



## Dos miradas sobre la figura del militante revolucionario

Two views about the figure of the revolutionary militant

Pedro Karczmarczyk\*

Recibido: 15 de noviembre de 2021

Aceptado: 29 de noviembre de 2021

**Resumen:** En el presente trabajo analizaremos dos miradas sobre la figura del militante revolucionario, la que presenta Virginie Linhart en su *Le Jour où mon père s'est tu* y la de Silvia Schwarzböck en *Los espantos. Estética y postdictadura*. Si bien por caminos distintos, ambos libros consideran que la crisis de la figura del militante revolucionario permite extraer conclusiones de carácter epocal. Examinamos estas conclusiones a partir de algunos elementos de los textos analizados que contraría su orientación principal y que permiten cuestionar la disolución individualista de un acontecimiento histórico. Insistimos para concluir en la necesidad de colocar el problema de la política revolucionaria en su propio nivel estructural, el de la correlación de fuerzas.

**Palabras clave:** izquierdismo, revolución, militante, postdictadura, democracy.

**Abstract:** The present paper analyses two views on the revolutionary militant or activist, the one presented by Virginie Linhart in her *Le Jour où mon père s'est tu* and Silvia Schwarz-böck's view in *Los espantos. Estética y postdictadura*. Although through different paths, both books consider that the crisis of the figure of the revolutionary militant allows to deliver conclusions of epochal scope. We confront these conclusions with some elements in the texts under analysis which go against their main intentions which allow to criticize them the individualistic dissolutions of historical events present in them. As a conclusion, we insist on the necessity of examining the problem of a revolutionary politics in its own structural level, that of the correlation of forces.

**Keywords:** leftism, revolution, activist, post-dictatorship, democracy.

\* Universidad Nacional de La Plata. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. peterkado@yahoo.com

## Introducción

En el último decenio, o tal vez un poco más, han aparecido una serie de textos que marcan un clivaje respecto de la mirada de los años sesenta y setenta sobre la figura del militante revolucionario. En estos textos distintas operaciones discursivas presentan a la figura aludida como una cosa del pasado, destilando en simultáneo ciertos contrastes que, como destellos, parecen iluminar nuestra contemporaneidad. En la extrañeza que adquiere en el presente esta figura, en la operación que la fija a unas coordenadas sobrepasadas, parecen iluminarse los contornos de nuestra propia coyuntura histórica. Se trata de intervenciones que tienen su génesis y su potencia retórica en el recambio generacional, e incluso en algunos casos es un vínculo filial el que organiza y sostiene el discurso. Las nuevas generaciones dan su palabra, ajustan sus cuentas con el tiempo de sus progenitores y toman conciencia de su propia situación. Hay que decir que no se trata, en los casos que analizaremos, de un proceso sencillo o de una sola valencia. La existencia temporal de las sociedades lleva a que de la línea “continua” de los nacimientos se vea discontinuada, como las fonaciones de Saussure por las entidades formales de la lengua, por un conjunto de acontecimientos históricos que persisten como un grumo en la sucesión del tiempo histórico y que le otorgan carácter discreto a la experiencia vivida del mismo. En esa dimensión de la historia vivida se ubican eso que denominamos generaciones. Es tal vez por ello que, aquello que podríamos querer denominar “una época”, siempre en el mismo registro de la “historia vivida”, aparece atravesado no sólo por las tomas de posición respecto del momento presente, sino también por la persistencia de momentos previos, por tomas de posición que tomaron consistencia por referencia a acontecimientos cuya centralidad en la coyuntura dejó de ser evidente hace tiempo. Esas posiciones conviven, ya en una calma tensión, más o menos recubierta por la indiferencia, o en ocasiones, en una beligerancia desatada. Será tal vez por ello que la vida social provee ciertos ámbitos en los que las diferentes generaciones son





convocadas a interactuar, como lo es por caso la docencia, donde el intercambio generacional está compartimentado en especialidades, institucionalizado y jerarquizado, pero en el que así y todo se producen destiempos y desajustes, o en la política, lugar por excelencia del destiempo y del desajuste, no sólo generacional por supuesto.

No es de extrañar, entonces, que en momentos marcados por la percepción de cambios históricos vertiginosos, los discursos de la memoria y el testimonio adquieran un alcance espectacular. Podemos, evidentemente, desconfiar de la operación que, al tomar conciencia de un contraste histórico, considera que obtiene, simultáneamente, unos destellos que iluminan la opacidad de nuestro tiempo. Estos contrastes son indicaciones, valiosas sin duda, pero la carnadura de una coyuntura histórica no se juega tanto en este vector vertical como el eje horizontal en el que se establece la solidaridad y el conflicto entre, y el peso relativo de, los distintos elementos que confluyen en un momento dado.

Ahora bien, constatar que una creencia se ha vuelto impensable, y en particular si se trata de una creencia que parecía organizar la experiencia de un momento histórico determinado, empuja con fuerza a concluir que las creencias opuestas son las que organizan nuestro propio presente. Sin embargo, desde críticos de Hegel como Ranke y Droysen, sabemos que la aprehensión del sentido de la Historia está sujeta a error, que lo que tomamos por el sentido de la historia podría no ser más que los que nos impresionan como el sentido de la historia, es decir, una convicción subjetiva más o menos arbitraria. Dando un paso más, podemos cuestionar incluso la idea misma de sentido de la historia, la historia podría no ser sino un proceso sin sujeto ni fines. Sin embargo con ello no nos libraríamos tan fácil y por completo del sentido de la historia, como podría parecer, sino que reubicaríamos el problema con la esperanza de dejar de padecerlo y comenzar a conocerlo: no habiendo sentido *de* la historia, hay empero sentidos *en* la historia. La tarea es entonces comprender los mecanismos por los cuales las creencias en los sentidos en la historia se imponen a los participantes de un proceso histórico como si se tratase de una necesidad.

Modestamente, con estos interrogantes a cuestas como una forma de cautela epistemológica, como una manera de intentar minimizar en nosotros los efectos de estos destellos, nos proponemos introducirnos en algunas de las formas que estas configuraciones de la creencia toman en la actualidad. En consecuencia, en este artículo propondremos algunas notas preliminares para una investigación de la problemática que se abre en torno a la crisis de la figura del militante revolucionario a partir de dos textos producidos en circunstancias disímiles, pero con algunos puntos destacables en común.

### Los hijos del '68

Comencemos por un texto de Virginie Linhart titulado *Le jour où mon père s'est tu* (*El día en que mi padre se calló*). Virginie, nacida en 1966, es la hija de Robert Linhart, y de Nicole Colas-Linhart. Robert Linhart fue uno de los fundadores, en 1966, de la UJC(ml) (Unión de las Juventudes Comunistas Marxistas Leninistas) una de las primeras agrupaciones de orientación maoísta en Francia, pionera en la promoción de la proletarización de sus militantes. Robert, hijo de judíos polacos emigrados a Francia en la segunda Guerra mundial, asistió a la École Normale Superior de París, donde fue alumno de Louis Althusser, destacándose también como animador de la mítica revista *Cahiers marxistes-léninistes* publicada por alumnos radicalizados de esta institución (ver Chateigner, 2015; Celentano, 2016). Nicole, la madre de Virginie, fue también una militante revolucionaria maoísta, proletarizada en una fábrica de embutidos en 1967. La trayectoria militante de Robert fue fulgurante y desapareja: la fundación y el liderazgo de la UJC(ml) le valieron una invitación a China para investigar sobre los logros de la Revolución cultural en 1967, proceso que le despertó un singular entusiasmo. Sus compañeros de ruta lo describen como un líder fulgurante, agudo y carismático. Su trayectoria sufrió un tropiezo, sin embargo, ya que, ateniéndose rigurosamente a la línea





política fijada por la UJC(ml), que como hemos dicho promovía la proletarización de sus militantes, no vio en el movimiento de masas que llevaría a de mayo de 1968 más que una desviación pequeño burguesa respecto a esta línea política. Consecuentemente Robert, como jefe de la agrupación juvenil maoísta, indicaba a sus militantes, no sin grandes tensiones, atenerse a la línea fijada y mantenerse al margen de las movilizaciones que agitaban al Barrio latino. Cuando la huelga general se declaró el 13 de mayo de 1968, Robert Linhart no pudo ser de la partida, ya que debió ser hospitalizado de urgencia, extenuado luego de varios días sin dormir y agotado por las intensas jornadas de debate previas. Al salir de la clínica en septiembre de 1968 la UJC(ml) se derrumbó y fue reemplazada por otra agrupación, *Gauche prolétarienne* (Izquierda proletaria), encabezada ahora por Benny Lévy, quien luego sería secretario particular de Sartre, y posteriormente uno de los “nuevos filósofos” de comienzos de los 1980 que transmutaron su antiguo izquierdismo por un individualismo exacerbado (ver Lecourt, 1999). El maoísmo francés alcanzará su cenit bajo el primado de *Gauche prolétarienne*, de 1968 a 1973, año en el que se disolvió esta organización. Durante estos años no se sabe mucho de la trayectoria de Robert, salvo que mantenía una disputa con Benny Lévy. En el momento de la disolución de la UJC (ml) en 1968, Robert asumió por sí mismo la recomendación de proletarizarse. De su experiencia, llevada a cabo en 1968 en Lyon en una fábrica de automóviles, ha quedado un testimonio extraordinario en su libro *L'Établi*, aparecido originariamente en 1976 (Linhart, 2009). Desde 1973 Robert viajó por el mundo interesándose por los lugares en los que se pensaba que podría ocurrir una revolución (Portugal, Mozambique, Angola), recuperando la notoriedad en 1976 con el éxito editorial de *L'Établi*, año en el que también apareció *Lénine, les paysans et Taylor (Lenin, los campesinos y Taylor)*, París Seuil, 1976. En 1980 publicó *Le Sucre et la Faim (El azúcar y el hambre)*, un análisis de las condiciones de vida en el nordeste brasileño. En 1981 Robert Linhart volvió a sufrir una crisis maníaca, seguida de un episodio depresivo grave y un intento de suicidio, que lo llevó a estar en coma. Cuando recuperó la

conciencia se sumió en un silencio público del que no saldría sino hasta muchos años después en un nuevo episodio maniaco.

Virginie ya había escrito *Volontaires pour l'usine. Vies d'établies* (1967-1977) (París Seuil, 1968) (*Voluntarios a las fábricas. Vidas de militantes proletarizados* 1967-1977) y realizado documentales audiovisuales sobre la temática, cuando hacia el cuarenta aniversario de los sucesos de mayo de 1968 se propuso escribir sobre los maoístas franceses, maliciando que en el silencio que su padre, uno de los personajes claves para comprender la ola izquierdista que siguió a este acontecimiento, todavía guardaba por entonces, desde 1981, podía encontrarse una clave por la cual la vida individual podía acoplarse o interpelar a la vida colectiva.

Virginie relata la emergencia de este proyecto mediante la transcripción de un diálogo lacerante con su padre:

...querría que esta investigación sobre los maoístas sea también una investigación sobre tu silencio. No se habla nunca del maoísmo en Francia y tú, que eras una de sus cabezas pensantes, te has quedado en silencio. Querría preguntarles a quienes estaban entonces contigo qué piensan de tu silencio... ¿qué es lo que ellos tienen para decir? ¿por qué tu no dices nada, mientras que ellos siguen hablando? (2008: 12).

Ante las evasivas de su padre, Virginie redobla su apuesta y reclama su derecho a contar esta historia "...esta historia no es sólo tu historia, es la mía también." (2008: 12).

Es preciso detenernos en este punto, puesto que concentra algunas paradojas en medio de las cuales se desenvolverá la historia que narra Virginie. En primer lugar, Virginie encuentra una paradoja en la sintonía del silencio público de su padre guarda con el manto de silencio que la vida pública francesa quiere arrojar sobre los maoístas y la izquierda radicalizada de fines de los sesenta y comienzos de los setenta. Esa sintonía parece complementarse con la de otros que continúan hablando, sin exponer la coherencia de sus transformaciones ideológicas. Extremando





se podría decir: radicalidad del silencio y superficialidad del parloteo. En esa sintonía, Virginie encuentra su derecho a alzar ella misma la voz: su padre ganó notoriedad siendo adulto, y entre adultos, pero los sucesos ligados a esa notoriedad, que han marcado la vida de su padre, y también a la historia de Francia, ocurrieron cuando ella era una niña, y en consecuencia, la marcaron también a ella, pero con una diferencia crucial, tanto ella como sus hermanos, dice Virginie: “no hemos escogido nada, esto nos ha pasado” (2008: 13).

La paradoja, conviene decirlo, es la de reivindicar como propio (“... esta no es sólo tu historia, es la mía también”) un curso de acontecimientos en los que uno se reclama, simultáneamente, fundamentalmente como pasivo (“no hemos escogido nada, esto nos ha pasado”). A lo largo del libro Virginie desgrana los motivos por los que intenta narrar esta historia, ella se ubica en el centro de un desajuste particularmente grande entre los valores recibidos y los valores que organizan su vida adulta (2008: 88). Por un giro de la historia, por la derrota del proyecto revolucionario que esgrimían sus padres, la apuesta por una vida familiar revolucionada, en la que Virginie ha crecido, se ha vuelto opaca, se le aparece incluso con ribetes ominosos: próxima e incomprensible.

Como sea, con algunos nombres e indicaciones que obtiene penosamente de su padre, que se mezclan inextricablemente con sus propios recuerdos, comienza a rodar el proyecto de esta investigación destinada a romper el silencio de su padre, y así, acaso, interpelar los otros y acabar con la marginalidad y la sospecha de locura con la que se intenta explicarlo públicamente.

La revuelta de Virginie, incluso si estuviera movida por motivos estrictamente individuales, adquiere contornos políticos precisos. Virginie se rebela, incluso si lo hace en medio de paradojas, contra la disolución individualista de un acontecimiento, la militancia revolucionaria izquierdista, que marcó su vida, pero también un momento histórico.

Recordemos los términos del problema: los compañeros y compañeras de ruta de su padre, que siguen hablando, sintonizando con las mu-

taciones ideológicas, no explican cómo se vincula su discurso presente con su discurso de antaño. Su padre, acaso con más rigor, guarda silencio, pero es marginalizado, bajo la cobertura del diagnóstico de insania mental. Virginie parece razonar: si su padre hablara, por sí mismo o por interpósita persona, lo que ocurriría al preguntar a otros qué piensan de su silencio, la operación que parece reducir todo el asunto a un problema personal quedaría expuesta y acaso en alguna medida desactivada.

El proyecto comienza a desenvolverse, Virginie entrevista a un viejo militante que conoció a su padre. El viejo militante ubica los tiempos que evoca en la dimensión que evoca entre la ensoñación y la locura, recupera viejos contrastes (entre los “ulmards” alumnos de la École de la rue d’Ulm y los alumnos de Bellas artes entre los que él se contaba) que modula su inscripción en el proceso evocado. Su evocación indica: “[Robert Linhart] formaba parte de la gente que entre lo real y la teoría eligen a la teoría. En esa época todos estaban cautivos por el delirio de las estructuras, “el sujeto estaba capturado por las estructuras” ellos adoraban eso, era una posibilidad de manipulación admirable” sin embargo, añade, debido a su “pasión científicista por el marxismo” se han quedado “atados a un pensamiento que no tenía nada que ver con [mayo de 19]68, en la medida en que el 68 era el individuo desencadenado” (2008: 23).

Testimonios como este pronto convencen a Virginie, sin que la razón quede claramente expuesta, de que no podrá encontrar lo que busca de los antiguos compañeros de militancia de su padre. Sin embargo una serie de encuentros azarosos con hijos e hijas de viejos militantes llevan a que un nuevo proyecto se le imponga con la fuerza de una revelación:

Tengo necesidad de los niños; de los niños cuyos padres querían hacer la revolución en 1968 y no pensaban más que en ello. Nosotros, entonces niños, éramos como ellos, los adultos, estábamos cautivos en su mundo, en su sueño, en su proyecto, nosotros no éramos unos “yo”. Me ha tomado un tiempo absurdo poder captar esto, en una sociedad que en la actualidad es todo lo contrario, en la que lo colectivo se ha convertido casi en una grosería, en la que no se habla sino del individuo. En







nuestra infancia el “nosotros” se ponía sistemáticamente antes que el “yo”, a veces incluso de manera exagerada y destructiva. Yendo al encuentro de otros niños que pertenecieron justamente a esta “bola” puedo tirar del hilo y reconstruir la historia. La historia de los hijos que fueron criados por padres totalmente absorbidos por la política. Al hablar con ellos me vuelven retazos de mi propia infancia, esa infancia que fue devorada, a mis quince años, en el silencio paternal, en la vergüenza familiar. Explorando sus recuerdos surgen los míos. Sin ellos no puedo nada. Sus relatos liberan mi palabra. (2008: 29).

Nuevamente la paradoja de una historia personal, de una historia personal tramada por una individualidad en eterno conflicto con lo colectivo, que no puede contarse sino... colectivamente. La paradoja de un discurso que al alinearse a la discursividad imperante (“en la actualidad... no se habla sino del individuo”) pone de manifiesto las condiciones exteriores sobre las que se construye una vida personal. Si omitiéramos estas paradojas y nos dejáramos llevar sólo por el contenido del libro, publicado en marzo de 2008, en las vísperas del cuarenta aniversario de los sucesos del 68, tendríamos la impresión de estar ante un bestiario antizquierdista: la vida familiar revolucionada, caracterizada por el desinterés por la comida, por la limpieza, por el deporte, por formas de la estilización de lo cotidiano como la decoración y la vestimenta, por el relajamiento de las normas de la familia burguesa (vida en comunidad), por la frecuentación de las drogas, por el exhibicionismo, el nudismo, la liberalidad sexual, etc., no contaban evidentemente con el consentimiento de estos hijos del '68. Los niños del 68 entrevistados por Virginie Linhart han resuelto en su abrumadora mayoría la distancia aludida entre los valores recibidos en su infancia y los valores de la sociedad en la que les tocó hacerse adultos adoptando los valores de esta última, adaptándose a la misma, adoptando, en algunos casos fervorosamente, en otros con tensiones y vacilaciones, lo que sus padres hubieran descrito como el “modo de vida burgués”.

El libro se cierra con un nuevo episodio maníaco de Robert. Quien se había callado durante tanto tiempo, vuelve hacia 2006 a alzar la voz,

e incluso no deja de hablar, de escribir; Robert vuelve a la vida pública, discute intensa e incluso violentamente con sus antiguos colegas y compañeros de ruta. El episodio maníaco da lugar a un nuevo episodio depresivo. Virginie dice comprender ahora que su padre “no era la víctima que durante mucho tiempo había imaginado que era” (2008: 165) sino que, al contrario, ahora piensa que el silencio era una manera de protegerse de sus demonios, y concluye con gran dramatismo que el silencio era la elección de un hombre que sabe que no puede domeñar lo que se desata dentro suyo. (ver 2008: 167).

No queda muy claro, aunque todo parece sugerirlo, si este final implica para Virginie la confirmación de la hipótesis de la disolución individualista del acontecimiento histórico, y en verdad eso importa poco en la economía del texto. Fruto de las paradojas que señalamos, el libro completo contiene algunas indicaciones notables. A partir de las conversaciones con otros niños del '68, Virginie reconstruye algunos rasgos de la biografía de su padre que enmarcan su participación en los sucesos de mayo de 1968, ya que fueron compartidos por varios dirigentes de ese movimiento: Robert es hijo de exiliados judíos polacos, simpatizantes de la URSS, y por extensión simpatizantes o militantes del partido comunista, en la que veían el último dique de contención al antisemitismo de Hitler, y hacia la que se sintieron atraídos por la derrota que Stalin le propinó a Hitler. Robert, hijo de sobrevivientes, es él mismo un sobreviviente. Conversando con otros niños del '68, Virginie ensaya una explicación del hecho de que muchos de los líderes del movimiento de 1968 fueran judíos (ver 2008: 94 y ss.) en los siguientes términos, el '68 fue una manera “para los niños de los judíos escapados [de la *Shoah*] de salir del estatus de sobrevivientes, de afirmar su pertenencia al mundo de los vivientes.” (2008: 99).

Si nos distanciamos apenas del foco puesto por Virginie en los niños del '68, resulta claro que las palabras con las que Virginie describe la situación excepcional de la familia revolucionada de los niños del '68: “Nosotros, entonces niños, éramos como ellos, los adultos, estábamos cautivos en su mundo, en su sueño, en su proyecto, nosotros no éramos





unos “yo” (2008: 29). No tienen nada de excepcional, sino que describen la situación corriente que quiere que el ingreso de un cachorro o la cachorra de ser humano en el universo socio-cultural no sea tanto una obra o proeza del cachorro, como una obra del universo cultural que impone sobre estos, como un requisito indispensable, la exigencia de creer que este ingreso fue su propia proeza. La cultura, o para ser más precisos, la ideología, es un mecanismo que borra los rastros de su acción, de allí que tengamos un inconsciente. Por aquí podríamos comenzar a develar un vector por el que se constituyen las creencias necesarias de las que hablábamos al comienzo de nuestro escrito.

Para decirlo de una manera concisa: conformarse o rebelarse ante estos mandatos no son tareas específicas de un grupo social particular, resultados de historias específicas, sino condiciones eternas de la existencia humana, sin que, naturalmente, las condiciones de la conformidad o la rebelión se agoten en la dimensión de la decisión individual. Al narrar las circunstancias extraordinarias en las que transcurrió su infancia, y la de otros niños del ‘68, Virginie Linhart deja ver en su texto, las condiciones corrientes bajo las cuales se realiza la interpelación ideológica, si bien es cierto que bajo unas formas tan extraordinariamente parciales que configuran al mismo tiempo un campo de opacidad interior a su mirada, una forma de no ver interior a su ver.

## Los espantos

*Los espantos. Política y postdictadura* de Silvia Schwarzböck es un libro de una tesitura diferente, un libro con ambición teórica en la que la posición de enunciación no intenta invadir sus enunciados. No se trata de un testimonio, y aunque la autora, los prologuistas, y algunos de sus comentaristas (Caramés y D’lorio 2016, Mc Namara y Soich: 2017), propongan ubicar a *Los espantos* por medio de unas coordenadas que remiten a una comparación con un libro clásico de la historia de las ideas argen-

tinias, *Nuestros años sesenta* de Oscar Terán, la analogía es oscura. Podemos utilizarla por la positiva, el libro se sitúa respecto de un momento histórico determinado, los años ochenta y noventa del siglo XX en la Argentina, como el libro de Terán lo hace respecto a los años sesenta en nuestro país, Schwarzböck se ubica en relación a los años de la postdictadura como Terán se ubicaba frente a los años sesenta: intenta darles contornos precisos. Pero el libro de Schwarzböck no es un libro de historia intelectual, de historia de las ideas. Para apresar su objeto, una coyuntura o una época histórica, Schwarzböck utilizará los recursos de una reflexión estética inspirada en las ideas de Theodor Adorno. El enfoque estético está motivado, según Schwarzböck, por la naturaleza misma del objeto abordado, ya que si, según Terán, a los años sesenta argentinos hay que introducirse por la filosofía, porque “[a]sí lo pide el objeto: son años sartreanos, años de formación de una nueva izquierda, años en los que el peronismo, proscrito, aparece como una clase, la clase trabajadora.” (2016: 21, ver Caramés y D’lorio, 2016: 13) los años de la postdictadura, reclaman un análisis estético. Schwarzböck considera que en los años de la postdictadura argentina, que comienzan en 1984, no sólo adquiere consistencia un *anudamiento inusitado de la política con la estética*, sino que este anudamiento requiere de una reflexión propiamente estética, filosófica. La autora considera que la forma primordial de la representación social de la postdictadura es una figura que pertenece al género del terror. Schwarzböck denomina “espantos” a este objeto.

Demos algunas coordenadas teóricas para precisar este objeto de análisis. En primer lugar, como lo explica la autora en una nota al pie: según Adorno, la obra de arte “es capaz de expresar lo verdadero –lo no idéntico– en un lenguaje negativo, no conceptual. Lo no idéntico –lo verdadero– es lo que fuera de la obra de arte está subordinado al concepto” (2016: 21-22n) Esta caracterización supone que los conceptos, con sus respectivos de identidad, ejercen inherentemente una violencia sobre sus objetos, dejando en el limbo de lo inaprensible a aquello que no es retenido por estos parámetros, o que, si no la ejercen inherentemente, sí lo





hacen en una sociedad injusta: “lo que se expresa en la obra de arte sólo en lenguaje negativo es lo que no puede expresarse en la sociedad: el arte sólo es verdadero en una sociedad falsa” (2016: 22n). En consecuencia, el arte testimonia que hay más de lo que se puede pensar con conceptos, y de ello se sigue que la obra de arte requiera de una interpretación filosófica, de una reflexión estética.

Pasemos a considerar ahora las causas particulares que en la sociedad argentina de la postdictadura ponen en primer plano a los “espantos”. Pero antes de eso conviene preguntarnos, ¿qué son los espantos? Podemos definirlos, siguiendo a la autora, por medio de su género y su diferencia específica. El género de terror, nos explica la autora, para producir sus efectos, particularmente el terror, requiere de ciertos objetos “que pueden ser vistos (...) por quienes no pueden pensarlos” (2016: 25). La diferencia específica que caracteriza a “los espantos” como un objeto específico en este género es más difícil de precisar. Para ello se requiere considerar toda una serie de circunstancias propias de la sociedad argentina de la postdictadura. La denominación “espantos” proviene de una escena de un film de Lucrecia Martel, *La mujer sin cabeza*, en la cual el personaje de la tía Lala, luego de confundir varias veces a los muertos con los vivos en un video de un casamiento en VHS, le dice a Vero, su sobrina, el personaje principal de la película, atormentada por haber atropellado algo con su auto, que no sabe si es un perro o un niño, puesto que no detuvo la marcha para comprobarlo: “Son espantos –dice la tía Lala-, no los mires y se van”. La autora escoge esta frase como epígrafe del libro.

La estructura conceptual del libro se construye en un diálogo o cuestionamiento de dos grandes intelectuales de la postdictadura: en una confrontación con la mirada del filósofo León Rozitchner sobre las organizaciones armadas y sobre el terror dictatorial, por un lado, y con una recepción de las tesis del escritor Rodolfo Fogwill sobre la continuidad de la dictadura en la democracia, por el otro. Invertiremos el orden de exposición de la autora y comenzaremos por exponer la tesis de Fogwill.

Según la autora, Rodolfo Fogwill enunció, en los primeros años de la postdictadura, a cobijo de las excentricidades de la construcción de su personaje de escritor, una tesis que en el momento de su enunciación tuvo un carácter autoficcional, más que de tesis sociológica, pero que hoy, sin embargo, puede leerse como una tesis sociológica sin más. Veamos la tesis, en los años ochenta Fogwill llamaba “...*dictadura militar –no cívico militar– a una operación de carácter banquero-oligárquico multinacional*, cuya victoria fue enmascarada por los derechos humanos, violados para hacerla posible.” (Fogwill 2010: 69, citado en 2016: 60). En su condición de “ilustrado oscuro” Fogwill podía comprender, y enunciar, cultivando su oscuridad, una tesis que iba “contra el sentido común del progresismo de entonces, que los campos de concentración no son la esencia de la dictadura (que su esencia es el poder económico al que los dictadores sirvieron, algo que en 2015 es hartamente evidente).” (2016: 61).

Dicho en otros términos, si como sugería una canción popular por esos años, “la historia la escriben los que ganan”, Fogwill constataba la existencia de una paradoja en la inmediata postdictadura, donde la victoria de los vencedores (del poder económico que condujo el proceso de la dictadura) era una *victoria-derrota*, que no llegaba a ser plena porque no podía ser reclamada, “el poder económico, al que los militares sirvieron, para continuar vigente, debe permanecer callado.” (2015: 63). A su vez, los vencidos experimentan una *derrota-victoria*, ya que ellos son quienes hablan: “son ellos los que van a escribir *los libros de la guerra*, sin que importe, siquiera, que no haya habido una guerra.” (2016: 63).

Hay, sin embargo, oculta por la semejanza de las expresiones (“victoria-derrota”; “derrota-victoria”) una asimetría en las situaciones respectivas que conviene destacar. La victoria disfrazada de derrota (“enmascarada por los derechos humanos”) asegura la ocupación de un espacio (en la distribución de la riqueza, del poder) que no retrocede un palmo al enmascararse como derrota; al contrario, esa es la forma en la que se consolida. La derrota sin embargo, no consigue disfrazarse de victoria cuando los vencidos la narran, puesto que los vencidos narran en su ca-





rácter de víctimas, narran la experiencia de los campos de concentración. Los vencidos están además sometidos a una contradicción performativa: hablar de la derrota, un efecto, denegando su causa, la guerra. Para poder reclamar la victoria posible, para poder interpretar el retroceso de los militares como una victoria propia, tuvieron que renunciar a los conceptos que hubieran permitido pensar su derrota (Ver Markarian, 2004, Karczmarczyk 2017).

En opinión de Schwarzböck las parejas *vencedor-derrotado*, *derrotado-vencedor*, no remiten a la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel porque “en el caso argentino, el esclavo no sale victorioso con sólo ser capaz de *hacer* la historia, convirtiéndose en su sujeto.” (2016: 63). Si el silencio de los victoriosos-vencidos asegura un territorio efectivo, el discurso los vencidos-victoriosos solo asegura un espacio imaginario. En el mejor de los casos ese espacio imaginario es la apuesta por una “tierra prometida”, la promesa de un espacio efectivo (“con la democracia se come, se cura, se educa” decía en 1983 el entonces candidato a presidente Raúl Alfonsín).

El propio Fogwill ofrece una explicación para este congelamiento de la dialéctica histórica: “no porque el brazo militar de la entente *banquero-oligárquica-multinacional* se haya rendido en Malvinas ha finalizado su *proceso de reorganización nacional*” (2016: 61). La derrota se disfraza de victoria bajo la cobertura de una derrota de los militares, que luego del fracaso en la guerra de Malvinas se vieron seriamente debilitados en el frente doméstico, y no sólo debieron ceder el gobierno, sino que llegaron incluso a ser juzgados y condenados. Pero para poder participar de estos acontecimientos como si se tratara de una victoria propia, había que enmarcar este relato en una narrativa, incluir esta solución en una problemática. La izquierda debía dejar atrás la crítica que Marx realizara, por universales y abstractos, a los derechos humanos en “La cuestión judía” y adoptar una posición positiva frente a los mismos. Ello implica que la clave del pasado histórico reciente, de la dictadura, va a pasar principalmente por los horrores del campo de concentración.

Son conocidos los forzamientos que implicó esta estrategia, la borratura de las identidades militantes, la teoría de los dos demonios y la promoción de la idea de “víctima inocente” en la que participó buena parte del progresismo. No hay que olvidar que los militantes revolucionarios también fueron juzgados en 1984, como adecuadamente lo destaca Schwarzböck, de manera que su testimonio podía inculparlos jurídicamente, penalmente. Al respecto, añadimos, es sintomático el caso de “La noche de los lápices”, uno de los casos con mayor incidencia pública en los años 1980s, de profundo impacto público, con un libro y una película de amplia circulación, en cuya factura una de las sobrevivientes, Emilce Molier, se abstuvo de participar debido a las dificultades para reconocerse a sí misma y a sus compañeros en los personajes del discurso con el que el caso tomaba estado público (ver Molier, 2017; Lorenz, 2007). De hecho, la virtualidad de las consecuencias jurídicas de la militancia revolucionaria de los años sesenta y setenta es un factor crucial a tener en cuenta para comprender las transformaciones del discurso referido a esos años (ver Schwarzböck, 2016: 29, 53, 54).

En este contexto, el epígrafe escogido por la autora “son espantos, no los mires y se van” tomado como ya se dijo de un diálogo de la película *La mujer sin cabeza*, de Lucrecia Martel, adquiere un sentido contundente, aunque tal vez rudimentario: los espantos son una consecuencia de una sociedad que ha decidido *mirar hacia otra parte*, hacia otro lado, y que por eso no consigue intervenir efectivamente sobre su realidad, ni siquiera comprenderla. Como ignorar las causas no suprime los efectos, estos retornan incesantemente. Sin la consideración de las causas, sin una explicación que hilvane los efectos, estos adquieren una consistencia espectral. Los efectos de una causa denegada son como apariciones, esperados y temidos, opacos a la comprensión, como el síntoma para un paciente que inicia un psicoanálisis. Pero la tesis de Fogwill no parece requerir de un análisis estético, más allá del hecho, significativo de por sí, de que la misma apareciera enunciada el marco de la construcción de la propia imagen del artista. Una izquierda o un progresismo que quiso ver







en la caída empírica de los militares (corroborada por la posibilidad de juzgarlos y encarcelarlos) la caída del “proceso de reorganización nacional”, no pudo pensar las condiciones de posibilidad de ese fenómeno. Uno movimiento táctico se hizo horizonte estratégico. Se dirá, y tal vez con razón, que Fogwill no es un izquierdista o un progresista, pero Schwarzböck no lo reivindica como un pensador de derecha, sino como alguien que puede “pensar como la derecha”, como los vencedores, que es otra cosa. Y aparte de Fogwill, podemos encontrar pensadores que hacían un diagnóstico semejante, como por ejemplo Juan Carlos Marín en su discusión con la cátedra de Tomás Abraham, en la que el sociólogo encara frontalmente los efectos de la judicialización de la reflexión acerca de la dictadura (Ver Marín, 1987).

¿El análisis de Fogwill se puede recuperar en términos de una crítica de la ideología en el sentido clásico? ¿Se puede atravesar eso que en su discurso aparece como la máscara del discurso de los derechos humanos para acceder a la consistencia real de las posiciones económicas y políticas? Según la autora a este pensamiento crítico se le pasó el tren, fue enunciado por Fogwill de tal manera que el enunciado llamaba más la atención sobre el sujeto de la enunciación que sobre el propio enunciado, o fue enunciado literalmente por otros como Marín con abierto afán polémico, aunque sin la capacidad de reorganizar las posiciones discursivas resistentes. Schwarzböck considera que a este enunciado ha perdido su *momentum*, en 2015, nos dice, es una obviedad al alcance de cualquiera, es decir, sin mayor potencia crítica.

Sea como sea, ese parece ser precisamente el objeto de análisis del libro, lo que “los espantos” vienen a hacer comprensible: un régimen donde la ideología funciona anticipando cualquier desvelamiento, tomando la delantera en el desvelamiento. Decidimos invertir el orden de la exposición, poniendo a Fogwill antes que a Rozitchner, porque nos parece que de esa manera quedan más claras las potencialidades y los límites, o en todo caso los problemas de las respectivas posiciones. Fogwill señala el congelamiento y las paradojas de una situación histórica; pero en

su observación, que es “oscura”, coincidimos con Schwarzböck, pero también “ilustrada”, y justamente por eso, ofrecía suficientes elementos para (pensar) una intervención que la descongele. La cuestión es si todavía los ofrece y si no será que un análisis estético nos ayude a comprender por qué no.

Para poder terminar de comprender lo que la autora denomina “espantos” tenemos que introducirnos en su confrontación con León Rozitchner. Rozitchner insistía, desde su regreso al país luego del exilio, en los primeros años de la recuperación democrática, en que la categoría del terror era la categoría central para pensar la sociedad argentina. Por medio de esta categoría Rozitchner pretendía *explicar* el campo de fenómenos señalados por Fogwill. Según Rozitchner la categoría del terror permite entender la sociedad argentina postdictatorial como una consecuencia de la reorganización de la sociedad argentina operada por la dictadura: “hay un antes y un después del terror. La represión siniestra del proceso fue un proyecto de domesticación completa de la sociedad. Un intento de “solución final” a la rebeldía.” (Rozitchner 1990, 3). Para que esta domesticación surtiera efecto se requirió que la represión ilegal, clandestina, fuera un “secreto a voces” durante la dictadura, llevando a la población a desarrollar mecanismos psíquicos diversos para no verse confortada con el terror, que van desde la parálisis y la inacción hasta la racionalización del horror. Estos mecanismos conocieron sus formas características durante la dictadura en dos frases que devinieron célebres “no te metás” y “por algo será”. Rozitchner solía invertir la fórmula de Clausewitz, indicando que no era la guerra la que continuaba, por otros medios, a la política, sino que al contrario, la política postdictatorial era la continuación de la guerra por otros medios:

Al llegar la democracia alfonsinista se pensó que se había abierto el campo de la paz y había quedado superado el campo de la guerra. Se veía la violencia sólo al nivel de las armas, pero se dejaba ver que la guerra se prolongaba en el campo de la política como estructura de dominación que circula ahora... (Rozitchner 1990, 5).





La permanencia del terror dictatorial en la postdictadura se registra, de acuerdo a Rozitchner bajo la forma de efectos psíquicos duraderos vinculados al temor a caer bajo las garras del aparato represivo ilegal del Estado, que bajo la figura difusa de la “delincuencia subversiva” había perseguido cualquier forma de oposición. La recuperación democrática suponía que algunas demandas estuvieran fuera de juego. En este contexto cabe destacar uno de los rasgos más sobresalientes del pensamiento de Rozitchner, una filosofía subjetivista que quiere ser una ideología de izquierda, es decir, una matriz de interpelaciones rebeldes. De allí que para Rozitchner fuera central hallar un fundamento subjetivo de la rebeldía, al que cree poder ubicar con bastante precisión en el momento mismo de la constitución de la subjetividad, en el momento del Edipo (ver Rozitchner, 1993: 14; 2015: 205 y ss.)

El punto específico en el que Schwarzböck anuda su reflexión con la de Rozitchner, se vincula, sin embargo, con una tesis del filósofo acerca de los años setenta, no acerca de los ochenta. En su lectura del accionar de las organizaciones armadas de los setenta, Rozitchner considera, como tantos otros, que las organizaciones armadas se equivocaron al privilegiar la acción militar por sobre la acción política. El privilegio de las armas se debería a una interpretación errónea de los deseos del Pueblo, fogueada al calor de la peculiar situación política en la que se encontraba nuestro país desde la caída de Perón en 1955, en la cual la proscripción del peronismo equivalía de hecho a la pérdida de ciudadanía política de la clase trabajadora. De allí la creencia de que el Pueblo sólo podría ser liberado por las armas, la idea de que las acciones armadas de la vanguardia desembocarían en el pueblo en armas o en un movimiento popular que desbordaría el ordenamiento existente. Esta es, para Rozitchner la fantasía de una subjetividad que no elaboró consistentemente su propia toma de posición rebelde, y la manera en la que esta podría anudarse con la rebeldía de otros. Sin esa elaboración, para Rozitchner, resulta inevitable que las formas subjetivas de derecha aparezcan en el seno mismo de la práctica política que se quiere de izquierda. Sin esa reflexión

era inevitable que la fantasía nublara la aprehensión de la realidad y bloqueara el análisis concreto de la situación concreta, o, dicho en otros términos, que bloqueara la reflexión sobre las condiciones reales de la eficacia de la lucha colectiva. Schwarzböck lo resume bien: “Rozitchner insiste en que en la guerra gana la derecha –‘ellos’– y sólo en la política puede ganar la izquierda –‘nosotros’–” (2016: 35). La opción por la política en el caso argentino suponía para Rozitchner analizar porqué la clase trabajadora depositaba sus esperanzas en un líder paternalista como Perón.

El diferendo de Schwarzböck con Rozitchner aparece a propósito de una anécdota que narra el propio filósofo. Al salir de la cárcel de Devoto durante la presidencia de Cámpora, un preso político le confiesa a Rozitchner: “Me di cuenta de que la muerte individual no existe, la vida verdadera es la vida del Pueblo, no la de uno mismo” (Rozitchner, 2011: 42 citado en Schwarzböck, 2016: 33). Para Rozitchner declaraciones como esta se insertan en el marco de una apología de la inmolación, que se apresura a solidificar una decisión radical, mediante un ritual sacrificial,<sup>1</sup> cuando esa decisión sólo puede justificarse al insertarse en una dinámica de colectiva, que eventualmente la asuma, pero que también la subsuma.

Schwarzböck plantea una diferencia importante con Rozitchner. En dichos como los del amigo de Rozitchner lo que se afirma es que “...la *muerte* individual –no que la *vida* individual “no existe”. Y que no existe frente a la vida verdadera, que es la vida del Pueblo.” (p. 34). Pero el revolucionario que afirma tal cosa no lo hace porque se sienta *parte efectiva* de una totalidad armoniosa, como según Hegel se sentían los ciudadanos de la polis griega, ya que al no enfrentárseles el Estado como algo ajeno no conocían la desdicha de la separación respecto a la totalidad (ver Hegel, 1978: 151-152), sino que, estando y sabiéndose separados de esa comunidad, viviendo una vida de individuo, se vincula con una totalidad o *comunidad virtual* que es la vida del pueblo, la vida verdadera.

<sup>1</sup> Ver por ejemplo “...las armas de la guerrilla fueron fundidas entre nosotros en el mismo horno sacrificial del peronismo cristiano que las había cincelado. El sacrificio de la vida formó parte de la retórica política calcada del imaginario mitológico que nos conformaba.” Rozitchner 2011: 85





Los revolucionarios que en los setenta hablan, piensan y sienten otra vida que la vida burguesa, hablan, como el amigo de Rozitchner, en nombre de la vida del pueblo, o la vida verdadera. La *vida de izquierda* nos dice Schwarzböck, es la vida individual vivida como un camino que lleva a la vida verdadera. Es en este punto preciso donde aparece la diferencia de Schwarzböck con Rozitchner. El juicio de los revolucionarios de los sesenta y setentas que creyeron que el pueblo sólo podía ser liberado por la guerra y no por la política, en virtud de la proscripción de Perón, de las diferentes dictaduras y de otras consideraciones, sería para Rozitchner un error. Es un juicio de conocimiento que se basa en una hipótesis sobre el estado del pueblo.<sup>2</sup> Sin embargo, según Schwarzböck, Rozitchner comete un error categorial porque no repara en que el juicio del revolucionario no es un juicio de conocimiento, sino un juicio estético:

Cuando el ex preso político sale de la cárcel de Devoto y es vivado por una multitud, que celebra la liberación de todos los presos políticos como el inicio de la liberación nacional, tiene frente a sus ojos, en persona, al Pueblo irrepresentable. Ese pueblo, como infinitud y totalidad combinadas en una sola imagen, no puede contarse ni, en términos de juicio, ser objeto de conocimiento: su presencia desborda los sentidos. (2016: 37).

Se trata, en consecuencia, según Schwarzböck, de un juicio estético, de un juicio acerca de lo sublime, de experimentar en forma sensible, durante un momento inolvidable, algo que se creía suprasensible. El ex preso político, envuelto en un estado sentimental extraordinario, produce un juicio estético, no un juicio de conocimiento. Más todavía, las organizaciones armadas constituyen un problema estético: “La vida verdadera, cuando crea un vínculo entre sujetos basado en un juicio estético, no es

<sup>2</sup>Discrepamos en este punto con la interpretación de Schwarzböck. El juicio de los revolucionarios de los setentas es según Rozitchner ciertamente erróneo, pero no se trata fundamentalmente un error epistémico. El error que según Rozitchner estaba “desde el vamos” en la nueva izquierda argentina, no se refería principalmente a la aprehensión de la realidad fáctica, sino que este error es la consecuencia de un error anterior, en la elaboración subjetiva, un error de características éticas si se quiere, que luego se manifiesta en el accionar colectivo. La apelación a un momento fundante de la rebeldía le permite a Rozitchner recortar un espacio de fidelidad a la propia posición subjetiva que funcionaría como fundamento de la solidaridad.

un problema gnoseológico ni filosófico-político. La formación de un colectivo que actúa en nombre del Pueblo (del Pueblo irrepresentable), al que considera portador de la vida verdadera, y lo hace sin consultarlo, constituye un problema estético.” (Schwarzböck, 2016: 37).

Detengámonos un poco para precisar los términos. Kant, a quien remite la conceptualidad del juicio estético a la que apela Schwarzböck, explica en la *Crítica de la razón pura* que un juicio consiste en aplicar un concepto a un caso particular. Pero en la *Crítica del juicio*, Kant considera un caso diferente, que nos permite reparar que en esta definición hay implícita una restricción: la de que el concepto aplicado se posea de antemano. El caso diferente, novedoso, es aquel en el que sólo está dado lo particular, pero no lo universal, es decir, en el que falta el concepto. En estos casos la tarea no es aplicar un concepto o principio, sino discernirlo. Cuando el concepto está disponible los juicios son *determinantes*, y cuando no lo está, son juicios *reflexionantes*. Los juicios reflexionantes son, según Kant, fundamentales en el avance del conocimiento científico. Pero hay, sin embargo, una clase de juicios reflexionantes que se mantienen al margen del conocimiento, y de la utilidad, son los *juicios estéticos*. Estos juicios tienen un estatuto lógico peculiar. Por una parte *parecen juicios subjetivos*, ya que, si espontáneamente no obtenemos ninguna emoción estética ante un objeto que la opinión general considera bello, hermoso, o sublime entonces no hay nada que pueda forzarnos a estar de acuerdo con otros: los juicios estéticos no se pueden demostrar o probar, para los mismos no hay más autoridad que el sujeto que juzga. En este sentido, son subjetivos. Pero los juicios estéticos no son meramente subjetivos, como lo son los juicios acerca de lo agradable, donde aceptamos sin dificultades que cada cual encuentre agradable algo que a nosotros no nos agrada, o que no encuentre agradable lo que sí nos agrada. Cuando juzgo sinceramente que algo es bello, o sublime, entonces *me comporto como si hiciera un juicio objetivo*, y considero que quienes no concuerdan conmigo están equivocados, que cometen un error, que tienen *mal gusto*. Los juicios sobre lo sublime son un caso particular de los





juicios estéticos, en los cuales algunos objetos, como la violencia de una tormenta, la inmensidad del mar, o de un abismo, despiertan en nosotros las ideas de tamaño o poderes infinitos, ideas que desbordan ciertamente nuestra capacidad de imaginarlas, de representarlas, pero que nos producen un estado de exaltación o conmoción al comprender lo pequeña que resulta, respecto a estas ideas irrepresentables, cualquier cosa que podamos experimentar y representarnos.

La reflexión de Kant sobre los juicios estéticos, que no viene al caso reconstruir aquí, intenta mostrar la legitimidad de sus pretensiones a la universalidad vinculándola con una fuente de placer que surge de una estructura subjetiva común a todos los seres humanos. Los juicios estéticos se mueven así en el dominio de una universalidad posible, pretendida, cuya legitimidad consiste en ser un rasgo irrenunciable de la experiencia, pero que sin embargo no puede ser establecida. Si retomamos la caracterización de los juicios estéticos como *juicios reflexionantes*, el vínculo entre estética y sociabilidad aparece límpido: los juicios estéticos subsumen algo particular dado a la experiencia bajo la idea de una *comunidad de evaluadores afines*, de manera que el acuerdo y desacuerdo en los juicios estéticos no pueden sino generar afinidades y enemistades.

La movilización de los conceptos estéticos kantianos para pensar la experiencia de las organizaciones armadas de los setenta desborda, sin dudas, osadía intelectual. Según la autora, la presencia suprasensible, como algo que alude a un poder infinito, del Pueblo irrepresentable, es lo que causa en el revolucionario clásico la conmoción que lo lleva a hacer un juicio sobre lo sublime. Lo que hace concebible a la acción armada es un juicio estético; el punto no es sólo que alguien esté dispuesto a matar, y por ello a morir, “sino que esté dispuesto a hacerlo *en nombre del Pueblo*, sin que el Pueblo se lo demande” (Schwarzböck 2016: 28).

Esto mismo, la relación estética con el pueblo irrepresentable, y la vida verdadera que promete, es lo que se vuelve inconcebible luego de la dictadura. El régimen de los juicios estéticos, y la sociabilidad que trae aparejada, se van a ver profundamente transformados por la experiencia

de la postdictadura. En efecto, para poder condenar penalmente a la desaparición sistemática de personas y no a la política económica a la que sirvieron esas desapariciones, la sociedad argentina tuvo que “santificar la vida de derecha”, santificación que se expresó en la teoría de los dos demonios. Según la autora: “el campo de concentración es la tumba de la vida verdadera” (Schwarzböck 2016: 65) en el sentido de que rehabilita todo aquello que la vida de izquierda cuestionaba como burgués: los vínculos familiares, los derechos humanos. Por vida de derecha tenemos que entender ante todo la vida cuando desaparece la perspectiva de una vida de izquierda.

Los espantos, al fin, también deben concebirse como un objeto de representación estética, Si la vida de izquierda concibe lo irrepresentable (la vida del pueblo, la patria socialista), la vida de derecha representa lo inconcebible, un terror de alcance infinito que acecha tan pronto como la vida se plantea un horizonte que vaya más allá de sí misma. Como la autora lo dice en una entrevista: “...la postdictadura es, ante todo, un objeto estético: la estilización de una derrota donde no hubo una guerra, la santificación de la vida de derecha, como la única vida posible, mientras que la vida verdadera a la que aspiraba la vida de izquierda (bajo la figura de la patria socialista) queda asociada, de 1983 en adelante, a la desaparición y al exterminio de sus militantes” (Schwarzböck, 2018: 4).

La experiencia de los espantos consiste, en resumidas cuentas, en las emociones estéticas que en lugar de movilizar, como lo hacía la experiencia del Pueblo, paralizan. Pero entonces ya no queda claro en qué se diferencia esta conceptualización respecto de la conceptualización del terror por parte de Rozitchner. Y no decimos esto porque creamos que la conceptualización de Rozitchner careciera de problemas. La dificultad está en que la reflexión de Schwarzböck comparta la misma clase de problemas que la que presenta Rozitchner. Ante todo, la dificultad para pensar los efectos de la dictadura en su propio nivel estructural, sin sucumbir a su disolución individualista.

Lo que queremos indicar es que tanto Rozitchner como Schwarz-







böck piensan la eficacia de estructuras sociales en la instalación del terror, pero que luego cuando piensan su funcionamiento es como si ese origen hubiera quedado atrás. Luego de su instalación en una confrontación social, el terror sólo sería registrable, y sólo se podría intervenir sobre el mismo en el nivel de la experiencia individual, desagregado individuo por individuo, como un momento de parálisis que adviene cuando la rebeldía despierta asociaciones funestas vinculadas a la violencia terrorista estatal impune en la soledad de la conciencia (“cada uno lleva en sí la amenaza de ser un desaparecido” (Rozitchner 1990, 4) o cuando la experiencia estética de los espantos desate la conmoción de experimentar un terror inconcebible. El desafío es pensar que el aislamiento, como momento de la eficacia del terror, es un resultado propiamente social, es decir, no tanto la colonización lo más íntimo del sujeto, sino su propia constitución. La condición propiamente social del aislamiento requiere, a nuestro entender, colocar el énfasis el exterior que constituye al interior como tal aislamiento, sobre las relaciones de fuerza que involucra y sobre su historia, porque allí es donde están sus posibles fisuras, más que en la propia interioridad.

Nos parece que la siguiente reflexión de Mario Santucho intenta pensar al terror de la dictadura en su propio nivel estructural:

Las armas han sido expulsadas de la política y hoy están exclusivamente al servicio de los negocios, de las policías y de los militares, de los criminales. *La única causa de este punto de inflexión es la irremontable asimetría de fuerzas en favor de los que mandan*, quien concentran un poder de fuego imbatible (Santucho, 2019: 201, subrayado añadido).

Por sorprendente que parezca, esta reflexión no requiere de la palabra terror, ni de la propia conciencia en la que ese terror impactaría. Ello obedece tal vez a hecho de que no se sucumbe a la impaciencia de intentar operar un giro en la agenda de lo concebible o experimentable desde su propio interior, limitándose más bien a constatar las condiciones sociales que gobiernan la experiencia.

## Conclusiones

Hemos analizado dos textos muy diferentes. En el texto de Virginie Linhart encontramos un conflicto fundamental entre la política y la vida familiar. El terreno de la batalla entre política y familia es el de la vida cotidiana y concierne a qué instancia impone su ritmo, su temporalidad y sus exigencias a la misma. Los testimonios de estos hijos de militantes o dirigentes revolucionarios no dejan dudas: “El activismo parental se traducía en primer lugar por la ausencia de toda vida familiar. Hacer la revolución no era sólo una actividad de tiempo completo, sino una prioridad absoluta” (Linhart 2008: 67). Leído en clave de ciencias sociales, el libro de Virginie Linhart podría considerarse como un experimento, ya que registra los efectos que una nota disonante en el aparato ideológico familiar, disonante en relación a partitura que ejecuta usualmente, la ideología dominante, produce muchos años más tarde y la manera en la que esos sujetos peculiares que son los “niños del ‘68” lidiaron con ellas. Paradójicamente, la generación para la cual el “nosotros” estaba siempre antes que el “yo” dio a luz una generación del *self-mademen and women*: “Esta enorme distancia permanente entre los valores que nos inculcaron de niños y lo que hemos devenido ha hecho de algunos de nosotros contorsionistas más o menos profesionales.” (Linhart, 2008: 88).

El texto de Schwarzböck, aborda otro tipo de vínculo entre política y familia. En efecto, si la postdictadura va a rehabilitar la vida, pero una vida que, tras la experiencia de los campos de concentración ha limado sus contornos más ásperos, la vida de derecha según la jerga de la autora, en esta reivindicación la familia juega un papel fundamental. En efecto, en la resistencia a la dictadura, la familia, es decir las Madres, Abuelas y luego los Hijos, aparecen como los principales agentes en la resistencia al terrorismo de Estado. Desde esta perspectiva, la familia postdictatorial se presenta, nos dice Schwarzböck, más en la clave de Antígona que en la de Engels o Althusser (2016: 64). Sería materia de otro trabajo, cuya importancia nos parece crucial, abordar esta afirmación, puesto que se-





ñala el núcleo de las dificultades que presenta cualquier análisis del universo ideológico de la postdictadura.

Para concluir deseamos realizar una observación que a nuestro entender destaca los límites, que no es lo mismo que indicar su prescindibilidad, de un análisis centralmente estético del universo ideológico de la postdictadura. En efecto, uno de los pensadores cruciales de la postdictadura argentina fue Carlos Santiago Nino, asesor del presidente Raúl Alfonsín, autor de *Juicio al mal absoluto*, donde provee una justificación jurídico-filosófica de la teoría de los dos demonios. Sin embargo Nino escribió también otro pequeño libro, *Un país al margen de la ley* (Nino, 1992), en el cual intentaba analizar la “decadencia argentina”, diagnosticando que la causa principal de la decadencia nacional era la anomia, y una anomia a la que él calificaba de “boba”, puesto que desembocaba en un juego de suma cero. Los anómicos de Nino son aquellos que, en función de un erróneo diagnóstico de la situación, fundamentado en una profecía en la que están cautivos, desencadenan sin remedio un quebrantamiento de la ley. En efecto la creencia en una revolución social inminente, ya sea deseada o temida, lleva a quebrantamientos del orden institucional. Esta creencia es constitutiva de los sin ley, a quienes habría que explicarles que están equivocados, puesto que un ordenamiento institucional democrático podría ayudar a superar el estado de “anomia boba” en favor de un estado en el que todos ganan. Nino piensa así a la democracia como un *muro de contención* frente a los sin ley, y que el conflicto social resulta de una mala comprensión de la realidad. Entre las malas comprensiones de la realidad tienen un lugar destacado las teleologías, ya que las mismas postulan un desenlace necesario del curso histórico y en este sentido funcionan como falsas profecías, de las que sólo cabe esperar un desenlace totalitario.

Esta concepción, cuya genealogía nos llevaría cuando menos a la segunda posguerra europea y a las apelaciones a constituir un “frente humano” para oponerse a los “totalitarismos” norteamericano y soviético para evitar una hecatombe nuclear (Althusser, 2016), hilvana las diferen-

tes configuraciones ideológicas que se han presentado en la postdictadura. Particularmente subyace a la discusión sobre el principio del “no matar”, desencadenada por Oscar del Barco, que oficia como telón de fondo de las reflexiones de *Los espantos*.<sup>3</sup> Esta discusión encontró en las acciones del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo), conducido por Ricardo Massetti, un pequeño teatro ideológico en el cual las discusiones teóricas pudieran realizarse en medio de imputaciones y autoimputaciones de responsabilidad. Tal vez nada sea tan eficaz como indicar que esta crítica del totalitarismo *qua* crítica de la teleología se sostiene en verdad en otra teleología, aquella que sustenta su seguridad de que sin los muros de contención que ella promueve, no cabe sino esperar un desenlace apocalíptico.

No queda claro si es con la voluntad de contrariar este relato que cuando Schwarzböck decide cerrar el libro diciendo una vez más lo que son los “espantos”, indique también que ese mañana tan temido está con nosotros desde ayer:

Los espantos podrían ser –si se los lee con Marx– los muertos que pena como una pesadilla sobre los vivientes. No obstante existen en tiempo presente. Son los niños a los que la cámara muestra en lenguaje negativo, fuera de foco, como figuras estructuralmente espectrales: niños que se pueden morir en cualquier momento, cualquiera de los días en los que nadie los lleva a la escuela, atropellados por un auto del que nadie se baja (2016: 140).

<sup>3</sup> Los prologuistas señalan que el libro puede “...acordar con el precepto de que no hay que matar y al mismo tiempo animarse a preguntar ¿funda ese precepto por sí mismo una vida justa posible?” (Caramés y D’lorio: 16).





## Bibliografía

Althusser, L. (2016). “La internacional de los buenos sentimientos” en *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, nº 4, disponible en: [http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2016/06/2.Althusser-sentimientos\\_rev.pdf](http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2016/06/2.Althusser-sentimientos_rev.pdf)

Caramés, Diego y D’lorio, Gabriel (2016) “La vida interpelada. Prólogo a *Los espantos*” en Schwarzböck, S. (2016), pp. 13-18.

Celentano, A. (2016). “Althusser, el maoísmo y la Revolución Cultural” en *Políticas de la memoria*, nº 16, 220-225, disp. en: <https://ojs.politicadela memoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/88/84>

Chateigner, F. (2015). “From Althusser to Mao: *Les Cahiers Marxistes-Léninistes*” en *Décalages. An Althusser Studies Journal*, vol. 1, nº 4, art. Disponible en: <https://scholar.oxy.edu/handle/20.500.12711/12928>

Fogwill, R. (2010). *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva.

Hegel, G. F. W. (1978). *La positividad de la religión cristiana*, en *Escritos de Juventud*. México: FCE.

Karczmarczyk, P. (2017). “Grandes relatos y teleología, sentido común y democracia”, *Actuel Marx/ Intervenciones*, nº 23.

Lecourt, D. (1999). *Les piètres penseurs*. París : Flammarion.

Linhart, V. (2008). *Le jour où mon père s’est tu*. París : Seuil.

Linhart, R. (2009). *De cadenas y de hombres*. México: Siglo XXI

Lorenz, F. (2007). “La noche de los lápices. El deber de recordar y las escuelas” en *Combates por la memoria. Huellas de la dictadura en la historia*, Buenos Aires, Capital intelectual.

Marín, J. C. (1987). *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva América.

Markarian, V. (2004). “De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976)” *Cuadernos del CLAEH* nº 89.

Mc Namara, R., y. Soich, M. (comps.) (2017). Dossier: “*Los espan-*

tos. Debate” en *Revista Ideas*, n° 5, 2017. Disponible en: <http://www.revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/ideas5%20x%20art/debate%20posta.pdf>

Molier, E. (2017). “Testimonio de Emilce Molier”, en *Archivo testimonial de la Biblioteca Nacional*, disp.e en: [https://www.youtube.com/watch?v=8YGwM\\_UvPIQ](https://www.youtube.com/watch?v=8YGwM_UvPIQ)

Nino, C. (1992). *Un país al margen de la ley*. Buenos Aires: Emecé.

Rozitchner, L. (1990). “Marxismo, crisis e intelectuales (Entrevista con A. Pippino)” en *Utopías del sur*, n° 4.

\_\_\_\_\_ (1993). “Contornos de un pensamiento (Entrevista con H. González, E. Rinesi y J. Kang)”, en *El ojo mocho*, n° 3, 1993.

\_\_\_\_\_ (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata/Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_ (2011). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata & Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_ (2015). *Marx y la infancia*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Santucho, M. (2019). *Bombo, el reaparecido*. Buenos Aires: Seix Barral.

Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

\_\_\_\_\_ (2018). “Estética de los espantos argentinos” entrevista por Diego Sánchez y Federico Scigliano, 10 de diciembre de 2018. Disponible en: <http://bunker.net.ar/estetica-de-los-espantos-argentinos/>

