

# Sobre la presencia de Merleau-Ponty en los escritos tempranos de León Rozitchner

**Pedro Guillermo Yagüe**

Universidad de Buenos Aires

## **Resumen:**

Merleau-Ponty fue uno de los filósofos más influyentes en la extensa obra de León Rozitchner. Su influencia, que se remonta a la época de estudiante en *La Sorbonne*, abrió problemáticas y otorgó conceptos que se encuentran desde el principio hasta el final de la obra del filósofo argentino. En el siguiente trabajo nos proponemos indagar la presencia de la filosofía merleau-pontiana en los escritos tempranos de León Rozitchner. Nuestro análisis irá desde su primera publicación en la revista *Contorno* en 1955 hasta 1963, año en el que se desarrolló su conocida polémica con el profesor Conrado Eggers Lan.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty, Rozitchner, cuerpo, mundo, afectividad.

## **Abstract:**

Merleau-Ponty has proven to be one of the most important influences for León Rozitchner, beginning with the latter's study at La Sorbonne. In this paper I propose to investigate the presence of Merleau-Pontian philosophy in the early writings of León Rozitchner. My analysis will begin with Rozitchner's first publication in the journal *Contorno* in 1955, and will end in 1963, the year in which he developed his famous polemic with Professor Conrado Eggers Lan.

**Keywords:** Merleau-Ponty, Rozitchner, body, world, affectivity.

## 1. Introducción

En 1948, a sus veinticuatro años, León Rozitchner decidió abandonar sus estudios en Medicina y Filosofía en Buenos Aires y partir hacia Francia para ingresar a la carrera de Filosofía en *La Sorbonne*. Los motivos de su decisión fueron diversos aunque se fundaron principalmente en el agobio que la situación peronista le estaba produciendo: enseñanza religiosa en las escuelas públicas, marchas militares y, sobre todo, la vivencia de una asfixiante política de represión sexual<sup>1</sup>. Por eso París: Rozitchner buscó en la capital francesa un tipo de liberación filosófica y vital que no estaba pudiendo encontrar en Buenos Aires. Y fue allí donde el espesor de su interrogación filosófica comenzó a forjarse. En París asistió a los cursos de los principales profesores del momento: Piaget, Bachelard, Jean Wahl, Hippolyte, Ricoeur y Merleau-Ponty. De todos ellos fue este último quien dejó la marca más fuerte en lo que, algunos años más tarde, comenzaría a constituirse como el pensamiento filosófico de León Rozitchner.

A mediados de los años cincuenta, luego de haberse graduado como licenciado, Rozitchner emprendió su regreso a Buenos Aires. Al llegar retomó contacto con David Viñas quien entonces se encontraba dirigiendo junto a su hermano Ismael la revista *Contorno*. Ese reencuentro le abrió a Rozitchner un camino que le permitiría escribir sus primeros artículos en la revista y formar parte del comité de dirección de la misma. Fue en los textos de *Contorno* donde el filósofo argentino comenzó a desplegar algunos de los conceptos y problemas importados de su experiencia en Francia.

En los años 1956 y 1957 se publicaron en la Argentina dos libros de Merleau-Ponty: *Humanismo y terror* y *Las aventuras*

---

<sup>1</sup> En una entrevista de agosto de 1991 para la revista *Sex Humor* León Rozitchner contaba que “También me fui, además, para conocer mujeres. Para vivir una relación con las mujeres, que aquí era muy difícil de vivir. Fui para encontrar una liberación a nivel también de la relación de pareja. No era solamente la sexualidad, implicaba la libertad del cuerpo, de sentir y de vivir. París era el lugar de la sensualidad, del erotismo, con una larga historia en todo esto”. Rozitchner, León. “Reportaje a un filósofo”. *Sex humor*, no 167, agosto 1991.

de la dialéctica. Ambas traducciones fueron realizadas por un joven León Rozitchner, quien ya se encontraba atrapado por aquellos problemas teóricos abiertos en la convergencia de fenomenología y marxismo. Tanto a través de las traducciones de sus obras como de la incorporación de sus problemas teórico-políticos en el campo intelectual argentino, el teórico de Chivilcoy se consolidó como uno de los principales introductores del pensamiento de Merleau-Ponty en Latinoamérica.

En mayo de 1962 la editorial de la Universidad de Buenos Aires publicó *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, tesis doctoral de León Rozitchner presentada en noviembre de 1960 bajo la dirección de Jean Wahl en *La Sorbonne*. La tesis, redactada principalmente en la ciudad de Buenos Aires, desarrolló a lo largo de sus páginas una lúcida crítica de los fundamentos de la afectividad en la teoría filosófica de Max Scheler. Rozitchner llevó a cabo esta crítica desde una perspectiva materialista, retomando el cruce de fenomenología y marxismo abierto, entre otros, por Merleau-Ponty. Un año después de la publicación de su libro Rozitchner entabló una disputa pública con el profesor Conrado Eggers Lan, a lo largo de la cual puso en cuestión la afectividad idealista y cristiana subyacente en el posicionamiento político y filosófico del profesor argentino. La tesis doctoral sobre Scheler y el debate con Eggers Lan aparecen como el reverso y el anverso de una misma problemática teórica: la cuestión sobre el fundamento material e histórico de la constitución afectiva de los hombres.

En el presente trabajo nos proponemos rastrear la presencia del pensamiento de Merleau-Ponty en estos primeros escritos de León Rozitchner. Durante este breve período que se extiende entre los años 1955 (primera publicación de Rozitchner en *Contorno*) y 1963 (debate público con el profesor Eggers Lan) el filósofo argentino desarrolla, a la luz del pensamiento merleau-pontiano, muchos de los problemas teóricos que no dejarán de estar presentes en su obra. El filósofo francés se presentó desde aquellos años como una influencia determinante desde la que la reflexión filosófica de León Rozitchner sentaría sus bases.

## 2. Los años Contorno

En noviembre de 1953 se produjo la aparición de *Contorno*. El primero de los pocos números que sacaría la revista se publicó bajo la dirección de Ismael Viñas, los tres siguientes fueron dirigidos por él y su hermano David, y recién en el número 5-6 se constituiría un comité de dirección más amplio, del que formaría parte León Rozitchner. Más allá de los subgrupos existentes entre los colaboradores de la revista, los hermanos Viñas marcaron de principio a fin lo que podríamos llamar “la línea editorial” de *Contorno*. Con el paso de los años la revista fue adquiriendo una mística que radicó principalmente en el hecho de haber producido, tanto en el campo de la intelectualidad como en el de la crítica literaria argentina, una significativa renovación.

Como bien señala Marcela Croce la revista encontró dos modelos a partir de los que constituirse<sup>2</sup>. El primero, *Les Temps Modernes*, fundada en 1945 por Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, que supo inaugurar en la Francia de postguerra un modelo de revista en el que la crítica literaria, la intervención política y filosófica se entrelazaron al punto de no poder diferenciarse. Este tipo de entrelazamiento sirvió de espejo para los jóvenes intelectuales de *Contorno*. El otro modelo, a diferencia de *Les Temps Modernes*, no operó desde la identificación, sino desde la oposición: la revista argentina *Sur*, dirigida desde 1931 por Victoria Ocampo. La ruptura con la tradición “aristocrática”<sup>3</sup> de dicha revista surgió como impulso fundamental para la creación de este nuevo espacio en la intelectualidad argentina. *Les Temps Modernes* como espejo en el que reflejarse y *Sur* como modelo al que oponerse fueron los elementos constitutivos que dieron lugar a la formación de la revista.

<sup>2</sup> Croce, Marcela. *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996.

<sup>3</sup> Cabe señalar la heterogeneidad presente en los colaboradores con la revista *Sur*. Incluso algunos contornistas, como Sebrel, participaron de ella. David Viñas también publicó en 1953 para *Sur* una reseña de un libro de poemas de Solero.

Fue a través de la influencia de los intelectuales franceses que *Contorno* incorporó el entrecruzamiento de fenomenología y marxismo como matriz hermenéutica para analizar tanto la realidad política como la literaria. Si bien es cierto que no todos los miembros de la mítica revista argentina recuperaron esta línea teórico-política, sí puede afirmarse que sus categorías ocuparon en los distintos números un lugar dominante. En su introducción a la edición facsimilar de *Contorno* editada por la Biblioteca Nacional, Ismael Viñas recuerda que casi todos los artículos escritos sobre la revista sostienen que ellos fueron sartreanos<sup>4</sup>. Sin embargo, bien señala, esa es una de las tantas afirmaciones que pertenecen más a la leyenda que a la realidad<sup>5</sup>. En relación con Rozitchner Ismael Viñas señala: “[de] León Rozitchner sé que protestó cuando lo llamaron sartreano, pues él era discípulo de Merleau-Ponty”<sup>6</sup>. Esta afirmación contradice la de Croce, quien había señalado en su libro sobre la revista que los contornistas eligieron a Sartre por sobre Merleau-Ponty a la hora de posicionarse filosófica y políticamente<sup>7</sup>. El equívoco de esta afirmación se verifica particularmente en el caso de León Rozitchner quien, no sólo se reconocía discípulo de Merleau-Ponty, sino que utilizó sus categorías en cada uno de sus artículos.

El número 5/6 de *Contorno*, dedicado a la novela argentina, se publicó durante septiembre de 1955, mismo mes en el que Perón fue derrocado por la autodenominada Revolución Libertadora. La cercanía al acontecimiento imposibilitó su referencia en la revista. Referencia que recién aparecería en el siguiente

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Sarlo, Beatriz. “Los dos ojos de Contorno”. *Punto de vista*, Año IV, no 13, noviembre 1981, pp. 3- 8.

<sup>5</sup> Los únicos que podríamos llamar verdaderamente sartreanos fueron Sebrelli, Correas y Masotta, que si bien fueron conocidos por sus colaboraciones en la revista, ninguno de ellos participó del Comité de Dirección de *Contorno*.

<sup>6</sup> Viñas, Ismael. “Una historia de *Contorno*”. En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. V.

<sup>7</sup> “La función del intelectual no coincide con la del político para Merleau-Ponty, y ello introduce a la vocería como un problema que justamente lleva a que los miembros de Contorno elijan a Sartre frente a Merleu-Ponty”. Croce, *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, p. 24.

número. En el 5/6 se publicó la primera editorial de *Contorno* que, por su título, parecía un presagio de aquel hecho histórico al que los artículos no llegaron a referirse: “Terrorismo y complicidad”. Este número, como señalamos, inauguró la participación de León Rozitchner como colaborador y miembro del comité director de la revista.

En su artículo “Comunicación y servidumbre: Mallea”, el filósofo argentino desarrolló una lúcida reflexión sobre qué quiere decir escribir y pensar en tanto expresión del ser histórico y personal. Croce afirma que en este texto puede advertirse la aplicación del “método de Sartre” confundiendo una vez más su presencia con la de Merleau-Ponty, verdadera influencia sobre el pensamiento de León Rozitchner en este artículo. Es, de hecho, el concepto merleau-pontiano de “comunicación” el que, luego de una extensa introducción filosófica, estructura la lectura que Rozitchner hace de la obra de Mallea<sup>8</sup>.

Ya desde el principio de su texto Rozitchner apela a la noción merleau-pontiana de expresión para pensar el sentido presente en el acto de escribir. Esta categoría en relación con la escritura es pensada por el joven filósofo argentino como aquello que vislumbra “la situación fundamental a partir de la cual se hace emerger del silencio la palabra (...) escribir es una manera más de manifestar su situación histórica y a través de ella su condición metafísica”<sup>9</sup>. Dicha afirmación recuerda algunos pasajes de *Fenomenología de la percepción*, en los que Merleau-Ponty sostiene la necesidad de que “la palabra y el vocablo dejen de

<sup>8</sup> Podría encontrarse como antecedente a esta estrategia de lectura un artículo publicado por León Rozitchner en el año 1954 para el octavo número de la revista *Centro*. En dicho texto el joven filósofo realiza una crítica a la obra “El Juez” de Héctor A. Murena. En ella Rozitchner realiza un análisis crítico de la obra de Murena, a quien conociera durante los años cuarenta en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), y con quien revitalizaría la revista del centro de estudiantes *Verbum*. A lo largo de su artículo Rozitchner afirma en diversas ocasiones que la obra “El Juez” no enciende ninguna luz sobre el problema social e histórico de la incomunicabilidad. El joven filósofo considerará problemática la incapacidad de Murena para plasmar en su propia producción artística el drama que nuestra época plantea.

<sup>9</sup> Rozitchner, León. “Comunicación y servidumbre: Mallea”. En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 88.

ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o cuerpo”<sup>10</sup>. La palabra aparece entonces como una operación de expresión que abre un nuevo campo, una nueva dimensión de la experiencia. El acto de escribir se presenta entonces como resultado materializado de las adquisiciones culturales e históricas del cuerpo vivido. La palabra expresa un sentido: el de las vivencias condensadas en el propio cuerpo. Y es este sentido, justamente, el que posibilita la comunicación.

El acto de escribir aparece entonces como la posibilidad de traspasar el umbral de las preocupaciones cotidianas para así abrir una trama diferente: aquella que permite indagar lo que el paso del tiempo fue sedimentando en el propio cuerpo del que escribe. Una apertura al mundo y a los otros que el escritor logra a través de la palabra. Es a partir de estos lineamientos merleau-pontianos que León Rozitchner encuentra un criterio de análisis de la obra de Mallea. El escritor será juzgado por la apertura que su palabra exprese sobre lo vivido, por su capacidad para recuperar la experiencia vivida y volcarla en el mundo que toda obra literaria inventa. La obra del escritor aparecerá como la verificación de su capacidad de suscitar en el propio cuerpo lo que la historia ha sedimentado en él.

Es a partir de este criterio que León Rozitchner ahonda en la noción merleau-pontiana de comunicación. El cuerpo aparece, según el filósofo francés, como nuestro medio de comunicación con el mundo y los otros. El cuerpo es el “horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante”<sup>11</sup>. Por eso es que la escritura se presenta como una puesta en juego del cuerpo, como una capacidad del mismo de abrirse mediante el acto de comunicación a los demás. Es por eso también que León Rozitchner, reelaborando el concepto de Merleau-Ponty, sostiene que

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales, 1985, p. 199.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 110.

La comunicación implica al menos la fractura instantánea de lo concreto para surgir a una comprensión más profunda del mundo. (...) Que el mundo de la comunicación aparece en la fractura de lo concreto significa que está adherido a él; que el mundo cotidiano lo contiene; (...) que se abre en nosotros a partir de la vivencia profunda de nuestra soberanía que se revela como posible en la oposición cotidiana al obstáculo, y que solamente a través de él, y por supresión instantánea en el acto de la comunicación, vivimos.<sup>12</sup>

León Rozitchner advierte en la escritura un tipo de comunicación singular. El acto de escribir implica, según el filósofo argentino, una honestidad fundamental: la realización imaginaria de los valores que se producen en la realidad vivida. Por eso es que Rozitchner compara el acto de comunicación de la escritura con el amor en tanto suprema cercanía que nos enlaza a otro ser. Comunicar implica una relación doble: es un ir y un volver de los otros. El escritor da vida a sus palabras, cuando logra abrir el espacio que la historia sedimentó en su cuerpo, y logra por ese medio expresar su sentir, es decir, desarrollar esa “comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida”<sup>13</sup>.

El escritor tiene, según este texto del joven León Rozitchner, dos caminos: hacer de la escritura una expresión de sus vivencias o un ocultamiento de las mismas. No hay literatura que no sea o expresión u ocultamiento. Y esa es la perspectiva desde la que el filósofo argentino desarrollará su crítica. Mallea, según Rozitchner, inventa en su literatura subterfugios imaginarios dentro de los cuales encubrir el terror que lo distanció de la realidad vivida. Por eso es que su palabra, lejos de contar con la potencia de la expresividad, es muda: “es la perseverancia en la falta de comunicación, como el desconocimiento de la situación esclava es la vocación al no reconocimiento”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Rozitchner, “Comunicación y servidumbre”, p. 89.

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 73.

<sup>14</sup> Rozitchner, “Comunicación y servidumbre”, p. 89



Mallea oculta la frialdad de sus palabras detrás de la belleza de su prosa. Por eso es que puede escribir una novela entera sin un solo diálogo, para así evitar el voceo: esa realidad vivida pero tachada por la alta literatura argentina de mediados de siglo XX. Al no animarse a indagar lo más profundo del mundo y de los otros que aparece siempre como huella imborrable en el propio cuerpo, Mallea no inicia esa aventura que toda escritura puede ser. Los sentimientos que Mallea evoca en su literatura son reales, sí, pero no verdaderos. León Rozitchner diferencia a los sentimientos verdaderos de los falsos no por su realidad, sino por la relación que mantienen con el cuerpo que los evoca. El dolor individual de Mallea es real pero falso, en la medida en que no expresa el drama histórico que su vida con los otros produjo. Por eso es su literatura una comunicación insincera, un gran ocultamiento de aquella aventura que el escritor no tuvo el coraje de realizar.

El número 5/6 de *Contorno* inauguró un tipo de reflexión sobre la coyuntura que seguiría presente hasta el final de la revista. Esto no implicó solamente un uso de los conocimientos teóricos para pensar los problemas *sobre* la coyuntura, sino sobre todo para pensarlos *bajo* ella<sup>15</sup>, es decir, para sumergirse en los problemas a los que la misma coyuntura somete. Esta perspectiva –introducida en la historia de la teoría política por Maquiavelo– se aleja de la mera comparación intelectual, para lograr un análisis directo del enfrentamiento histórico de las fuerzas. De eso se encargaron éste y los siguientes números de *Contorno*: de pensar las fuerzas actuantes en la sociedad argentina y la contingencia de su desarrollo.

La aparición del número 7/8 de julio de 1956 acentuó este movimiento de reflexión sobre y bajo la coyuntura política. La editorial presente en este número (titulada “Peronismo... ¿y lo otro?”) afirmó el posicionamiento que la anterior, por falta de tiempo, no había llegado a explicitar: un novedoso posiciona-

---

<sup>15</sup> Tomamos la distinción entre el pensamiento sobre y bajo la coyuntura de: Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

miento de estos jóvenes intelectuales en el campo político: ni peronistas, ni antiperonistas. Mientras la gran mayoría de los intelectuales había apoyado al golpe cívico-militar que había derrocado al gobierno de Perón, el grupo de *Contorno* tomó una posición diferente, basada en la ambigüedad como valor político-filosófico. Puede advertirse una clara influencia del pensamiento de León Rozitchner en esta editorial de 1956. No sólo por el lenguaje utilizado, sino también por el tipo de problema teórico-político que la editorial plantea. En julio de 1956 Ediciones Leviatán publicó *Humanismo y terror*, traducido, como ya señalamos, por el teórico de Chivilcoy. La famosa fórmula de los contornistas pareciera encontrar su antecedente en este libro de Merleau-Ponty, en el que el filósofo francés afirma que “[no] se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista”<sup>16</sup>. Esta ambigüedad merleau-pontiana será cardinal en relación con el pensamiento político del grupo *Contorno*. No se buscó un posicionamiento a partir de esquemas preestablecidos, sino un análisis de las relaciones de fuerzas existentes en la sociedad argentina.

Por esta convicción hemos matado en nosotros las grandes fórmulas que ocultaron desde siempre el transcurso de la realidad ante los ojos del proletariado. (...) Y por eso, sin pretender la posesión de claves que reemplacen ni de verdades necesaria e inminentemente compartibles, nos hemos propuesto enfrentar el riesgo de decir: esto del peronismo, sí; esto del peronismo, no.<sup>17</sup>

Un mes antes de la publicación del número 7/8 de *Contorno* León Rozitchner escribió un artículo para la revista *Imago mundi* titulado “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. Cabe señalar que este artículo es el único escrito

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956, p. 15.

<sup>17</sup> *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 124.

de Rozitchner sobre el filósofo francés. En su texto sobre Merleau-Ponty el teórico argentino anticipa la importancia de la noción de ambigüedad que luego plasmaría junto a sus compañeros de *Contorno* en la editorial de 1956. Filosofar, dice Rozitchner en este artículo, es “tomar conciencia de esa ambigüedad fundamental que los hombres a veces se limitan a sufrir, pero retomada aquí con la decisión de superarla”<sup>18</sup>. El camino para la evocación de esta ambigüedad es la eliminación de los falsos antagonismos que a menudo estructuran la vida política. Es una búsqueda por revivir en el propio cuerpo la historia del mundo y de los otros en su carácter desordenado y angustiante. “En lo sedimentado vivimos la carencia como posible, y en lo posible vivimos lo sedimentario como carencia”<sup>19</sup>, dice León Rozitchner en este texto. Al igual que en el artículo sobre Mallea, el filósofo argentino recupera la afirmación merleau-pontiana de que el cuerpo vivido es el principal medio de creación, tanto en la literatura como en la política. Por eso la necesidad de revivir en uno mismo el drama del mundo: “nuestra existencia como reflejo del desequilibrio del mundo. Participar de la crisis será entonces hacerse crisis”<sup>20</sup>. Este *hacerse crisis* en la ambigüedad del mundo sería la marca distintiva del grupo *Contorno*. Marca distintiva en la que el pensamiento de Merleau-Ponty vía León Rozitchner ocupó un lugar determinante.

Luego de la editorial del número 7/8 encontramos el texto “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”, artículo de León Rozitchner que mantiene una evidente afinidad con los desarrollos de “Peronismo... ¿y lo otro?”. En dicho texto el filósofo argentino se propone comprender el sentido de la experiencia proletaria durante los largos años peronistas. Su propósito en este artículo es interpretar la experiencia proletaria por fuera del sentido que hasta entonces la intelectualidad argentina, ya sea a favor o en contra, le había otorgado. De esta manera, el

<sup>18</sup> Rozitchner, León. “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. *Imago Mundi*, no 11-12, marzo-junio 1956, p. 199.

<sup>19</sup> Rozitchner, “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”, p. 201.

<sup>20</sup> Rozitchner, “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”, p. 206.

teórico de Chivilcoy recupera una vez más la perspectiva merleau-pontiana sosteniendo que para comprender el fenómeno del peronismo de masas hay que lograr ver el mundo como ellas mismas lo ven. Para saber lo que quiere decir la adhesión de las masas al movimiento peronista no cuenta el filósofo con otro medio que despertar en sí mismo las experiencias expresivas que enlazaron al sujeto proletario con el mundo y los otros, experiencias que la reflexión teórica muchas veces hace desaparecer. En el último capítulo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty se refiere justamente al ser obrero, no como el resultado de fuerzas impersonales que actúan sobre el individuo, sino como la consecuencia de un conjunto de vivencias constitutivas.

“existo obrero” o “existo burgués” primero, y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: “soy un obrero” o “soy un burgués”, sin que puedan deducirse los primeros de los segundos, ni éstos de aquéllos. No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del- mundo en este cuadro institucional.<sup>21</sup>

El ser proletario aparece entonces como un modo de comunicación con el mundo y con la sociedad. Esta perspectiva fenomenológica y a la vez marxiana es retomada por León Rozitchner en su artículo, al afirmar que el sentido de la adhesión que las masas peronistas encontraron en su líder debe ser pensado en función de las luchas y vivencias históricas a partir de las que el proletariado se constituyó como tal. La clase obrera, señala el filósofo argentino, eludió el drama que toda conquista a través de la lucha implica, y aceptó con regocijo el poder que, como un espejismo del suyo, Perón les otorgaba.

<sup>21</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 451.

En abril de 1959 se publica el último número de *Contorno*. Luego de un breve análisis del frondizismo, la revista se inaugura una vez más con un artículo de León Rozitchner: “Un paso adelante, dos atrás”. El filósofo argentino vuelve a retomar en este texto la noción de comunicación, ahora en clave política: qué se dice cuando se calla en política. El silencio del frondizismo sobre aquello de lo que debería haber hablado terminó teniendo por consecuencia el desengaño y la traición; pero sobre todo la ineficacia y la abstracción de un cuerpo que no lograba encarnar la realidad política en palabra, en idea.

Algunos pasajes de “Un paso adelante, dos atrás” podrían leerse como una suerte de anticipo de la tesis doctoral sobre Max Scheler que León Rozitchner presentaría al año siguiente en *La Sorbonne*. Luego de un extenso comienzo de análisis coyuntural, el filósofo argentino introduce la importancia de la noción de “personalidad”, en tanto categoría que se refiere al análisis de la subjetividad. La revalorización de lo personal aparece en este artículo como una necesidad política que el liberalismo abstracto de la izquierda argentina omite. Según afirma el filósofo argentino en este artículo, la revolución debe ser encarnada en el propio cuerpo, en la propia personalidad, para no transformarse en un consuelo imaginario. Es la asunción de los conflictos personales, del drama que se abre dentro de cada quien, lo que otorga eficacia a la actividad política. Retomando el entrelazamiento merleau-pontiano entre sujeto y mundo León Rozitchner afirma que “los conflictos personales se integran en los desequilibrios reales del país, y solicitan también una actividad general”<sup>22</sup>. La asunción de la persona permite vivificar políticamente el sentido de la propia experiencia, y así abrir la significación de ese drama interno hacia el mundo y hacia los otros.

Esta perspectiva, si bien presente en su artículo sobre Mallea, es llevada ahora hasta el máximo de sus consecuencias.

---

<sup>22</sup> Rozitchner, León. “Un paso adelante, dos atrás”. En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 193.

En el fondo de este vacío que separa los dramas personales de los comunitarios se esconde una afectividad singular, históricamente constituida: la del mundo religioso expresado en todos los planos de la sociedad argentina por el dominio cultural ejercido por la Iglesia Católica.

La indiferencia de Frondizi, que tanto nos indigna, señala para nosotros la obligación de elegir coherentemente por la izquierda, pero entonces debemos hacerlo en todos los planos. Si la elegimos sólo en el plano de la izquierda liberal, por lo tanto solamente formal, debemos entonces admitir también la existencia, con todos sus privilegios, del dominio cultural católico. Pues la realidad que le da vida es inmodificable. Quiere decir: no podemos aspirar a su supresión sólo en el plano cultural, pues la realidad sobre la cual se asienta la Iglesia Católica es la misma sobre la cual se asienta la realidad liberal: ambas son expresiones contrapuestas, el anverso y el reverso de un mismo predominio en las estructuras económicas y políticas que se basan sobre la alienación fundamental del hombre.<sup>23</sup>

Las categorías que se ponen en juego en la intimidad más profunda, sostiene León Rozitchner, guardan una silenciosa complicidad con los valores de la economía y la sociedad burguesa. No es una concepción subjetivista de la conciencia de clase, pero tampoco una objetivista. No se trata de optar por un plano, el personal o el social, sino de fundir ambos en un movimiento en el que lo interior y lo exterior se presenten como las dos caras de un mismo conflicto. Este problema teórico-político será desarrollado por León Rozitchner en dos frentes a principios de los años sesenta: en su tesis doctoral sobre la ética de la afectividad en el pensamiento de Max Scheler<sup>24</sup> y en su debate público con

<sup>23</sup> Rozitchner, "Un paso adelante, dos atrás", p. 196.

<sup>24</sup> Cabe señalar que junto a *Persona y comunidad* Rozitchner presenta en 1960 una tesis secundaria: "Sur le jeune Marx" (publicada en francés en *Recherches Internationales à la lumière du marxisme. Revue Bimestrielle* y en castellano bajo el título "La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx" en la revista de la Universidad de La Ha-

Conrado Eggers Lan en torno a las consecuencias subjetivas de la alianza entre marxismo y cristianismo.

### 3. La disputa con Scheler

Hacia 1960 –año en el que Rozitchner presenta en *La Sorbonne* su tesis doctoral– la filosofía de Max Scheler ocupaba un lugar significativo en la Universidad de Buenos Aires. El filósofo alemán había logrado volcar en su aparato teórico la convergencia más acabada del catolicismo oficial con la filosofía moderna. Como afirmara en la introducción de *Persona y Comunidad*, Rozitchner entendió desde su juventud a la filosofía como un desafío entre dos coherencias: la propia y la ajena. La producción filosófica no puede surgir de ese enfrentamiento, de esa batalla en la que el lector intenta ver qué de lo leído no resuena en su cuerpo para así poder exteriorizar ideas que verifiquen su propia coherencia. La filosofía de Scheler, claro está, no entraba en consonancia con los precoces pero intensos pen-

---

ba en no 157 julio-agosto 1962). En las páginas que constituyen este trabajo el filósofo argentino se propone mostrar cómo las obras marxianas de juventud conformaron la base problemática sobre la que luego se asentaban sus desarrollos posteriores, como por ejemplo los desplegados en *Das Kapital*. Si bien en este texto puede advertirse cierta influencia del pensamiento de Merleau-Ponty (sobre todo en lo que se refiere a la importancia de las determinaciones del cuerpo vivido), la principal presencia filosófica a partir de la que Rozitchner analiza los textos marxianos es la del pensamiento de Edmund Husserl. A lo largo de este trabajo el filósofo argentino realiza una recuperación de la noción de conciencia en Marx: no hay en su obra una negación de la conciencia, afirma, sino de la conciencia independiente de la materialidad corpórea y social de la que forma parte. La conciencia aislada no será, entonces, el lugar en el que la verdad radique, ya que la verdad “debe encontrarse, por el contrario, en la dialéctica de las significaciones vividas a partir de la relación concreta con el mundo” [Rozitchner, León. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 104]. Vuelve aquí a aparecer la relación existente entre el cuerpo individual, el mundo y los otros, como un movimiento constitutivo de la existencia de la totalidad concreta de la que le hombre forma parte. “El hombre se extiende así hacia los otros como una prolongación material de su propia existencia concreta, empírica” (Rozitchner, *Marx y la infancia*, p. 108). Lo social se encuentra presente en la relación que el cuerpo establece con el mundo. Esta problemática conducirá a Rozitchner a pensar el problema de la alienación a partir de la relación que el hombre establece con el mundo y con los otros: “el objeto es la expresión de cómo yo considero la existencia de los otros” (Rozitchner, *Marx y la infancia*, p. 110). La relación con los objetos expresa, por lo tanto, la pobreza de la relación del hombre con la naturaleza y la sociedad. Así se entiende, explica el teórico de Chivilcoy, que en la teoría de Marx la posibilidad de superar la alienación esté directamente ligada con la práctica histórica.

samientos del filósofo argentino. León Rozitchner se propuso, a partir de una lectura minuciosa de la ética scheleriana, poner de manifiesto las implicancias ideológicas de su filosofía y los límites que la misma presentaba para cualquier acción transformadora. “El desafío fue poder comprender la consistencia del núcleo material de su ética, de una materialidad sólo afectiva, que es la única materialidad en la cual puede asentarse el idealismo fenomenológico”<sup>25</sup>.

Por detrás de cada filosofía, señala León Rozitchner, existe una “determinada manera de concebir las relaciones humanas”<sup>26</sup>. Scheler, como buen cristiano, funda su filosofía en la existencia de una totalidad abstracta apoyada en una materialidad afectiva existente. Por eso es que Rozitchner no duda en llamar ideológica a su filosofía, pues encuentra su fundamento en la negación de las vivencias históricas de los hombres. “Lo ontológico”, señala Rozitchner, “puede verificarse como saber porque antes se verificó como historia”<sup>27</sup>. Es justamente esta doble verificación la que la filosofía de Scheler niega.

Hay, sin embargo, una relativa admiración de León Rozitchner hacia Max Scheler. Podríamos decir también, un aprendizaje que el filósofo argentino saca de este enfrentamiento. En primer lugar, porque el análisis de Scheler involucra una dimensión pasional de la vida de los hombres; dimensión teórica que se encontrara presente en el pensamiento de Rozitchner hasta el final de su obra. En segundo lugar, porque “Scheler era un combatiente”<sup>28</sup>, nos dice, y para poder dialogar con él había entonces que combatir. El combate que Rozitchner despliega contra su filosofía cuenta con un norte muy preciso: la necesidad de pasar de una teoría especulativa de los afectos a una filosofía material que pueda dar cuenta de la singularidad

<sup>25</sup> Rozitchner, León. *Ensoñaciones*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 53.

<sup>26</sup> Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 47.

<sup>27</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 50.

<sup>28</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 10.



histórica de la constitución afectiva de los hombres. Por eso es que, frente a la coherencia cristiana presente en la filosofía de Max Scheler, León Rozitchner construye la propia a partir de dos supuestos: 1) la verificación de la persona humana se produce en la totalidad social y no en la divina, 2) la no escisión de espíritu y cuerpo.

Para Scheler hay un excedente espiritual con respecto al cuerpo. No sólo hay escisión, sino jerarquía. La persona, afirma el filósofo alemán, debe primero perderse para encontrarse luego, mediante el acto de amor, con Dios. Por eso es que el conocimiento de lo verdadero depende en última instancia de la participación de este *ordo amoris*, mediante el que se revela lo absoluto de la persona en la repercusión sentida por la participación de este mundo imaginario-afectivo. De esta manera, la persona transforma su relación objetiva con el mundo: la relación establecida con él depende del tipo de participación de esa “esencia originaria” cristiana. Hay entonces una vida afectiva imaginaria, abstracta, que reemplaza a la vida material, a la experiencia del cuerpo vivido. Es la cristiana una “afectividad derivada”<sup>29</sup>, que organiza la vida de cada hombre dándole así un sentido muy específico a los otros y al mundo. La negación scheleriana del mundo humano conlleva una perspectiva individualista de la vida comunitaria que el cristianismo tiene como fondo, en la medida en que cada hombre, por así decirlo, se encuentra solo con Dios.

Así el orden de la intimidad y el orden de la comunidad aparecen no de hecho sino esencialmente disociados, sin que exista ninguna dialéctica de creación recíproca entre el uno y el otro. Al no existir este pasaje, no existe tampoco ninguna relación privilegiada entre lo social y lo individual como para que, en última instancia, el uno y el otro pueda converger –como posibilidad– en una misma realidad que no engendre la oposición sino que la resuelva.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 54.

<sup>30</sup> Rozitchner, *Persona*, pp. 179-180.

El cristianismo de Scheler niega, según Rozitchner, la vitalidad y la potencia del cuerpo humano. Esto se debe a que el mundo de la historia concreta no tiene lugar en su filosofía. El filósofo argentino retoma la indagación scheleriana en torno a la dimensión pasional de la vida de los hombres pero propone hacerlo desde una perspectiva diametralmente opuesta: “desde una perspectiva histórica, esa que engloba las luchas humanas y las significaciones interhumanas que suscitan”<sup>31</sup>. Para ello, León Rozitchner contrapone a la metafísica scheleriana un cuerpo histórico material, siempre en relación con los otros. Pero no cualquier cuerpo. No el cuerpo de la física, por ejemplo, sino el cuerpo desarrollado como concepto en la *Fenomenología de la percepción*. Ya desde el comienzo de su libro, Merleau-Ponty recupera la noción de *Leib*<sup>32</sup> elaborada por Husserl, para así diferenciar este cuerpo vivido del mero cuerpo objetivo (*Körper*). El cuerpo ya no es, entonces, una cosa entre las cosas, un conjunto de procesos físicos y químicos, sino algo más: la experiencia de una presencia con el mundo y con los otros.

Esta concepción del cuerpo tendrá diferentes consecuencias que le permitirán a Rozitchner desarrollar su crítica a la filosofía de Scheler. Es la concepción relacional de la experiencia del cuerpo vivido lo que permite al filósofo argentino pensar la forma en la que el propio cuerpo puede alojar el sentir de los otros. Esta comunicación silenciosa y constante de los cuerpos es la que habilita pensar a la vida afectiva común de los hombres como una comunicación entre ellos y el mundo. Cada cuerpo anima desde su interioridad la presencia del otro en él; cada cuerpo lleva en sí la huella de los otros y del mundo y está en su capacidad de reanimar esas marcas, el tipo de relación que vaya a establecer con ellos. La ética scheleriana se presenta como una gran tachadura<sup>33</sup>, como una relación meramente imagina-

<sup>31</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 58.

<sup>32</sup> Cabe señalar, a modo de nota de color, que el nombre original y correcto del filósofo argentino es “Moisés Leib Rozitchner”.

<sup>33</sup> Merleau Ponty hace hincapié en distintos pasajes sobre la importancia del concepto de “tachar”. La idea de “tachadura” es retomada del pensamiento de Husserl. Lo tachado

ria con el mundo social concreto. El cuerpo vivido, mediador con los otros y las cosas, aparece como algo negado en la filosofía de Scheler.

Rozitchner sostiene que los valores colectivos se producen, no en un mundo espiritual, sino en situaciones materiales compartidas. Hay una participación real de la afectividad propia en la ajena, ya que las formas afectivas se transforman en función de la variación histórica de los individuos que constituyen el mundo dentro del que se producen. El amor, el odio, el pudor y el resentimiento son siempre efectos de este complejo entramado social en el que los cuerpos establecen un constante y silencioso comercio con los otros y el mundo.

La conciencia de las relaciones afectivas que los individuos entablan entre sí es también una conciencia de las relaciones materiales de las que ellos participan. La afectividad es aquello que “verifica esta coherencia interior de mi ser con los otros seres”<sup>34</sup>. La persona es entonces la expresión de los conflictos que se producen en la vida social. La ética cristiana de Scheler escinde esta totalidad afectiva y presenta a los individuos atomizados, aislados, incapaces de reencontrar a los otros en lo más profundo de sí mismos.

Como señalábamos, el cuerpo ocupa el punto cardinal de la indagación filosófica emprendida por Merleau-Ponty. Y es esta concepción la que abre el escenario desde el que León Rozitchner emprenderá su combate contra Scheler. El cuerpo existe en su comunicación con los otros y el mundo. “La persona está en el mundo y el mundo está en ella”<sup>35</sup>, afirma el filósofo argentino. No hay cuerpo posible sin dicha comunicación. El cuerpo es, por lo tanto, la manifestación constante de la experiencia expresiva del mundo. Es apertura y relación con los otros. La intersubjetividad presente en la filosofía de Merleau-Ponty no es ya, como en el idealismo, un diálogo entre conciencias sino

---

se contrapone a lo borrado: es lo que permanece todavía ahí, negado, por debajo de la tachadura.

<sup>34</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 103.

<sup>35</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 120.

un anudamiento de los cuerpos<sup>36</sup>. Hay una interpenetración que todo cuerpo produce en el mundo y en los otros. Un entrelazamiento constitutivo de la vida común.

Esta problemática abierta desde el seno del pensamiento merleau-pontiano conduce a León Rozitchner al problema de la totalidad. El filósofo argentino concibe a la totalidad como un tipo de recuperación significativa que la persona realiza cuando pretende comprender las relaciones que lo ligan a los otros y al mundo. Esta categoría guarda una estrecha relación con la de amor, en la medida en que el amor “en su anhelo apasionado de totalidad, pone afectivamente a prueba la totalidad de lo humano”<sup>37</sup>.

En *Las aventuras de la dialéctica*, texto de Merleau-Ponty traducido por el teórico de Chivilcoy en junio de 1957, puede leerse el siguiente pasaje relacionado con la noción de totalidad, que permite advertir una vez más la presencia del pensamiento del filósofo francés en la tesis doctoral de León Rozitchner.

la totalidad histórica actúa sobre nosotros y nosotros ocupamos un determinado sitio en ella, estamos en cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, nuestra experiencia desborda por todas partes nuestro puesto fijo. Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran unidas concretamente en cada vida.<sup>38</sup>

Habría entonces dos totalidades: la materialista histórica, y la imaginaria abstracta, en la que Dios reemplaza a la comunidad como totalidad. De esta manera, el filósofo diferencia también dos tipos de amor: el amor cristiano y el amor que en su debate con Eggers Lan llamará marxista. El amor cristiano no

<sup>36</sup> Para un análisis de las implicancias políticas de la noción de cuerpo en Merleau-Ponty ver: Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines y Córdoba: Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Córdoba, 2014.

<sup>37</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 121.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957, p. 52.

es un amor humano ya que, reflejando la distorsión del hombre en el mundo burgués, dirige su afectividad hacia una abstracción trascendente independiente de la materialidad de la vida común de los hombres. Por eso es que, afirma Rozitchner, “en Scheler la afectividad no es sino la adecuación a una concepción del mundo interiorizada como absoluta”<sup>39</sup>. El amor materialista, por el contrario, remite a las motivaciones concretas a las que se enfrentan los hombres en su vida social.

El amor aparece en la teoría de Scheler como un acto originariamente espiritual, separado de las leyes de la constitución corpórea. Es decir que los fenómenos amorosos, no son derivados de los fenómenos vitales, sino que se explican en el marco de una comunidad espiritual. La afectividad abstracta de Scheler ama a la esencia del hombre y no a los hombres de carne y hueso. El amor espiritual, ese que existe en la imaginación abstracta, es indiferente hacia los acontecimientos del mundo concreto. Es por eso que la persona no se presenta como el resultado de un proceso histórico, sino como un mero hecho metafísico que, como desarrollará Rozitchner en su debate con Eggers Lan, funciona coherentemente con el orden social burgués.

A principios de los años sesenta la filosofía de Max Scheler se encontraba fuertemente difundida en la Universidad de Buenos Aires. Ese fue uno de los motivos, contaría Rozitchner años más tarde, por los que decidió librar en su tesis doctoral un combate contra su filosofía. Luego de que en el año 1960 el filósofo argentino presentara su tesis en la *Sorbonne*, fue contratado para trabajar durante 1961 y 1962 como profesor en la carrera de Filosofía en la Universidad de la Habana. En el año 1963 se encontraría ya de vuelta en Buenos Aires. La universidad de la capital argentina continuaba siendo un espacio en el que la filosofía cristiana de Scheler ocupaba un lugar significativo y la voz de Rozitchner volvería a hacer su aparición en los debates intelectuales.

---

<sup>39</sup> Rozitchner, *Persona*, p. 125.

#### 4. El amor materialista

En diciembre de 1963 la revista *Pasado y Presente* publicó un artículo de León Rozitchner titulado “Marxismo o cristianismo”. El texto iniciaba una discusión con el por entonces profesor de Historia de Filosofía Antigua Conrado Eggers Lan a partir de un artículo suyo<sup>40</sup> en el que el reconocido académico explicaba los motivos de su pasaje al marxismo. Eggers Lan afirmaba en este texto que cristianismo y marxismo tendrían una complementariedad que permitiría superar el fuerte odio presente en la tradición marxista. El amor cristiano, según él, venía a otorgarle al marxismo esa cuota de amor al prójimo de la que carece.

A lo largo de su texto, León Rozitchner vuelve a emprender su crítica contra la filosofía de Scheler (subyacente en el pensamiento de Eggers Lan), explicitando aún más el trasfondo marxiano desde el que la había realizado en su tesis doctoral. La materialidad de las relaciones humanas, es decir, la relación concreta que une a los hombres entre sí, aparece para Rozitchner como el camino a partir del cual “descubrir hasta qué punto las categorías de la intimidad, de la persona, están constituidas por las categorías económicas e históricas”<sup>41</sup>. Eggers Lan acentúa en su posicionamiento teórico-político la transformación subjetiva, pero separándola del entramado social e histórico en el que esta subjetividad se produce. Su enfoque idealista le permite prescindir de la materialidad y de los procesos económicos a la hora de pensar la constitución de la persona.

León Rozitchner afirma en su texto que el método fenomenológico de Eggers Lan despoja al marxismo de su significación totalizante. Esto se produce ya que el cristianismo filosófico no concibe a la constitución de la persona en relación con los otros y el mundo histórico en el que la afectividad se produce. El cristianismo postula una totalidad abstracta, imaginaria e inalte-

<sup>40</sup> “Cristianismo y marxismo” fue publicado en octubre de 1962 por la revista universitaria *Correo de Cefyl*.

<sup>41</sup> León, Rozitchner. “Marxismo o cristianismo. Polémica con Eggers Lan”. En Rozitchner, León. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 506.

nable. Cada hombre, sin embargo, existe según Rozitchner en el proceso histórico que le abre lugar a la comprensión de su situación; existe por y en el comercio con el mundo y los otros. Notamos aquí, una vez más, la fuerte presencia del pensamiento de Merleau-Ponty. León Rozitchner no rechaza el método fenomenológico como tal, sino la perspectiva idealista y cristiana desde la que Max Scheler lo lleva a cabo. Es en Merleau-Ponty que Rozitchner encuentra la puerta de entrada para la apertura de la problemática por la constitución afectiva de los hombres desde una perspectiva materialista e histórica.

Como señalamos al comienzo del trabajo, el sentir es para Merleau-Ponty una comunicación vital con el mundo y con los otros que nos enlaza a él como el lugar de la propia vida. “Un día y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de “explicarse” con el mundo”<sup>42</sup>. El cuerpo vivido forma con los otros y con el mundo un sistema, y es por eso que la afectividad de cada persona no puede pensarse, dice Rozitchner siguiendo a Merleau-Ponty, sin entender la historia material dentro de la que se produce.

La polémica que Rozitchner libra en torno a la afectividad se focaliza en una pasión particular, en una pasión que Eggers Lan señala como aquello que el cristianismo viene a brindarle al marxismo: el amor. Recuperando los lineamientos schelerianos el profesor argentino afirma que el amor cristiano viene a agregar esa cuota de humanidad que al marxismo le falta. Según Conrado Eggers Lan, el marxismo se encuentra plagado de odios, que no contribuyen a la construcción de la sociedad que pretende. Ahora bien, ¿cuál es el amor que el cristianismo viene a brindar? Un amor que se produce a través de la mediación divina como totalidad humana espiritual. Uno en el que los otros y el mundo aparecen como símbolos inalterables, que no se involucran en la constitución de la persona. El amor cristiano es

---

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 415.

fundamentalmente un amor sin cuerpo. Y justamente por eso es que Rozitchner recupera la noción merleau-pontiana de cuerpo y la pone a funcionar en la complejidad de esta discusión.

Su crítica es fundamentalmente una crítica política. Desde el punto de vista de Rozitchner, esta forma de amor universal hacia “todos los hombres, basado quizás en la percepción fenomenológica del otro, se rebela contra la lucha de clases marxista”<sup>43</sup>. El odio, según el filósofo argentino, no es una pasión a evitar, sino la verificación de una situación concreta en el mundo. El amor concreto se relaciona con una totalidad histórica en la que cada actividad sensible y material de los hombres produce su efecto. Son los otros hombres los que confieren un sentido histórico a la afectividad, ya que la afectividad de cada cuerpo se encuentra entrelazada con el mundo y es en su comercio silencioso que se desarrolla.

Este alejamiento de la historia concreta, material, requerirá entonces en el cristianismo un simulacro que lo encubra y justifique por lo más alto, una estructura afectiva que manteniendo la máxima lejanía provoque la creencia de la máxima cercanía: eso será su noción de amor cristiano.<sup>44</sup>

Esta forma afectiva, señala Rozitchner, encubre en su dimensión imaginaria la ausencia real del mundo humano en su materialidad sensible. Y dado que el hombre nunca está solo puede afirmarse que en última instancia el problema gira en torno a la concepción del “otro”. En la filosofía de León Rozitchner el otro es siempre una cualidad sensible humana. El amor o el odio que sintamos por él serán índices de la forma en la que su presencia en el mundo nos afecta. Es la presencia del otro, actualizada en la materialidad sensible del cuerpo vivido, lo que da lugar a las pasiones de amor y de odio. Es por eso que dicha afectividad es siempre histórica. “El mundo humano material y

---

<sup>43</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 518.

<sup>44</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, pp. 518-519.



sensible”, sostiene León Rozitchner, “constituye el fondo de toda relación de amor”<sup>45</sup>.

El otro del cristianismo, por el contrario, es un otro sin rostro, carne ni sangre. Es un ser abstracto con el que nos reencontramos en un mundo imaginario. Por eso sólo suscita amor: porque no hay lugar para el odio en esta verificación imaginaria de la materialidad sensible. Y es aquí donde Rozitchner marca el límite del cristianismo para la transformación social: este odio tachado por el cristianismo es el verdadero motor de la revolución<sup>46</sup>. Es el par afectivo amor-odio el que da lugar a la transformación social: “mi odio no es sino la medida de la inhumanidad que otros hombres han hecho surgir en mí mismo. Si no existiera este odio concreto el otro ser sufriente no sería, para mí, *seriamente*, otro ser humano, sino una imagen abstracta”<sup>47</sup>. No hay amor, entonces, por fuera de la lucha de clases.

mi amor singular significa, en tanto amor sensible —y precisamente por serlo— mi relación con la totalidad de los hombres, porque mi propio acceso a la humanidad de aquel otro a quien amo requiere mi propia transformación sensible que los otros hombres me alcanzan en sus obras y sus relaciones. Mi amor se confunde con la praxis, por lo tanto con lo histórico-económico.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 520.

<sup>46</sup> La idea del odio como factor pasional de la transformación social nos conduce inevitablemente al pensamiento de Walter Benjamin. En sus tesis sobre el concepto de historia el filósofo alemán sostiene que “[la socialdemocracia] se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras. Y así 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, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996, p. 59). Rozitchner afirma en otra parte de su polémica con Eggers Lan. “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, les señala” (Rozitchner, “Marxismo o cristianismo” p. 531).

<sup>47</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 522.

<sup>48</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 520.

Merleau-Ponty afirma en *Las aventuras de la dialéctica* que el sentido profundo, filosófico, de la noción de praxis es el de “instalarnos en un orden que no es el del conocimiento sino de la comunicación, del intercambio, de la frecuentación”<sup>49</sup>. La praxis constituye la situación común en el mundo, y es en ella donde Rozitchner busca el origen de la afectividad histórica. Todo sentimiento será entonces una relación. Por eso es que el filósofo argentino sostiene que la afectividad “depende de las relaciones singulares y precisas que mantenemos con los hombres y con las cosas”<sup>50</sup>. Hay un sentido que se actualiza en el hombre a partir del comercio que establece con todo aquello que no es su propio cuerpo. Por eso es que Rozitchner sostiene que en Marx los afectos no juegan un rol antropológico, sino ontológico: designan una situación del ser en el mundo. “El sentimiento en su más próxima subjetividad *significará* entonces la experiencia de la coherencia subjetiva de cada hombre con la objetividad del mundo”<sup>51</sup>. El odio aparece entonces como una función significativa, como un índice afectivo de la verdad del cuerpo en el mundo. Es la forma que todo cuerpo tiene de “encontrar el cuerpo sufriente de los otros y sentir que sufría tanto como el nuestro propio”<sup>52</sup>.

Es allí donde aparece la operación del amor cristiano. El cuerpo permanece alucinado, limitando su experiencia de conexión sensible con los otros y las relaciones del mundo, para así no sentir ni sufrir ninguna conexión que pudiera poner en entredicho aquel amor abstracto, imaginario. Es un universal en el que desde el comienzo el otro se encuentra tachado. Un amor sin carne, sin cuerpo.

<sup>49</sup> Merleau-Ponty, *Las aventuras*, p. 59.

<sup>50</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 523.

<sup>51</sup> Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 527.

<sup>52</sup> Rozitchner, León. “Respuesta a Eggers Lan”. En Rozitchner, León. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 553.

## 5. Conclusiones

A lo largo de estas páginas reconstruimos algunos de los puntos a partir de los que el pensamiento de Merleau-Ponty constituyó una base fundamental para la conformación temprana de la filosofía de León Rozitchner. Fue en el marco del entrecruzamiento merleau-pontiano de fenomenología y marxismo que el filósofo argentino encontró un primer espacio para la construcción de su propia filosofía. El concepto merleau-pontiano de “comunicación”, aparecido por primera vez en los artículos de *Contorno*, se presenta como la categoría filosófica principal que le permitió a Rozitchner hacer del propio cuerpo, del mundo y de los otros un único movimiento, un comercio silencioso a la vez constitutivo y constituyente.

En *Fenomenología de la percepción* el filósofo francés se diferencia tanto de las lecturas intelectualistas, idealistas, como de las lecturas empiristas, y articula la categoría de comunicación con la de cuerpo vivido. “Así, la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él”<sup>53</sup>. Es esta la revolución merleau-pontiana que repercutirá hasta el final de su obra en la producción teórica de León Rozitchner. El cuerpo vivido, los otros y el mundo serán siempre pensados por el filósofo argentino en su continuo entrelazamiento, y el tipo de comunicación que ellos establezcan entre sí dará cuenta de la situación de hombre en el mundo.

En *Lo visible y lo invisible*, texto póstumo publicado en el año 1964, Merleau-Ponty escribirá que lo vivido ajeno es representado como una especie de doble de lo vivido en cada cuerpo. Si bien nunca se llega la experiencia a lo vivido por los demás, la mutua coincidencia en el mundo permite alojar al otro en un umbral común de comprensión. Los mundos particulares se comunican y el dolor o la alegría del otro se conciben partiendo del propio dolor o de la propia alegría vivida. La vida perceptiva del

---

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 110.

cuerpo implica, en este sentido, una apertura inicial al mundo. La experiencia del espesor del cuerpo vivido es el único medio con el que se cuenta para ir hacia el corazón de las cosas.

Este tipo de problemática, retomada y abierta en los primeros años de producción teórica de Rozitchner, permanecerá, como señalamos, hasta el final de su obra. Ya sea en su libro sobre Simón Rodríguez (en el que Rozitchner sostiene que “no sabe el que quiere saber sino el que se atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio”<sup>54</sup>) o incluso en su libro sobre Malvinas (donde leemos que “la materialidad del país no se lee sólo en la de sus clases populares: nosotros, cada uno, somos también una porción sensible de esa misma materialidad nacional”<sup>55</sup>) podemos advertir la presencia del entrelazamiento entre cuerpo, otros y mundo a partir de la problemática abierta por la noción merleau-pontiana de comunicación.

Claro está, esta perspectiva irá adquiriendo matices y complejidades con el correr de los años y el desarrollo de la reflexión filosófica de León Rozitchner. El pensamiento de Merleau-Ponty permanecerá como un fondo problemático que nunca será abandonado. Su fenomenología constituirá, de esta manera, la problemática primera que iniciará el vertiginoso movimiento de la filosofía de León Rozitchner.

El filósofo argentino encontrará a finales de los años sesenta un límite teórico en la fenomenología: la incapacidad de la misma para dar cuenta del proceso por el que la conciencia se constituye como tal. “La conciencia no tiene conciencia de su acceso a ser conciencia”<sup>56</sup>. Será este problema teórico el que conducirá a León Rozitchner durante finales de los años sesenta y principios de los setenta a dedicarse a un estudio minucioso de los textos de Sigmund Freud. Es en sus investigaciones que

<sup>54</sup> Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo del fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012, p. 25.

<sup>55</sup> Rozitchner, León. *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 91.

<sup>56</sup> Rozitchner, León. *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 97.

el filósofo argentino buscará el fundamento inconsciente que organiza la conciencia; fundamento al que el propio el método fenomenológico, por los límites presentes en su problemática, no podía tener acceso.

A pesar de haber sido uno de los autores sobre los que León Rozitchner menos ha escrito, Merleau-Ponty se presenta como un eje cardinal en su obra. A lo largo de este trabajo nos propusimos rastrear la presencia del pensamiento merleau-pontiano en los escritos tempranos del filósofo argentino. Así vimos cómo la aparición de sus conceptos y problemas abrieron puertas para la emergencia de sus primeros lineamientos conceptuales. Ya sea en los años de la revista *Contorno*, en su tesis doctoral sobre Max Scheler o en el debate con Eggers Lan, Merleau-Ponty aparece como una figura inevitable. Como una figura necesaria para entender a la filosofía de León Rozitchner en el vigoroso movimiento de su complejidad.

## Bibliografía

- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996.
- Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007.
- Croce, Marcela. *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996.
- Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines y Córdoba: Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Lefort, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956.
- . *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957.
- . *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1966.
- . *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964.
- . *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales, 1985.
- Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- . *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo del fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.
- . *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013.
- . *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Enseñanzas*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

**Pedro Guillermo Yagüe**

—. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

—. “Reportaje a un filósofo”. *Sex humor*, no 167, agosto 1991.

—. “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. *Imago Mundi*, no 11-12, marzo-junio 1956, pp. 199-207.

Sarlo, Beatriz. “Los dos ojos de Contorno”. *Punto de vista*, Año IV, no 13, noviembre 1981, pp. 3-8.