

**Pedro Yagüe**

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Argentina.

# Verdad y praxis en la filosofía temprana de León Rozitchner

Truth and Praxis in the Early Philosophy of León Rozitchner

Recibido: 13/11/2021

Aceptado: 10/08/2022

**Resumen.** En el presente artículo me propongo recomponer el modo en que León Rozitchner (1924-2011) enlaza verdad y praxis en los escritos tempranos de su filosofía. En la primera parte del trabajo, me propongo analizar la concepción de verdad elaborada por Rozitchner, principalmente a partir de sus escritos de los años sesenta. Allí se verá una idea de verdad íntimamente ligada al modo en que Rozitchner comprende la constitución histórica del sujeto. Una vez hecho esto, me focalizaré en su concepción del cuerpo como índice de verdad, para así dar cuenta de la dimensión afectiva de este problema. En el tercer apartado, mostraré el modo en que esta definición de verdad, asentada en el saber de los cuerpos, da lugar a una cierta forma de pensar la praxis, entendida esta en términos marxianos como Umwälzende Praxis. A modo de conclusión, finalizaré señalando la importancia de estas ideas tempranas de Rozitchner en el posterior desarrollo de su filosofía.

**Palabras clave.** fenomenología; cuerpo; concreto; subjetividad; afectividad.

**Abstract.** In this article I propose to recompose the way in which León Rozitchner (1924-2011) links truth and praxis in the early writings of his philosophy. In the first part of the work, I propose to recompose the conception of truth elaborated by Rozitchner, mainly from his writings of the sixties. There you will see an idea of truth closely linked to the way you understand the historical constitution of the subject. Once this is done, I will focus on his conception of the body as an index of truth, in order to account for the affective dimension of this problem. In the third section, I will show how this definition of truth, based on the knowledge of bodies, gives rise to a certain way of thinking about praxis, understood in Marxian terms, as Umwälzende Praxis. By way of conclusion, I will end by pointing out the importance of these early ideas of Rozitchner in the later development of his philosophy.

**Keywords.** phenomenology; body, concrete; subjectivity; affectivity.

## Introducción

Ya a mediados de los años cincuenta, con sus primeros artículos publicados, podía vislumbrarse la aparición de una filosofía compleja, de largo aliento, como sería la del filósofo argentino León Rozitchner (1924-2011). Su producción teórica fue incesante y se extendió desde esos trabajos de juventud hasta la primera década del siglo XXI. Por supuesto, como en toda elaboración filosófica vista en retrospectiva, los desarrollos de Rozitchner dan cuenta de la existencia de ciertas constantes y variaciones. La gran

constante se encuentra dada por la pregunta fundamental y constitutiva que organiza su obra, esa que no abandonó hasta el momento de su fallecimiento, allá por septiembre del 2011. A saber: la pregunta conjunta por la constitución histórica del sujeto y por las condiciones de posibilidad de la praxis, entendida esta en términos marxianos como *Umwälzende Praxis*. Rozitchner partía de la base de que cualquier transformación social debía trastocar también ese nido de víboras que es la subjetividad histórica y que, para hacerlo, era necesario comprender el proceso material de su constitución.

Ahora bien, esta pregunta, que se mantiene constante a lo largo de su filosofía, permite también distinguir variaciones que podrían dar lugar a una periodización de su obra escrita. No sería demasiado arbitrario diferenciar tres grandes etapas en su filosofía, distinguiéndolas por el contenido y los núcleos problemáticos de sus publicaciones: los años fenomenológicos (1954-1967), los años freudianos (1972-1990) y los años en los que aparece el problema de lo mitológico-político (1997-2011). Cada uno de estos momentos implicará el abordaje de la pregunta conjunta por la constitución histórica del sujeto y por la praxis desde diferentes coordenadas teóricas e inserto en una diferente coyuntura. Los pasajes de un período al otro deben comprenderse por el despliegue de la pregunta fundamental de la filosofía de Rozitchner y por los cambios incesantes en la configuración histórica.

En el presente trabajo me concentraré en el primero de estos períodos, marcado fuertemente por las problemáticas abiertas en el cruce de la fenomenología y el marxismo que se produjo en la Francia de posguerra. La conjunción de la experiencia académica de Rozitchner en La Sorbona (donde se formó con profesores como Paul Ricoeur, Jean Wahl y Lucien Goldmann) con la perspectiva política que había abierto la revista *Contorno*, dio lugar a unas ciertas coordenadas teóricas desde las cuales comenzaría a desarrollarse su escritura. Estos años se encontraron también marcados por su fuerte discusión con la fenomenología de Max Scheler que daría lugar a su tesis doctoral. Este trabajo –defendido en 1960 y publicado en 1962– le permitió a Rozitchner apropiarse de ciertas categorías del fenomenólogo alemán, pero retomándolas desde una perspectiva histórica y materialista, desde la cual desarrollar la pregunta por el sujeto y la praxis.

A lo largo de este primer período de su obra, Rozitchner desarrolla una concepción de la praxis animada por una idea de verdad ligada a la experiencia concreta de los cuerpos históricos. En el presente artículo me propongo recomponer el modo en que Rozitchner enlaza praxis y verdad en distintos pasajes de los escritos tempranos de su filosofía. En la primera parte del trabajo, analizaré la concepción de verdad elaborada por Rozitchner, principalmente a partir de sus trabajos de los años sesenta. Allí se verá una idea de la verdad íntimamente ligada al modo en que comprende la constitución histórica del sujeto. Una vez hecho esto, me focalizaré en su concepción del cuerpo como índice de verdad, para así dar cuenta de la dimensión afectiva de este problema. En el tercer apartado, mostraré el modo en que esta definición de verdad, asentada en el saber de los cuerpos, da lugar a una cierta forma de pensar la praxis. A modo de conclusión, finalizaré señalando la importancia de estas ideas tempranas de Rozitchner en el posterior desarrollo de su filosofía.

## El problema del sujeto y la verdad

En una entrevista publicada en el año 1993, Rozitchner sostiene que su tesis doctoral sobre la fenomenología de Max Scheler le permitió llegar a la idea “de que cada uno de

nosotros es un absoluto-relativo” (Rozitchner, L. 2015b, 325). Con dicho término el filósofo argentino termina de consolidar su concepción del sujeto. Los otros y el mundo aparecen en la filosofía de Rozitchner como relatividades constitutivas de ese absoluto que cada existencia humana es. Con la categoría de absoluto-relativo Rozitchner, no sólo rompe con el *a priori* escidente de la metafísica cristiana, sino también con cierta tradición historicista y estructuralista que ubica a lo relativo en el lugar de lo absoluto. ¿Cuál es el absoluto que Rozitchner recupera? Es la vivencia de lo que cada uno tiene de íntimo, la experiencia de que haya un fragmento de mundo, una porción de materia, que existe y soy yo. Una vivencia irreductible a los otros. Ese es el absoluto al que se refiere Rozitchner: el absoluto del cuerpo vivido. No es un ente abstracto, religioso, metafísico, sino el cuerpo-propio experimentado como el lugar de la elaboración de sentido.

El concepto de verdad que Rozitchner desarrolla en sus trabajos tempranos se encuentra íntimamente ligado a la noción del sujeto como absoluto-relativo. Si este fuera un mero absoluto espiritual (como en la metafísica scheleriana) no habría entonces lugar para la asunción de la propia existencia como lugar de la producción de una verdad posible. Si fuera una mera relatividad, un soporte en el que se despliegan los poderes anónimos de la historia, tampoco cabría pensar el reconocimiento de la propia existencia en su productividad. Es la idea de absoluto-relativo la que le permite a Rozitchner pensar al sujeto como el lugar tensionado y contradictorio de una verdad posible. Decir que el sujeto es núcleo de verdad histórica implica para Rozitchner afirmar que cada existencia individual constituye el lugar donde la verdad se elabora y puede, por lo tanto, ser verificada. Es el lugar en el que ella se articula, donde adquiere forma y se realiza. ¿Qué es la verdad para Rozitchner? Es la coherencia que se establece entre la experiencia del cuerpo vivido y su representación lógica y abstracta. No hay verdad sin una experiencia personal que la verifique en el cuerpo.

A partir de la asunción del cuerpo histórico como el lugar donde la verdad histórica se verifica y elabora, Rozitchner plantea una distinción entre sentimientos verdaderos y falsos. Lo que los diferencia no es su realidad, sino el tipo de vivencia (abstracta o concreta) sobre la que se fundan. Para Rozitchner, la verdad se encuentra ligada a la experiencia concreta. Distinto es el caso de aquellas emociones que se elaboran en el cuerpo como resultado de una mediación mistificada, imaginaria, abstracta, que organiza la experiencia a partir de un principio trascendente. El amor a Dios, por ejemplo, es para Rozitchner un sentimiento real pero falso, en la medida en que no encuentra su fundamento en relaciones materiales, sino en la abstracción de una conciencia extraviada que se pretende pura. Es un sentir que, al no verificarse en el entramado de las relaciones sociales, establece una distancia con respecto a él. Por el contrario, el amor referido a los otros en función de la relación histórica que con ellos se establece, es comprendido por Rozitchner como verdadero. Este, a diferencia del falso, permite al sujeto relacionarse activamente con su sentir. Es índice de la inserción histórica en el mundo.

En su polémica de 1963 con el profesor Eggers Lan, Rozitchner señala la existencia de una “teoría de la verdad” (Rozitchner, L. 2015b, 506) en el pensamiento marxiano<sup>1</sup>. La

---

<sup>1</sup> La discusión pública entre Rozitchner y Eggers Lan se inicia a partir de una entrevista al entonces profesor de Filosofía Antigua, en la que explicita su posición política y espiritual a la que define como minoritaria al interior del cristianismo. Allí destaca que “se desprende de la doctrina cristiana del amor una transformación radical de la sociedad” (Eggers Lan, 1962, 1) y, en este sentido, es susceptible de ser articulada con las ideas de la tradición marxista. En el contexto de esta defensa del amor cristiano, Eggers Lan sostiene que “la dialéctica de la lucha de clases no supone en ningún modo odio y destrucción aunque muchas veces los marxistas lo vean así” (Eggers Lan, 1962, 1). Estas ideas dan lugar a una respuesta de Rozitchner en el año 1963, cuya extensión y densidad conceptual parece desmesurada en relación con el texto inicial (contra las dos páginas de la entrevista de Eggers Lan, Rozitchner escribe veinte). Allí desarrolla una larga crítica a lo que denomina la concepción abstracta del amor cristiano, defendiendo la importancia del odio y su relación con la praxis revolucionaria. Esta réplica de Rozitchner dará lugar a un nuevo texto de Eggers Lan, ahora publicado en *Pasado*

dialéctica constitutiva entre el sujeto y el entramado de las relaciones sociales lleva a Rozitchner a reconocer una verdad común a ambos. Desde este punto de vista, sostiene la falsedad de la metafísica scheleriana, es decir, la falsedad de la totalidad imaginaria (*corpus christi*) y de la persona espiritual entendida como un absoluto cerrado. Según Rozitchner, es en la persona corpórea e histórica donde se encuentra sedimentado el proceso que dio lugar a su existencia y es allí donde radica la posibilidad de transformar la relación con el entramado histórico del que depende.

En su tesis doctoral secundaria, Rozitchner afirma que “Marx se propone (...) dejar hablar al cuerpo humanizado, solicitarnos una espontaneidad actual de la carne que la conciencia, atenta y sumisa, debe comenzar a tomar en cuenta” (Rozitchner, L. 2015c, 102-103). La teoría marxiana lleva en sus entrañas la necesidad de una recuperación del cuerpo como lugar en el que los contenidos de la conciencia se elaboran. La asunción de esta necesidad se encuentra íntimamente ligada a una “dialéctica de la verdad” (Rozitchner, 2015d, 103). Una dialéctica, un movimiento constituyente, mediante el que el sujeto “se haga él mismo el lugar de la verdad” (Rozitchner, L. 2015c, 103). Según Rozitchner, desde el punto de vista del pensamiento histórico, la conciencia sensible asume un doble papel: 1) aparece como el lugar en el que las limitaciones actuales del sujeto –en tanto expresión del orden social– se manifiestan; 2) exige, a partir de la vivencia de su limitada prolongación en los otros y el mundo, la asunción activa de esa limitación.

Si la conciencia fuera el mero lugar de la verdad, quedaría entonces condenada a la mediación del orden convencional, a ser el reflejo pasivo de la realidad que la produjo. Sin embargo, Rozitchner reconoce la posibilidad de que el sujeto asuma un rol activo en esta dialéctica. “El lugar de la verdad debe encontrarse, por el contrario, en la dialéctica de las significaciones vividas a partir de la relación concreta con el mundo” (Rozitchner, 2015c, 104). Se trata de desandar los mecanismos de constitución de la conciencia como condición para la transformación de la misma. Hay un conjunto de vivencias, de significaciones, que permanecen como el subsuelo de una conciencia que no dice ni piensa (pero siente) la materialidad sobre la que se construyó.

El artículo “La izquierda sin sujeto” constituye un elemento clave para comprender este aspecto de la filosofía de Rozitchner. En este trabajo, el afecto corpóreo que la conciencia no asume desde un lugar activo es nombrado como “núcleo de irracionalidad vivida” (Rozitchner, L. 2015b, 20). Núcleo que “nuestra izquierda es todavía incapaz (...) de convertir en racional” (Rozitchner, L. 2015c, 20). De allí, según Rozitchner, su ineficacia. “¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye?” (Rozitchner, L. 2015b, 22). Este artículo muestra un problema en el que praxis y verdad aparecen ligados a la pregunta por la constitución histórica de la subjetividad: ¿cómo hacer para suscitar dentro de uno, sujeto desintegrado producto de un orden social desintegrado, el deseo de transformar el sistema que nos produjo? Para ello, sostiene Rozitchner, resulta necesario hacerse uno mismo el lugar donde la dialéctica de la verdad se realiza y verifica: un sentir real que, en su carácter de verdad histórica, lleva en sí el germen de su destrucción.

---

y *Presente*, misma revista en la que el joven filósofo había publicado su texto “Marxismo y cristianismo”. En este tercer texto de la polémica, Eggers Lan le responde a Rozitchner y lo acusa de tergiversar sus ideas sacándolas del contexto que les otorgaba un sentido. La polémica finaliza con un último texto de 1964, también publicado en *Pasado y Presente*, donde Rozitchner retoma las ideas de su respuesta anterior y señala aquellas que, según dice, Eggers Lan elude. Más allá de la riqueza del intercambio entre ambos, el primero de los escritos de Rozitchner, por su densidad conceptual, resulta un texto clave a la hora de comprender el desarrollo de su filosofía.

Con una notable influencia del pensamiento de Merleau-Ponty, la teoría rozitchneriana de la verdad parte de la siguiente idea: no hay otra forma de conocer el cuerpo humano que vivirlo. Podría decirse, además, que no hay forma de conocer al mundo político que no sea vivirlo<sup>2</sup>. Se trata de retomar el cuerpo para hacer de él el lugar en el que la crisis del mundo se expresa y experimenta. “Participar de la crisis será entonces hacerse crisis” (Rozitchner, L. 1956, 206). Rozitchner se aleja de las lecturas revolucionarias “objetivistas” que consideran que el orden social, al modificarse, modificará al sujeto como un reflejo pasivo de su propio movimiento. Esta creencia despoja al sujeto de su herramienta revolucionaria más potente: la afectividad como verificadora de la propia situación, de la propia inserción en el mundo.

Basándose en los textos de Marx, Rozitchner afirma que sentimientos y pasiones son “verdaderas afirmaciones ontológicas” (Rozitchner, L. 2015b, 526), índices de la compatibilidad o incompatibilidad de un sujeto con el orden social del que forma parte. Según Rozitchner, esta es la verdad que los textos del joven Marx nos señalan: el saber sentido de los cuerpos verificado como aceptación o rechazo al mundo en el que existen. En efecto, esta incoherencia vivida es la que marca, desde el propio sufrimiento, el sendero por el que cada uno se hace “el lugar posible de una verdad objetiva (...) el lugar de la praxis de esa verdad en la cual se le va la vida y de la cual depende” (Rozitchner, 1961, 91). Este proceso, doloroso, conflictivo, implica la apertura de un conflicto al interior del sujeto: el enfrentamiento a muerte con lo que es y no quiere seguir siendo.

En su libro *Ser judío*, Rozitchner afirma que la afectividad es “mi trauma cultural de nacimiento, mi sitio de inserción entre los hombres: es el punto de partida para iniciar la vida que encontré en mí” (Rozitchner, L. 1967, 16). La dialéctica que hace de cada sujeto el lugar de una verdad posible nos muestra al saber corpóreo como algo a descifrar: tiene su propia lógica, “forma parte del orden racional que da coherencia a toda la realidad” (Rozitchner, L. 1967, 18). La afectividad, por tanto, debe ser doblemente verificada. En primer lugar, contrastada con el mundo al que se pertenece; en segundo lugar, como fuente de sentido hacia el mundo que se busca. La relación entre verdad y afectividad es concebida por Rozitchner como un proceso de verificación indefinida que, como veremos, le permite pensar la posibilidad de la praxis.

## El cuerpo como índice de verdad

Dentro de la variada paleta de las emociones, dos de ellas parecieran funcionar como colores primarios en el pensamiento de Rozitchner: el amor y el odio. Ambos, al igual que en la fenomenología de Scheler, componen un par inescindible. Al igual que en el pensamiento scheleriano, Rozitchner enlaza la pregunta por el amor-odio con el fenómeno de la simpatía. Sin embargo, a diferencia del fenomenólogo alemán, se propone desarrollar genéticamente las relaciones de simpatía y así romper con el solipsismo de la persona espiritual. Según Rozitchner, el cuerpo sensible es el lugar en el que la vivencia del otro se experimenta: es allí donde la perspectiva ajena se adquiere y anima con la propia. “El otro (...) ha dejado su estela en el fondo de mundo y de hombres dentro de los cuales yo me vivo a mí mismo” (Rozitchner, L. 1962, 103). El sentir de la vida ajena, al animarse en la

---

<sup>2</sup> En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty afirma que el cuerpo “lejos de rivalizar con el mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (Merleau-Ponty, M. 1966, 169).

calidez del propio cuerpo, revela el entramado histórico del que ambos dependen. Se trata de ser el otro en uno, de vivir su cuerpo en el propio.

La simpatía gravita en reconocer a los otros como semejantes y, al hacerlo, “encontrar el cuerpo sufriente de los otros y sentir que sufría tanto como el propio” (Rozitchner, L. 2015b, 553). En su libro *Ser judío* Rozitchner afirma que los sujetos, al participar de un mismo territorio, se hermanan en un mismo combate, en una misma humillación que solo el sentir simpático revela. El negro, el judío, el obrero, el villero, el extranjero, el homosexual, la mujer, llevan en sí el sufrimiento vivido como “índice de la inhumanidad de lo humano (...): hay una coherencia en el mal del mundo, hay un vínculo entre el dolor y el dolor, hay una internacional del sufrimiento que viene al hombre por mano del hombre” (Rozitchner, L. 1967, 17). De esta manera, identifica en la experiencia simpática la posibilidad del descubrimiento del carácter social del propio sentir. Allí el absoluto del cuerpo vivido se reconoce como parte de un entramado social histórico. “La simpatía sería entonces ese ir y venir entre los hombres, este hacernos lo que los otros son con todo nuestro ser, este asumir las situaciones ajenas verificándolas dentro de nuestra propia situación” (Rozitchner, L. 1962, 110).

Scheler y Rozitchner describen dos formas opuestas de la simpatía que se encuentran enlazadas con dos modelos diferentes de amor-odio. Según Scheler, el amor a los otros se funda en el amor hacia uno mismo, en el amor al fundamento divino que se encuentra presente en el propio absoluto. Es un acto puramente espiritual, separado de los impulsos y de las funciones corpóreas. Las consecuencias políticas de esta perspectiva metafísica se explicitan en la discusión que Rozitchner mantuvo con el profesor Eggers Lan. Allí afirma –en consonancia probablemente involuntaria con las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia– que el amor cristiano, universal, dirigido a todos, ataca el nervio de la mejor fuerza revolucionaria: el amor-odio como verificadores de la propia inserción histórica en el mundo<sup>3</sup>.

Contra esta perspectiva, Rozitchner señala que el amor cristiano es un amor puro, sin odio, alejado de la historia concreta y de sus luchas. No se odia a quien nos hace mal, no se ama a quien nos hace bien: una lógica abstracta y escindente organiza la percepción. Rozitchner se pregunta: ¿quién es el sujeto al que el amor cristiano ama? Es uno sin cuerpo, sin rostro, sin historia. El amor cristiano aparece entonces como la expresión de un orden social: es la forma histórica de amor que corresponde a un sistema en que los individuos se ven desprovistos de sus cualidades. Según Rozitchner, es una estructura afectiva que arma coherencia con relaciones de producción en que los sentidos son disueltos, abstraídos, transformados en valores cuantitativos, intercambiables.

Rozitchner afirma que no hay forma de amor que no tenga una forma de odio que le sea correlativa. Esta fórmula corresponde tanto al amor cristiano como al que Rozitchner vincula con la praxis. En el primero, se ama a los otros por el simple hecho de ser. A esta forma le corresponde, por lo tanto, un odio también ligado a las cualidades “sustanciales” de las

---

<sup>3</sup> En sus tesis sobre el concepto de historia Benjamin sostiene que la socialdemocracia, al asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de las futuras generaciones “le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, W. 1996, 59). El odio y la voluntad de sacrificio –fuerzas fundamentales en la lucha de clases– son entendidas por Benjamin como pasiones suscitadas tanto por la experiencia presente como por el conocimiento del pasado. De allí la importancia de la noción de “imagen dialéctica” para entender este punto de su filosofía. La praxis revolucionaria, al igual que en la filosofía de León Rozitchner, es pensada en su estrecha relación con la afectividad de los sujetos que de ella participan.

personas. En el segundo, ambas pasiones se relacionan directamente con el entramado social, con las relaciones concretas de dominación y explotación de las que se forma parte. El amor abstracto no encuentra su verificación en la experiencia. No se ama o se odia en función del lugar que el sujeto ocupa en el entramado histórico, sino que se presenta una estructura afectiva *a priori* que organiza el propio sentir a partir de una mediación mistificada.

El amor que Rozitchner vincula con la praxis, se encuentra ligado entramado de las relaciones sociales. Es un amor que “inaugura una dimensión más profunda, una dimensión que la afectividad, limitada al empirismo de su satisfacción actual, desconocía: aquella en la cual los hombres se reencuentran en una comunicación real” (Rozitchner, L. 1962, 155). Es el deseo de inundar con un nuevo sentido al mundo y, en ese acto, el descubrimiento de las relatividades históricas que constituyen al sujeto como el absoluto que es. Rozitchner identifica a la vivencia simpática como la condición de posibilidad para el desarrollo de este amor práctico: la capacidad de alojar el dolor del otro en el propio cuerpo, la capacidad de verificar su sentir en uno mismo. De allí, al igual que en Scheler, la estrecha relación entre amor y simpatía.

Como puede advertirse, el amor aparece en la filosofía de Rozitchner como una categoría política. Esta noción, al igual que la de odio, nombra una relación pasional que los sujetos históricos establecen con las relaciones históricas de las que dependen. En este sentido, Rozitchner recupera elementos del tercero de los manuscritos de 1844, donde Marx establece un estrecho vínculo entre lo pasional y lo histórico-económico. La afectividad depende de las relaciones singulares que los individuos establecen entre sí y con el mundo. Cada orden social tiene sus imágenes de felicidad, sus amores y odios relativos al *ensemble* de relaciones que lo constituyen. Teniendo en cuenta estos desarrollos, Rozitchner afirma que “todo amor, para poder llegar a su expresión verdadera (...) debe transformar previamente todas las relaciones histórico-económicas” (Rozitchner, L. 2015b, 526), debe buscar transformar los obstáculos que se oponen a su realización.

De esta manera, sostiene la necesidad de romper con el amor abstracto, dándole a la noción de odio un lugar fundamental. El odio es “la estructura afectiva que su relación con el mundo de sometimiento decantó en él” (Rozitchner, L. 2015b, 530). Vale ser claro en este punto: el par amor-odio se encuentra directamente ligado a las motivaciones que emergen de los conflictos históricos de una sociedad. Rozitchner comprende a los afectos como relacionales y, por lo tanto, no pueden ser nunca entendidos fuera del entramado social en el que existen.

El amor descubre entonces una tarea: es el nuestro un *amor práctico* que debe transformarse inmediatamente en acción. Llevar los máximos valores de la otra persona a quien amamos a su máxima actualización significará transformar las condiciones del mundo sobre las cuales nuestra relación se proyecta. La transformación del otro no es sino el correlato necesario de la transformación del mundo. En el amor al otro descubro yo la imperiosa necesidad de modificar el mundo. (Rozitchner, L. 1962, 154)

Llegamos, entonces, a un último elemento que termina de dar sentido a esta dialéctica de la verdad: la praxis. Esta es la razón por la que el amor de Rozitchner se llama práctico: “no es sólo retorno a la intimidad sino sobre todo conquista de la exterioridad que lo transforma” (Rozitchner, L. 1962, 155). Es una cercanía al otro que no busca confirmar un

sentir, sino expandirlo hasta transformar las relaciones sociales de las que el sujeto forma parte.

## Praxis y afectividad

El mundo es el fondo histórico-económico sobre el que se constituye la afectividad. Al mismo tiempo, ella se presenta como reveladora de la praxis. Aquí radica una de los puntos fuertes del pensamiento temprano de Rozitchner: no es posible entender el movimiento que conduce a la transformación de las relaciones sociales sin incluir el entramado pasional que lleva a su realización. Esa es la especificidad con la que Rozitchner se acerca al concepto de praxis. Amor y odio son índices que señalan una relación vivida con en el mundo y, por este motivo, son también índices de comprensión política. Es desde esta concepción política del amor y del odio desde donde se descubre el surgimiento de la praxis.

En “La izquierda sin sujeto” Rozitchner realiza una clara distinción entre las nociones de práctica y praxis. La primera de ellas nombra un conjunto de formas de pensar y actuar ya definidas. La práctica no implica ruptura ni creación –ya sea de fines o medios–, sino la continua constatación de un modo de vida. La práctica se mueve dentro de la eficacia del nivel convencional, se rige por la concordancia con el orden social y cultural en el que se vive. La praxis, por el contrario, nace de la ruptura con ese orden. Es una eficacia distinta: una que se constata, no con la realidad actual, sino con la realidad que la incoherencia sentida presenta como solución posible. En *Ser judío*, texto escrito al año siguiente de la publicación de “La izquierda sin sujeto”, Rozitchner afirma: “¿Acaso la praxis no es esa continua destrucción de las prácticas ya solidificadas, para descubrir la racionalidad de lo real durante el proceso mismo en el cual el objetivo que se persigue le va, paso a paso, construyendo?” (Rozitchner, L. 1967, 9). Esta cita ilumina la relación que desde el comienzo intentamos señalar: la dialéctica de la verdad, en su propio movimiento histórico, solicita a la praxis como condición para su desarrollo. Es la praxis la que justifica, en última instancia, el devenir de una verdad posible.

La asunción activa de la incoherencia sentida con el mundo y la politización del malestar que surge de la experiencia cotidiana aparecen en la filosofía de Rozitchner como condición para la transformación social. Se trata de una ruptura con los índices de realidad, una ruptura con los marcos convencionales que orientan y dirigen las formas de actuar y pensar de los sujetos. Por eso, sostiene que “debemos comprender (...) la manera de hacernos converger a la realidad y ordenarla de otro modo” (Rozitchner, L. 2015b, 36). De eso se trata la praxis.

Hacia ahí se dirige el señalamiento que a mediados de los años sesenta Rozitchner dirige hacia el amplio campo de la militancia de izquierda: el sujeto debe asumirse activamente como mediador entre la racionalidad sentida y la buscada. No debe entenderse a sí mismo como un mero soporte, como una transformación segunda, efecto inevitable de la modificación de las relaciones objetivas. La subjetividad histórica se modifica como consecuencia lógica de la revolución, sino que su propia transformación se presenta como parte del movimiento de la praxis. Es ahí donde pensamiento y afectividad, donde razón y sentir, se verifican el uno en el otro: “Hay que volver a hacer sentir lo que se debe pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para recomenzar a sentir y salir del entumecimiento” (Rozitchner, L. 2015b, 37).

En su debate con Eggers Lan, Rozitchner diferencia la praxis que se deduciría de la afectividad abstracta de la praxis histórica y concreta. La abstracción cristiana –que el

profesor argentino recupera de la filosofía Scheler— disuelve los sentidos, disuelve al cuerpo como indicador de los obstáculos que impiden la prolongación del sujeto en el mundo. Rozitchner advierte en el posicionamiento político del reconocido helenista la existencia de una falsa praxis, metafísica, “alejada de la verdad hecha en común” (Rozitchner, L. 2015b, 519). Rozitchner sostiene que esta forma de pensar la acción política, al partir de un amor abstracto y postularlo como la forma de pasión que el marxismo necesita, se transforma en mera práctica, en mera constatación de los marcos convencionales. En efecto, el amor abstracto tiene como correlato la desaparición del cuerpo sensible como verificador, la desaparición de la propia afectividad como índice de verdad. En relación con la forma de amor que, según Eggers Lan, necesitaría el marxismo, Rozitchner se pregunta

*¿Para quién va dirigido el llamado al amor? Pues para los que no tienen como único poder sino su odio. Para los que nada tienen, su única fuerza reside en la pasión que los mueve: en su afectividad que agita el músculo que valida el poder creador del cuerpo, que está tendido hacia su obstáculo que con toda precisión el odio, la ausencia de amor, señala. Es aquí, en este hogar de la rebelión, donde el amor cristiano, disolvente del odio sólo en los sometidos, viene a intentar aplacar una vez más su rebeldía. (Rozitchner, L. 2015b, 531)*

Vemos la importancia política que Rozitchner le adjudica a la noción de odio. Es la pasión que señala los obstáculos que el sujeto debe vencer para efectuar la prolongación en los otros y el mundo que el amor solicita. Amor y odio, en tanto pasiones políticas, aparecen en la filosofía temprana de Rozitchner como un par inescindible. Constituyen un factor fundamental para pensar la transformación de las relaciones sociales, para pensar aquello que moviliza a modificar las propias condiciones de existencia. Toda praxis nace de la asunción activa del odio que la realidad suscita. Es una lucha concreta contra aquello y aquellos que la imaginación identifica como sus causantes. El odio aparece entonces como índice de verdad, como indicador que reclama, desde la insatisfacción vivida, la transformación material del mundo. Como vemos, la filosofía de Rozitchner establece un estrecho vínculo entre afectividad, verdad y praxis. Es así como la dialéctica de mutua constitución entre sujeto (cuerpo-vivido) y totalidad concreta abre un fértil terreno teórico ligado a la transformación social.

En el concepto rozitchneriano de praxis conviven el malestar del sujeto con la totalidad concreta, la crítica producto de esa incoherencia sentida, y la voluntad de transformar la realidad que el malestar señala. Por eso, Rozitchner afirma que el amor abstracto, sin cuerpo, anestesia el sentir y cancela, por lo tanto, estos tres elementos de la praxis. La negación de la experiencia del cuerpo vivido niega también la actividad humana mediante la que el sujeto transforma la realidad histórica y se transforma a sí mismo. Detiene un estado de cosas en el tiempo. Decir que la praxis es el más alto grado de conciencia implica para Rozitchner la afirmación de un doble ser consciente: por un lado, el de la conciencia y asunción activa del sentir; por el otro, del reconocimiento de la necesidad de transformar el fondo histórico-económico sobre el que ese sentir se constituye. Es en la praxis, como dice Marx en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde el sujeto se descubre a sí mismo como el lugar de la elaboración de una verdad posible.

## Conclusiones

El problema de la verdad nos condujo al de la praxis. Durante los primeros años de su filosofía, Rozitchner desarrolla una dialéctica que, partiendo de la relación de mutua constitución entre relaciones histórico-sociales y sujeto, señala la existencia de una verdad, de un saber asentado en los cuerpos. Tal como vimos, esto se expresa al interior del sujeto bajo la forma de un malestar, como un índice de incompatibilidad vivida con el mundo. Esta incoherencia sentida con respecto a la vida social y económica de la que se participa reclama, como un grito al interior del sujeto, la transformación del fondo histórico-económico. Así es como, en los escritos tempranos de la filosofía de Rozitchner, la dialéctica de la verdad conduce hacia el problema de la praxis. La afectividad se nos presenta como índice de verdad, al mismo tiempo que se verifica en una situación histórica y material. El amor y el odio –en tanto categorías políticas– son el resultado de la participación en una determinada relación de fuerzas. Es desde este saber sensible, desde este índice de inserción en el mundo, que Rozitchner desarrolla su concepto de praxis.

Ya desde sus primeros años, la obra de Rozitchner se encuentra marcada por una insistencia: hacer del sujeto el lugar activo de la elaboración de una verdad. En diversos pasajes de su obra, Rozitchner sostiene la importancia política de la asunción activa y consciente de las vivencias del cuerpo. Esta afirmación no redundaba en un solipsismo, ya que, tal como afirma Rozitchner, es en el encuentro con los otros donde la verdad colectiva se elabora y despliega. Tanto en su discusión con Eggers Lan como en *Persona y Comunidad*, Rozitchner presenta al amor y al odio como efectos de la integración del sujeto en el mundo histórico-social.

Más allá de la importancia de este problema para la comprensión de los escritos tempranos de Rozitchner, cabe señalar que esta pregunta por la verdad y la praxis mantiene una relevancia central a lo largo de su obra. Un recorrido exhaustivo por la filosofía de Rozitchner permitiría reconocer una continuidad general de su concepción sobre el sujeto (absoluto-relativo) a la luz del problema tanto de la verdad como de la praxis. En Rozitchner, la pregunta por el sujeto siempre involucra estas dos dimensiones. Por este motivo, una comprensión de los desarrollos tempranos de este problema permite, por un lado, advertir la centralidad de la pregunta por la verdad y la praxis y, por otro lado, brindar herramientas para comprender de mejor manera ciertas variaciones al interior de la filosofía de Rozitchner.

Como señalé anteriormente, la noción de absoluto-relativo se mantiene constante a lo largo de su obra y constituye, de principio a fin, unos de los núcleos más relevantes de su filosofía. Con el desarrollo de la obra de Rozitchner, se puede reconocer un movimiento que se remonta histórica y lógicamente hacia un principio cada vez más anterior a la hora de pensar tanto la pregunta por el sujeto como la pregunta por la praxis. Este movimiento que se profundiza en los escritos de los años noventa, podría leerse también como una profundización de la categoría de absoluto-relativo, como el resultado de una indagación incesante en torno a la constitución histórica de la subjetividad y su relación con la verdad y la praxis. Hay un pasaje de la conciencia histórica al inconsciente (del primer al segundo período) y del inconsciente a las experiencias de la infancia arcaica (del segundo al tercero).

En tanto la pregunta por el sujeto es una pregunta eminentemente política, podríamos pensar que estos desplazamientos entre períodos repercuten también en el modo en que Rozitchner concibe la verdad y la praxis. Al modificarse la noción de sujeto se modifica el modo en que piensa las condiciones de la acción política eficaz. Lo interesante con respecto

a este punto es que, si bien esto es cierto, si bien hay un desplazamiento análogo al del sujeto, una búsqueda de un fundamento cada vez más anterior a la hora de pensar la constitución de una praxis, hay al mismo tiempo una continuidad general en el modo en que Rozitchner entiende este problema.

Desde el comienzo hasta el final de su obra, la pregunta por el sujeto y por la praxis se encuentra estrechamente ligada con una determinada concepción de la verdad. En el presente artículo me propuse recomponer el modo en que este problema es tematizado por primera vez en la producción filosófica temprana de Rozitchner. Problema que, como mencioné, tendrá ciertas constantes y variaciones a lo largo de su obra.

## Bibliografía

- Benjamin, Walter. 1996. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- Eggers Lan, Conrado. 1962. "Cristianismo y marxismo" en *Correo de C.E.F.Y.L.*, año I, N° 2, pp. 1-2.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1985. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales.
- Rozitchner, León. 1954. "A propósito de *El juez*, de H. A. Murena", en revista *Centro*, Buenos Aires, año IV, N°8.
- Rozitchner, León. 1956. "Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis", en *Imago Mundi*, no 11-12, marzo-junio.
- Rozitchner, León. 1961. "Persona, cultura y subdesarrollo" en *Revista de la Universidad de Buenos Aires. Quinta época.*, año VI, N°1.
- Rozitchner, León. 1962. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rozitchner, León. 1967. *Ser Judío*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Rozitchner, León. 2015a. *Retratos filosóficos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León. 2015b. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León. 2015c. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Scheler, Max. 1942. *Esencia y forma de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Viñas, Ismael., Viñas David. [et. al.] (2007). *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.