

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

**Silvia Dapía**

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

## **Resumen:**

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

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

## **Abstract:**

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

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

Este trabajo se interroga sobre la propuesta de León Rozitchner de generar una nueva subjetividad, creada sobre la base de una racionalidad distinta a la que rige el sistema capitalista, esto es, sobre nuevas “categorías de pensar y de sentir” o un nuevo “esquema de conciencia.” En la primera sección del trabajo examinaremos su seminal ensayo “La izquierda sin sujeto” (1966), donde Rozitchner se interroga sobre las “condiciones subjetivas de los sujetos revolucionarios” que, en la época de la guerra fría, tienen como objetivo “una transformación radical de las condiciones sociales” en la Argentina, en particular, y en Latinoamérica en general<sup>1</sup>. Intentamos explorar aquí el modelo de la subjetividad “encarnada”, en la línea de Merleau-Ponty, que subyace al pensamiento de Rozitchner y que le permitirá transitar –por medio de una vinculación material, sensible, entre el yo, los otros y el mundo– el camino hacia la articulación holística que pretende de su teoría de la subjetividad. En la segunda parte de este trabajo nos concentraremos en la reelaboración que hace Rozitchner del concepto de masas de Freud como una segunda etapa en el itinerario de articulación holista de su teoría de la nueva subjetividad. En la tercera sección exploraremos este mismo tránsito pero desde la perspectiva del pasaje de la “horda primitiva” a la “alianza fraternal,” de un “colectivo natural” (la horda) a un “colectivo cultural” (la alianza). Esta reformulación del problema nos permitirá introducir la figura de Paul Federn y su noción de “sociedad sin padre” a fin de evaluar la radicalidad del proyecto de Rozitchner. En la cuarta sección de este trabajo, exploraremos el tramo final de este itinerario su teoría de la subjetividad en su última obra, *Materialismo ensoñado*, mientras que en la quinta y última sección de este trabajo consideraremos brevemente dos obras: *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, texto que inicialmente fue la tesis doctoral que Rozitchner escribe en Francia en los años sesenta, y *Filosofía y emancipación: Si-*

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 12.

<sup>6</sup> Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 50.

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

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

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

---

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

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

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

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

## 2.

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 286.

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



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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 365.

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

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

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

Surge entonces la pregunta: ¿Qué tipo de masa permitiría la apertura de la cual habla Rozitchner? Freud habla de “masas artificiales”, esto es, masas que “para su cohesión requieren” “una compulsión externa” encaminada a preservarlas de la disolución y a evitar modificaciones de su estructura<sup>17</sup>. Da como ejemplos la iglesia y el ejército, las cuales se pueden entender como artificiales porque en ellas los individuos se someten a la coerción de grupos poderosos que se apropian de sus fuerzas colectivas. Frente a estas masas, Rozitchner ubica las “masas

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

<sup>16</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 365.

<sup>17</sup> Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 89.

espontáneas”, las que rompen con el sometimiento, esto es, con la fuerza exterior que se había apropiado de sus fuerzas colectivas, pero esta ruptura no es sino pasajera. A estos dos tipos de masas, Rozitchner opone las masas revolucionarias, “en las que los hombres se descubren unidos por un interés común, y que pueden llevarlos a transformar radicalmente el sistema”<sup>18</sup>. La diferencia entre las “masas artificiales”, permanentemente sometidas a la fuerza exterior que se ha apropiado de sus propias fuerzas, y las “masas revolucionarias”, que resisten esa apropiación, es, para Freud, una diferencia radical. Dice Freud: “Las masas de la primera variedad [las masas revolucionarias] son con respecto a las de la segunda [las masas consolidadas en el sistema], por así decir, como las olas breves, pero altas, del mar con respecto a las mareas”<sup>19</sup>. Freud no desarrolla posibles consecuencias de la existencia de este tercer tipo de masas. Rozitchner entiende que el hecho de que aparezcan “masas revolucionarias, incompatibles con el sistema y las instituciones, que se constituyen por convergencia de intereses comunes borrando las diferencias individuales constituidas, señala precisamente la existencia de una contradicción” en el sistema social<sup>20</sup>. Y es en estas “masas revolucionarias” donde reside el interés de Rozitchner, ya que estas masas tienen un potencial histórico capaz de ampliar los límites del individualismo burgués. Como señalamos, en las masas artificiales el individuo no tiene la capacidad de acceder al potencial colectivo, que ha sido apropiado por el poder. Como consecuencia, el “individuo queda solo en medio de los demás, reducidos su fuerza y su poder a los límites de su propio y restringido cuerpo individual, puesto que su cuerpo no se prolonga en el cuerpo de los otros”<sup>21</sup>. El problema consiste justamente en llegar a extender el poder de su cuerpo en el de los otros de modo de crear un poder común, donde el individuo va a encontrar “la posibilidad de desarrollar específicamente su

<sup>18</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 416

<sup>19</sup> Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 79.

<sup>20</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 416.

<sup>21</sup> Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, pp. 69-70.

diferencia, su propia particularidad” negada por el poder exterior que lo coacciona<sup>22</sup>. Aquí encontramos el concepto de libido de Freud que mencionamos más arriba (al hablar de Kelsen). Freud afirma que hasta ahora la psicología social había estado más interesada en dilucidar los cambios que experimenta el individuo como miembro de una masa que en investigar la naturaleza del vínculo social que une a los individuos entre sí. El austriaco propone explicar la naturaleza de este vínculo a través del concepto de libido. Esta noción, referida al amor, nos muestra que el individuo contiene en sí mismo la posibilidad de extender el poder de su cuerpo y, como decía Rozitchner tempranamente en “La izquierda sin sujeto”, englobar “lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros”<sup>23</sup>.

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

### 3.

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

<sup>22</sup> Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 70.

<sup>23</sup> Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 50.

dores a fin de evaluar la radicalidad de la propuesta de Rozitchner.

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

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

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

expropiado”<sup>25</sup>. Como vimos, la propuesta de Rozitchner implica un tránsito desde la “masa artificial” a la “masa revolucionaria” o, dicho en términos del mito científico” de Freud, desde la “horda primitiva” a la “alianza fraterna”, de un “colectivo natural” (la horda) a un “colectivo cultural” (la alianza). Como también señalamos, Rozitchner insiste en que “Freud no parte del individuo aislado, sino de una estructura colectiva,” en este caso, de la “horda primitiva”<sup>26</sup>. Freud describe esta etapa anterior a la cultura como aquélla en la que un colectivo está sometido a la voluntad de un solo individuo, el padre de la horda. Pero esta sumisión va a ser resistida. Los hermanos, “reconociéndose como semejantes sometidos, reconocieron también el poder colectivo de su propia existencia unificada” e hicieron frente al poder del padre<sup>27</sup>. La historia, para Freud, comienza entonces “con una rebelión colectiva por la liberación de los sometidos. “Roto el lazo de sumisión aparece por fin el descubrimiento del poder colectivo, el poder real que el padre, por ser más fuerte, expropiaba en su favor”<sup>28</sup>. Los hermanos matan al padre de la horda pero la historia no termina allí. Arrepentidos por haber cometido el parricidio, excluyen el crimen de la narrativa de su origen, clausurándose así para ellos la posibilidad de actualizar la formación de un poder colectivo que de ser recordado les permitiría unirse y recuperar las fuerzas que han sido expropiadas por el poder opresor. En síntesis: el parricidio, para Freud, no destruye sino que termina por instituir el poder paterno.

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

<sup>25</sup> Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 644.

<sup>26</sup> Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 56.

<sup>27</sup> Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, pp. 57-58.

<sup>28</sup> Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 58.

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

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

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

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

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

pranos de la humanidad: el parricidio y el intento de construir una nueva comunidad. Sin embargo, después de Freud no es fácil creer que es suficiente con matar al padre para eliminar el patriarcado. El mito de Freud nos cuenta precisamente la historia inversa: el parricidio no destruye sino que termina por instituir lo que Silke-Maria Weineck llama la “tríada paterna”, esto es, las enlazadas figuras del padre, el estado y dios<sup>32</sup>. ¿Cuál es la posición de Federn a este respecto?

Para Federn las teorías Freudianas expuestas en *Totem y tabú* adquirieron una especial vigencia con el colapso de la monarquía austro-húngara. En la presentación en la *Sociedad Psicoanalítica de Viena* del texto que se publicará en 1919 bajo el título *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft* (Acerca de la psicología de la revolución: la sociedad sin padre), Federn sostiene una posición que se podría calificar de optimista: la crisis por la que está pasando Austria contiene en sí misma la posibilidad de superar la autoridad patriarcal y reemplazarla por una “comunidad fraternal” (*Brudergemeinschaft*). Como sostiene el austríaco: “En las formas de la organización revolucionaria se avista la ‘estructura psíquica’ como hermandad”<sup>33</sup>. Para Federn el fin de la monarquía no significa sólo el parricidio Freudiano de la figura paterna y autoritaria del emperador. A diferencia de la concepción Freudiana, el “parricidio” del que habla Federn es un parricidio revolucionario, con el potencial necesario para abolir la autoridad política de la “tríada paterna” y dejar el camino abierto para la nueva “organización fraterna”. El germen de la deseada “organización fraterna”, que sucedería a la monarquía, lo reconocía Federn en los comités obreros que organizaban la vida cotidiana de la flamante Primera República austríaca<sup>34</sup>. Para Federn, estas or-

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

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

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



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

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

<sup>35</sup> Weineck, *The Tragedy of Fatherhood*, p. 180.

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

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

de nuestro aparato psíquico siguen subordinadas a la relación padre-hijo, es muy probable, según Federn, que a pesar de la devastación producida por la guerra, el sistema patriarcal vigente va a poder resolver los problemas técnicos, construir una nueva una nueva economía y seguir subsistiendo<sup>38</sup>. Además, a causa de la persistencia de las misma racionalidad patriarcal, Federn teme que la revolución sea abandonada y en lugar de la deseada estructura “fraternal” se erija una nueva figura pater-na que usurpe la posición vacante del padre<sup>39</sup>.

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

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

<sup>39</sup> Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 28.

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

4.

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

Para todo sistema de representación parece existir siempre un sustrato que subyace bajo lo aparente o consciente: Schopenhauer lo llamó “voluntad”; Nietzsche, “voluntad de poder”; Freud, el “inconsciente”. Rozitchner entiende que este sustrato es la experiencia primera con la madre y así, en su última obra, *Materialismo ensoñado*, el argentino va más allá del drama primario con el padre (Freud). Nos insta allí al reconocimiento en nuestro origen “de la existencia de una etapa arcaica en la infancia donde ‘la carne,’ materia ensoñada desde el origen de la materialidad humana, organiza las primeras experiencias en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida”<sup>42</sup>. Pero, en la narrativa de Rozitchner, la lengua materna, en tanto fundamento de la materialidad histórica, va a ser ahuyentada por el espectro del terror patriarcal<sup>43</sup>. O como dirá más adelante en el mismo texto: “La imagen espectral del padre externo debe agigantarse para desplazar la imagen aborigen materna –que se confunde en el principio con la nuestra propia”<sup>44</sup>. Dicho de otro modo: el

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

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

<sup>43</sup> Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 20.

<sup>44</sup> Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 21.

advenimiento de la racionalidad patriarcal oculta o toma el lugar de esa lengua primera, la materna, desde la cual se abrió el sentido y construye “un orden antagónico vaciado de la materia viva”<sup>45</sup>. Este proceso de borramiento de la carne sintiente halla su complemento en la religión cristiana, en la figura de la Virgen María, una madre Virgen que desplaza a la primera: una madre nueva que habla el lenguaje del padre<sup>46</sup>. El lenguaje del padre y de la representación desplazan entonces a los afectos y, con ellos, toda experiencia directa y visceral. La afectividad es desplazada porque ésta tiene sólo su propia expresión pero no puede ser representada, quedando definitivamente excluída de la racionalidad abstracta del orden paterno<sup>47</sup>.

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

<sup>45</sup> Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 55.

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

<sup>47</sup> Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 61.

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

## 5.

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

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

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

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

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

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

<sup>49</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 69.

<sup>50</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 75.

<sup>51</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 70.

<sup>52</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 71.

tivas” –“intenciones que responden a una situación singular en cada individuo, y también a una intencionalidad dirigida hacia la creación colectiva de un sentido”– recupera Rozitchner el valor del contagio afectivo<sup>53</sup>. De este modo, la mención por parte de Rozitchner de *Fuenteovejuna* –caso paradigmático de una masa donde las intencionalidades de los miembros que la componen apuntan “hacia la creación colectiva de un sentido”– contribuye a cuestionar la supuesta autonomía del individuo liberal, sustituyendo las fronteras entre los individuos por un espacio fluido de interacción de los cuerpos basada en los afectos. Rozitchner pone el acento en esta interacción y en la colectividad emergente y, en este proceso, recupera también el valor del contagio afectivo. Consecuentemente, el afecto, aún en la forma de contagio (para Scheler la forma más despreciable de la paleta afectiva) presenta, en cambio, para Rozitchner un potencial revolucionario. Y esto es así porque el contagio afectivo permite perseguir un objetivo que, en palabras de Rozitchner, “todos quisieron, pero que nadie, por sí solo, hubiera querido”<sup>54</sup>.

Para Rozitchner, el cuerpo ha dejado de ser aquello que se opone a la mente para convertirse en el vehículo de dinámicas interacciones afectivas. El cuerpo así entendido tiene la posibilidad de abrir en sí, desde el afecto, el espacio del mundo del otro, derribando las fronteras que lo separan de los otros cuerpos y lo definen como autosuficiente. Como en el caso de la relación entre la madre y el niño, entendida por Rozitchner como “el materialismo primero que funda la consciencia”, los cuerpos tienen la posibilidad de resonar con los afectos y necesidades de los otros<sup>55</sup>. En este contexto me parece útil el concepto de “sintonía (resonancia, apareamiento) afectiva” (*affect attunement*) acuñado por el psicoanalista Daniel Stern<sup>56</sup>. Según Stern, existen estados afectivos experimentados por el niño los cuales, al

<sup>53</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 70.

<sup>54</sup> Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 71.

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

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

estar el niño “en sintonía” con la madre, le indican que sus estados emocionales internos son formas de la experiencia humana, compatibles con otros seres humanos. De manera semejante a la “sintonía afectiva” entre la madre y el niño de Stern, Rozitchner sugiere la posibilidad de apareamientos afectivos entre los cuerpos, los cuales permiten al individuo participar de la “materialidad de un cuerpo social colectivo” que lo “incluye en los otros”, incrementando así el poder de su propio cuerpo<sup>57</sup>.

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

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

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

<sup>58</sup> Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p.144.

<sup>59</sup> Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 67.

<sup>60</sup> Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 62.

<sup>61</sup> Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 67.



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

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

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

---

<sup>62</sup> Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, pp. 29-30.

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

## Bibliografía

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

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

Silvia Dapía

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