres, convirtiendo el estallido social en implosión individual. Se trata del gobierno capitalista de nuestras emociones y afectos, que mediante imágenes de vida frustrantes e imposibles de satisfacer, nos resigna a que el padecimiento no siga empeorando. Asistimos a un mercado psicopolítico orientado hacia el diseño del yo, diseminado entre las prácticas del coaching, el autoayuda, el *mindfulness*, la nutrición,

la psicología positiva, el psicoanálisis convencional, etc. Aquí el bienestar opera como un mandato de adaptación, neutralizando la inadecuación insumisa de los síntomas.

A través del optimismo cruel del bienestar, el psicopoder capitalista clasifica los cuerpos sanos y enfermos, normales y patológicos, las vidas vivibles e invivibles en función de categorías violentas y etiquetas de control social. Explotando la dimensión económica de nuestros afectos y cerebros, disciplina los sentimientos y convierte en patologías nuestras anomalías. Identifica signos de déficit o carencias en las diferencias. De esta manera, los malestares se tornan síndromes, trastornos mentales o desordenes explicables en términos de fallas personales o conductas psicológicas a-históricas. Se trata de la forma capitalista de gestión de la vulnerabilidad: una politización reactiva del sufrimiento, en donde nos solicitan expresar nuestros sentimientos, pero separándolos de sus tramas colectivas. El psicopoder capitalista dice dar voz y escucha a los malestares, pero invisibiliza las relaciones de poder y las insurgencias del campo social .

La sociedad capitalista nos “enferma”, y al mismo tiempo privatiza nuestras dolencias. Desmoviliza y moraliza el malestar social, lo banaliza, porque percibiendo a las subjetividades de la crisis como víctimas, beneficiarias o asistidas, el mercado psicopolítico del ánimo emplea una retórica de la rehabilitación, los riesgos o la recuperación, sin cuestionar las reglas a partir de las cuales los sintomáticos seríamos “curados”. Esta gestión del dolor es propia de una tecnología de la adaptación, dado que las dificultades emocionales se desconectan de los problemas culturales, económicos y políticos. Por esto, los malestares no pueden ser tratados de manera individual, biologicista o solo en los márgenes de una atención profesional. Al contrario, necesitamos una respuesta colectiva para transformar las estructuras que hacen del capitalismo un sistema productor de malestares. Debemos recuperar el saber que nos expropiaron: el cuerpo como condición y obstáculo de los contrapoderes colectivos.

El malestar no es signo de una carencia, sino de un exceso de vida interrumpida: querer vivir y no poder hacerlo. ¿Cómo sacar energías del no poder, el no querer o el no saber cómo aprender a vivir? ¿Desde dónde resistir cuando el sujeto se sobreadapta a ciertos imperativos? ¿Podemos hacer de nuestras incertidumbres una potencia colectiva? La narración del dolor no imposta un exhibicionismo morboso, un heroísmo voluntarista o victimizarnos. Se trata de afirmar lo impersonal y lo común de nuestras vivencias íntimas. Porque sucede que nuestras emociones y cerebros son un problema político demasiado importante como para dejarlo en manos de los especialistas. El

malestar es una “cuestión social” que concierne a toda la comunidad, y por eso se torna cada vez más necesario multiplicar narraciones para tejer redes, insumisiones y alianzas.

Si la antipsiquiatría, Foucault o Guattari han señalado el potencial político de la locura, hoy se trata de explorar la fragilidad común de los malestares. El padecimiento tiene una prioridad epistemológica, en la medida en que no hay saber colectivo que no pase por reactivar la potencia de los afectos. Nuestros síntomas son un territorio de opresión, investigación y resistencia para resignificar nuestra historia personal. La fuente de todo contrapoder colectivo implica revalorizar nuestra vulnerabilidad, nuestra fragilidad, ya que en la ambivalencia del sufrimiento reside la fuerza de los débiles.

El capitalismo es la razón estructural de la crisis anímica colectiva, ya que el capital es el enemigo común de todas nuestras resistencias, opresiones y desigualdades. No tenemos en común una identidad, tenemos en común el hecho de que el capital está en contra de nuestra vida emocional. Desde el punto de vista del capital, nuestra infelicidad se presenta como una oportunidad para fortalecer la economía política del sufrimiento. Desde el punto de vista de las luchas, esta crisis colectiva tiene un potencial cognitivo, en la medida en que permite profundizar en los discursos críticos, las experiencias alternativas y la emergencia de “nuevos” activismos. Nuestras crisis pueden ser el germen de un resentimiento colectivo contra todo aquello que nos aplasta.

La pandemia agravó una crisis anímica que la antecede. Nuestras emociones se deterioraron ante la incertidumbre y el caos, el desgaste mental y el estrés laboral, el confinamiento, el miedo al contagio, la crisis de la reproducción y de los cuidados. Sin embargo, la ansiedad y la depresión son la epidemia antes de la pandemia. Porque el consumo de psicofármacos, las consultas en diversos servicios de salud mental, los abusos, encierros involuntarios y torturas, las dificultades emocionales, el cuerdisimo y el capacitismo, las prácticas manicomiales, entre otros vectores, anteceden al Covid 19 .

Los capitalistas utilizan la “epidemia de trastornos mentales” para robustecer la alianza estructural entre la administración psiquiátrica de las poblaciones (DSM), la anestesia química de los cuerpos, el avance de los dispositivos psicopolíticos y la industria farmacéutica. Esto acelera la expansión del psicopoder en la vida cotidiana, agudizando la presencia de las neurociencias en las instituciones y medios, y de la cultura terapéutica en las redes sociales, en las amistades y familiares, en las militancias y territorios. Por este motivo, cada vez más dificultades psíquicas y respuestas emocionales esperables ante la catástrofe se tramitan como incumbencias médicas, motivos de consulta psicológica o consumo narcótico. En lugar de cuestionar las

estructuras sociales, se culpabiliza y criminaliza a las personas. Pero la crisis anímica no puede reducirse a gestionar las dolencias personales o restaurar “desequilibrios químicos”, ya que supone revertir injusticias, opresiones y desigualdades sistémicas.

La pandemia puso en la agenda de la opinión pública las discusiones sobre salud mental, aunque se trata de una omnipresencia mediática, mercantilizada y estatal. Hoy presenciamos una contradictoria masificación despolitizada de la crisis anímica colectiva, la cual pretende neutralizar la resistencia del síntoma y capturar el malestar social, dado que no se cuestionan las opresiones que sostienen los privilegios y violencias. Si bien esta coyuntura democratiza los temas de la salud mental, tiende a profesionalizar las respuestas a esos mismos problemas, acentuando las formas de psicologización, individualismo, psiquiatrización y medicalización de nuestras vidas.

En consecuencia, existe una crisis anímica por la imposibilidad, desesperante para el capital, de subordinar nuestros cuerpos sin síntomas y resistencias. Y si bien los malestares son vividos de forma desigual y particular, encarnan estructuras sociales que nos atraviesan a todos, incluso cuando las combatimos. A través de las técnicas narcóticas o terapéuticas del psicopoder, el capital desearía anestesiar y eliminar todo aquello que nos impide trabajar, ser funcionales, productivos y eficientes. Nos quiere tan rotos, tan quebrados, tan ocupados como para ni siquiera reconocer nuestras interdependencias. Este panorama agudiza la contradicción entre capital y vida anímica colectiva, donde la gestión de la crisis privatiza la conciencia del sufrimiento colectivo generada al calor de las luchas y revueltas de los últimos años. Por el contrario, el desafío es adoptar las propias fragilidades y debilidades para prolongar nuestros cuerpos en el cuerpo común de las cooperaciones colectivas. Ahora bien, debemos estar atentos a los límites de la canalización estatal, profesional o identitaria del malestar, explorando las estructuras impersonales que se debaten en nuestros dolores y placeres personales.

Cuando toda la subjetividad es puesta a trabajar para el capital, la psicopolítica asume la forma de una gestión narcótica y terapéutica de lo individual, o por el contrario, impulsa la construcción de un contrapoder colectivo. Nuestros malestares nos pueden permitir experimentar un común, más acá del dolor privado y más allá del sistema público. De modo tal que se trata de poner en juego la propia transformación en las transformaciones sistémicas, puesto que la apuesta consiste en desarrollar estrategias del común, en primera persona del singular y del plural. La escritura y la política del malestar implican enfrentar lo que inhibe nuestro conocimiento y transformación: hay que traicionarse, porque combatir al enemigo supone combatir contra nosotros mismos.



En futuros trabajos individuales y colectivos, el desafío será amplificar los conceptos, y problemas rozitchnerianos desarrollados en la tesis en el marco de nuevas prácticas de investigación, construcción de conocimiento y acción situada. A fin de cuentas, el carácter activista de mi relectura de Rozitchner presenta la psicopolítica y la contracultura en salud mental como la posibilidad de una liberación anímica colectiva.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografía en la obra de León Rozitchner

Rozitchner, L. (1996) *Las desventuras del sujeto político (ensayos y errores)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

Rozitchner, L. (1998) *Ser judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

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

Rozitchner, L. (2007) *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a las Confesiones de San Agustín*, Buenos Aires, Losada.

Rozitchner, L. (2008) *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada.

Rozitchner, L. (2011a) *Materialismo ensañado*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rozitchner, L. (2011b) *Acerca de la derrota y los vencidos*, Buenos Aires, Quadrata.

Rozitchner, L. (2012a) *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

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

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

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

Rozitchner, León (2015a): *Marx y la infancia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015b) *Escritos psicoanalíticos. Matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015c) *Retratos filosóficos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2018) *Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*, Cristián Sucksdorf (comp.), Buenos Aires, Octubre.

### Bibliografía seleccionada sobre León Rozitchner

Abduca, R. (2015) “Olvidar a Abraham”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Acha, O. (2012) “León Rozitchner: una antropología filosófica entre la sangre y el tiempo”, en *El Río sin Orillas. Revista de Filosofía, Política y Cultura*, N° 6.

- Acha, O. (2015) “León Rozitchner en debate con el psicoanálisis: de la historicidad del sujeto y el origen”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Acha, O. (2018) “León Rozitchner, entre-tiempos freudianos”, en *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Teseo.
- Acha, O. (2021) “Por una historia político sexual del inconsciente”, en *Afluencias: escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*, Bonoris y Pal (comp.), Buenos Aires.
- Alfieri, J. (2019) *Una filosofía encarnada. Análisis de la noción de subjetividad en León Rozitchner*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad de Buenos Aires.
- Alfieri, J. (2020) “Rozitchner, Foucault y el problema de la hipótesis represiva”. en *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, n° 12, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Avaro, N. & Capdevila, A. (2004) *Denuncialistas: literatura y polémica en los '50*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Boverio, A. (2013) “El problema del sujeto”, en *El Ojo Mocho. Otra Vez*, N° 2-3.
- Bosteels, B. (2015) “La izquierda con sujeto”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Bleger, J., Caparrós, A., Pichón Rivière, E. y Rozitchner, L. (1969) “Mesa Redonda: ideología y Psicología concreta”, en *Cuadernos de psicología concreta*, N°1.
- Bril, N. (2013) “Deseo y escritura”, en *El Ojo Mocho. Otra Vez*, N° 2-3.
- Cabezas, O. (2015) “León Rozitchner, geofilósofo del presente”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Carpintero, E. & Vainer, A. (2008) “No existe cura individual”, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-103727-2008-05-08.html>
- De Ipola, E. (1986) “León Rozitchner: la especulación filosófica como política sustituta”, en *Punto de Vista*, N° 28.
- D'Iorio, G. (2015) “Lo sienten pero no lo saben, lo hacen pero no lo sienten. Breves notas sobre la filosofía (argentina) de León Rozitchner” en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Drivet, L. (2012) “Cuerpo y conflicto en la obra de León Rozitchner”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N° 8.
- Gago, V. (2015) “Intuición y empecinamiento: el método polémico de León Rozitchner”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- González, H. (2015) “Fenomenología del ninguneo”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Grande, A. (2013) *Cultura represora y análisis del Superyo*, Buenos Aires, Subversiones.

- Grüner, E. (2015) “El cuerpo del Terror”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Herrera Guido, R. (2012) “Para un balance del freudomarxismo”, en *Carta Psicoanalítica*, N° 18.
- Masotta, O. (2012) “Prólogo a la primera edición”, en *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Kohan, N. (2011) “León Rozitchner, la filosofía como lucha y confrontación”, en [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org).
- Kohan, N. (2015) “Marxismo, sujeto, historia. A propósito de León Rozitchner”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Kovacic, F. (2011) “Adiós a un marxista inclasificable”, en [www.filosofia.org/hem/201/br110909.htm](http://www.filosofia.org/hem/201/br110909.htm).
- Laxagueborde, J. (2019) *León Rozitchner frente a la izquierda. Historia e interpretación*, Tesis de maestría, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Lutereau, L. (2013) “Freud con Rozitchner”, en *El Ojo Mocho. Otra Vez*, ° 2-3.
- Percia, M. (2015) “Más allá de la idea de sujeto en León Rozitchner”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Piglia, R. (2016) *Los diarios de Emilio Renzi. Los años felices*, Barcelona, Anagrama.
- Saidón, O. (2015) “Política y psicoanálisis en la obra de León”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Savignano, A. (2004) “El rol de *¿Qué es la literatura?* de J.-P. Sartre en la formación generacional del grupo *Contorno*”, en *Cuaderno de Materiales*, N° 26.
- Scolnik, S. (2005) “León Rozitchner: el Ser se devela hablando en castellano”, en *Revista La Biblioteca*, N° 2-3
- Sucksdorf, C. (2013) “El fetichismo de la mercancía y nuestro secreto”, en *Actualidad del fetichismo de la mercancía*, Buenos Aires, Topia.
- Sucksdorf, C. (2015) “¿Es León Rozitchner un filósofo argentino?”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Sucksdorf, C. y Sztulwark, D. (2012) “Presentación”, en *León Rozitchner: Obras completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Sztulwark, D. (2012) “Conversación [Documental]”, en *El Río sin Orillas. Revisa de Filosofía, Política y Cultura*, N° 6.
- Sztulwark, D. (2015) “El materialismo ensoñado como génesis de la crítica política”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Sztulwark, D. (2016) “Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner”, en *Escrituras americanas*, N° 2.

Volnovich, J. C. (2015) “Acerca de Freud y los límites del individualismo burgués”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Yagüe, P. (2021) *Sujeto y praxis en León Rozitchner*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Yasenza, C. (2014) “El terror o la continuidad de la guerra por otros medios: Entrevista a León Rozitchner”, en <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2014/01/el-terror-o-la-continuidad-de-la-guerra.html>.

Zito Lema, V. (2011) “León Rozitchner: violencia y contraviolencia; conversación con el filósofo argentino”, en *Locas*, N° 3.

### Bibliografía extendida

Acha, O. (2001) *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires, Prometeo.

Acha, O. (2014) *Crónica Sentimental de la Argentina Peronista: Sexo, Inconsciente e Ideología, 1945-1955*, Buenos Aires, Prometeo.

Acha, O. (2018) *Encrucijadas de marxismo y psicoanálisis. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Teseo.

Ancarola, M. (comp.) (2017) *Politizaciones del malestar*, Barcelona, Rayo Verde.

Ahmed, S. (2020) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra.

Althusser, L. (2012) *Para leer el capital*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Berardi, F. (2007) *Generación postalfa*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Berlant, L. (2020) *El optimismo cruel*, Buenos Aires, Caja Negra,

Bleger, J. (1988) *Psicoanálisis y dialéctica materialista*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bosteels, B. (2016) *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en los tiempos de terror*, Madrid, Akal.

Cabezas, O. (2013) *Postsobreranía: Literatura, política y trabajo*, Buenos Aires, La Cebra.

Carpintero, E. & Vainer, A. (2018) *Las huellas de la memoria*, Buenos Aires, Topia.

Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets.

Cea Madrid, J. C. y Castillo-Parada, T. (2018) “Locura y neoliberalismo. El lugar de la antipsiquiatría en la salud mental contemporánea” en *Política y sociedad*, vol. 55.

- Cea Madrid, J. C. y Castillo-Parada, T. (2021) “Enloqueciendo la academia: Estudios Locos, metodologías críticas e investigación militante en salud mental”, en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, vol. 11.
- Crespi, M. (2019) *La revuelta del sentido*, Buenos Aires, La Cebra.
- Dahmer, H. (1980) *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dejours, C. (2019) *El sufrimiento en el trabajo*, Buenos Aires, Topia.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, Barcelona, Paidós.
- De Sutter, L. (2021) *Narcocapitalismo: para acabar con la sociedad de la anestesia*, España, Reservoirs Book.
- Drucaroff, E. (2016) *Otro Logos*, Buenos Aires, Edhasa.
- Erro, J. (2021) *Pájaros en la cabeza. Activismo en salud mental desde España y Chile*, España, Virus.
- Exposto, E. & Rodríguez Varela, G. (2020) *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis*, Buenos Aires, Marat.
- Exposto, E. & Rodríguez Varela, G. (2020) *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente*, Buenos Aires, Red Editorial.
- Exposto, E. (2021) *Las máquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas*, Buenos Aires, La docta ignorancia.
- Farrán, R. (2021) *Militantes, ¡ocúpense de sí mismos!* Buenos Aires, Red Editorial.
- Fernández-Savater, A. (2021) *La fuerza de los débiles*, Madrid, Akal.
- Fisher, M. (2017) *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Fisher, M. (2018) *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Foucault, M. (2008) *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gago, V. (2018) *La potencia feminista, o el deseo de cambiarlo todo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Guattari, F. (1976) *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Guevara, E. (1965) *El hombre y el socialismo en Cuba*, en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016042156/pdf>
- Gómez Villar, A. (2019) “Del operaismo al (post) operaismo: la importancia del cruce con el post estructuralismo francés”, en *Pensamiento*, vol. 75, n 287.

- Goux, J. J. (1991) *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Caldén.
- Han, B. C. (2000) *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, España, Herder.
- Huertas, R. (2020) *Locuras en primera persona*, España, La Catarata.
- Hupert, P. (2012) *El bienestar en la cultura y más composiciones precarias: sondeos en la segunda fluidez*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Pie de los hechos.
- Illouz, E. (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, España, Kats.
- Lewkowicz, L. & Campagno, M (2007) *La historia sin objeto*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- López Petit, S. (2015) *Hijos de la noche*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Lukács, G. (2003) *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, RyR.
- Jappe, A. (2016) *Las aventuras de la mercancía*, España, Pepitas de calabaza.
- Keucheyan, R. (2013) *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- Klossowski, P. (2011) *La moneda viviente*, Buenos Aires, Alción.
- Liotard, J. (1990) *Economía libidinal*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (2010) *Eros y civilización. Un interrogante filosófico en Freud*, Madrid, Editora Nacional.
- Martin, F. N (2021) “Naturalezas políticas: El giro materialista en las teorías críticas de la sociedad y la dinámica del capital”, en *Crisis y crítica: intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*, Prestifilippo y Roggerone (comp.), Buenos Aires, Gino Germani.
- Marx, K. (2007) *Elementos fundamental para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, México, Siglo XXI.
- Murrillo, S. “La cultura del malestar”, en: <https://drive.google.com/file/d/0Bwxc0Qar5QHgcE5FWFhEeE14Ym8/view?resourcekey=0-xheEdhFeJWRG4pMstK5wRQ>
- Negri, T. (2020) *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Cactus.
- Pérez Soto, C. (2012) *Una nueva antipsiquiatría. Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*, España, LOM.
- Pérez Soto, C. (2016) *Sobre la condición social de la psicología*, España, LOM.
- Plotkin, M. (2003) *Freud en las pampas: orígenes y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la Argentina (1910-1983)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Reich, W. (1970) *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México, Siglo XXI.
- Reis, M. (2020) *Neo-operaismo*, Buenos Aires, Caja Negra.

- Ricoeur, P. (2014) *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.
- Rocca, F. (2020) “Apuntes para una biopolítica desde abajo” en *Revista Jacobin América Latina*, en: <https://jacobinlat.com/2021/03/22/apuntes-para-una-biopolitica-desde-abajo/>
- Rolnik, S. (2019) *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Sartre, J.P. (2011) *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada.
- Schwarzböck, S. (2016) *Los espantos. Estética y pos dictadura*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Sztulwark, D. (2019) *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Terán, O. (2013) *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Vainer, Alejandro (comp.) (2009) *A la izquierda de Freud*, Buenos Aires, Topia.
- Voloshinov, V. (1999) *Freudismo. Un bosquejo crítico*, Barcelona, Paidós.
- Yagüe, P. (2018) *Engendros*, Buenos Aires, Hecho Atómico.





