

XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017.

# León Rozitchner y los problemas del marxismo.

Bryam B. Herrera Jurado.

Cita:

Bryam B. Herrera Jurado (2017). *León Rozitchner y los problemas del marxismo. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/717>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **León Rozitchner y los problemas del marxismo**

Bryam B. Herrera Jurado

Eje Teoría sociológica

Mesa ¿Cómo (y desde dónde) criticar en la actualidad? Dilemas teóricos de la crítica social

FSOC – UBA

herrera.bj@gmail.com

### **Resumen**

Desde hace ya casi 100 años se ha declarado y estudiado la crisis del marxismo y la filosofía. León Rozitchner forma parte de este debate. El filósofo argentino ha reflexionado minuciosamente sobre los problemas teóricos y prácticos de los procesos políticos de cambio social revolucionario llevados adelante en el siglo XX, rastreándolos en la génesis misma de la modernidad capitalista y en la forma particular complejo de Edipo que según él le corresponde a la misma.

El presente trabajo analiza algunos de los aportes más importantes de la obra de León Rozitchner. Tratamos con ello de mostrar la importancia teórica y práctica, filosófica y política, de su obra; y, además, situar debidamente a Rozitchner en la historia de la teoría social moderna y, más específicamente, en la del materialismo dialéctico.

El primer apartado presenta el recorte del problema y su relevancia. Luego repasamos la crisis del marxismo y sus consecuencias en América Latina. Los apartados cuarto y quinto analizan dos obras claves de Rozitchner: La cosa y la Cruz y Levinas. En el último están las conclusiones.

**Palabras claves:** León Rozitchner, Freud, Marxismo, Teoría social, Materialismo histórico

### **I. Introducción**

Luego de la muerte de Marx y Engels, el movimiento socialista entró en una crisis teórica y práctica. Los primeros en enfrentarla la denominaron crisis del marxismo o crisis de la filosofía y en su intento de resolverla, continuaron la historización de la filosofía empezada por Marx y Engels, iniciando el análisis marxista del propio marxismo en búsqueda de las causas de la crisis y de sus posibles soluciones. Estos dos procesos, tanto el de análisis del marxismo mediante sus propias categorías y el de la crisis de la ciencia y filosofía, prosiguieron a lo largo del siglo XX, retroalimentándose mutuamente. Así la teoría socialista fue frecuente objeto de revisión, pasando de ser algo prácticamente endemoniado a ser un elemento aceptable y normal en las cátedras y centros

de investigación. Esta corriente de la teoría marxista, que prosiguiendo a su modo el análisis de Korsch, abre la cuarta etapa del marxismo, marcó un influjo significativo en la filosofía. Y si bien produjo notables avances en diversas disciplinas, continuó la escisión de la teoría y la práctica.

La crisis del marxismo abarcó todo el mundo, viéndose en cada región cobrar formas particulares distintas. En América Latina y la Argentina, por ejemplo, podemos verlo en la difusión de guerrillas rurales y urbanas y en el apoyo a las mismas por parte numerosos artistas e intelectuales. Este proceso latinoamericano, que aún continúa en algunos países, tuvo su auge en los 60' y 70'; siendo, a pesar de su importancia, objeto de escasos balances. La mayoría de los intelectuales que apoyaron dichos procesos prefirieron el silencio o el balance privado. Salvo excepciones, como Oscar del Barco o León Rozitchner. Analizaremos brevemente la postura del primero. Dedicaremos, en cambio, más páginas a la de Rozitchner, por ser su pensamiento no sólo un remontarse a los problemas de la filosofía que apoyó vehementemente a la guerrilla para luego endemonizarla, sino también un remontarse a los problemas filosóficos que se esconden detrás y permiten la rapidez, la casi naturalidad, de ese pasaje. Lo hacemos pensando que detrás de la recuperación de la *mater* hecha por Rozitchner puede esconderse un elemento que es necesario para las ciencias sociales.

Su obra hace aportes fundamentales al debate de cómo producir nuevos sujetos históricos a la vez que una nueva sociedad. Y ayuda a dejar de pensar la crisis de la filosofía en términos meramente teóricos, introduciendo materialidad no sólo en tanto acción, sino también dando *mater*-ialidad a la palabra, restituyendo la praxis, poniendo en jaque la razón occidental pretendidamente absoluta y abriendo las puertas a la extensión de la lengua de la madre arcaica en nuestra vida adulta.

## **II. Los problemas del marxismo**

Según Korsch, el marxismo tuvo tres periodos: el primero, que inicia con la crítica de Marx a Hegel en los primeros años de la década de 1840 y termina con las revoluciones de 1848 y el *Manifiesto*; el segundo, que va de 1848 hasta principios del siglo XX; y el tercero, al que Korsch no llega a poner fecha de cierre. Según el autor, si bien los escritos como *El Capital* representan una forma de la teoría marxista, en la obra de Marx y Engels no se operarían cambios teóricos fundamentales después del 48. Siendo el marxismo por esa época sinónimo de una relación indestructible entre la teoría y la práctica. Esto cambiaría en el segundo período, puesto que la segunda generación de teóricos marxistas descompuso, dividió la teoría unitaria de la revolución social. Así, dice Korsch, “la teoría global y unitaria de la revolución social se ha transformado en una crítica científica de la economía burguesa y del Estado burgués, de la educación pública, de la religión, del arte, la ciencia,

y demás formas de la cultura burguesa; crítica que ya no desemboca necesariamente (...) en una práctica revolucionaria, sino que igualmente bien puede realizarse, y de hecho en la mayoría de los casos así sucede en su práctica real, en una serie de anhelos reformistas que en un principio no transgreden el terreno de la sociedad burguesa y su Estado”<sup>1</sup>. Entonces, a pesar de tener continuadores, en el segundo periodo el marxismo pierde su objeto, la praxis revolucionaria.

En el tercer periodo, llamado el de restauración del marxismo, regresa la práctica revolucionaria a escena de la mano de cuadros como Lenin o Luxemburgo, en ataques virulentos contra la socialdemocracia y el reformismo. Periodo que está fuertemente ligado al auge de procesos revolucionarios en el mundo, como la revolución rusa o la alemana. Korsch plantea que en esta restauración de la teoría marxista se debe volver a colocar a la filosofía en un lugar que no sea el de menosprecio, como ocurrió en el segundo periodo. Puesto que si un partido está equivocado porque “cree ‘poder realizar (prácticamente) la filosofía sin suprimirla (teóricamente)’, igualmente equivocado está el partido que desea suprimir (prácticamente) la filosofía sin realizarla (teóricamente) —es decir, sin concebirla como realidad”<sup>2</sup>. Por eso plantea que el materialismo dialéctico “por su carácter teórico puede conceptuarse con toda justicia como filosofía; esto es, como una filosofía revolucionaria que se plantea la tarea, en cuanto filosofía, de llevar adelante realmente la lucha revolucionaria que se desarrolla simultáneamente en todas las esferas de la realidad social contra el estado social actual”<sup>3</sup>. De lo contrario, advierte, se cae en un dualismo que escinde ser y conciencia, llegando a absurdos como el separar el trabajo del teórico marxista del trabajo del partido, cuando en realidad la relación estructura-superestructura es mucho más compleja. Por ello llega hasta a hablar de formas económicas de conciencia.

Lo que no sabía Korsch es que en cierto modo él era quien iba iniciar el cuarto periodo. Con la guerra mundial de por medio, la clausura de los procesos revolucionarios en el mundo y la degeneración del estado obrero soviético, se cierra el periodo que Trotski llama de transición, dejando su lugar a un nuevo tipo de teoría marxista, cuyos exponentes son Gramsci, Korsch y Lukács. Este periodo del marxismo teórico marcó en Italia, Alemania y Francia la ruptura de los vínculos que hubieran debido unirlos a un movimiento popular. Vínculos que existieron en un inicio, ya que los tres antes mencionados fueron dirigentes y organizadores del movimiento comunista, pero que la cárcel, el exilio, la capitulación y/o la muerte, como puntos de llegada de procesos históricos más complejos, escindieron. Así, en las siguientes generaciones, el lugar de estos, quienes

---

<sup>1</sup> Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México DF, Editorial Era, 1971, p. 33.

<sup>2</sup> Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México DF, Editorial Era, 1971, p. 39.

<sup>3</sup> Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México DF, Editorial Era, 1971, p. 41.

intentaron ser teóricos y dirigentes a la vez, fue suplantado por el de filósofos propiamente dichos, que se recluyeron en las universidades o vivieron como escritores alejados del movimiento obrero. Terminó ocurriendo con la filosofía justamente lo que Korsch había intentado evitar. “Sartre, Adorno, Althusser, Marcuse, DellaVolpe, Lukács, Bloch y Colletti produjeron todos grandes síntesis, enfocadas esencialmente hacia problemas de cognición que, aunque reformulados dialécticamente, estaban escritos en un idioma de gran dificultad técnica. Para sus propósitos, cada uno de ellos recurrió a legados filosóficos anteriores al mismo Marx (...). Al mismo tiempo, cada una de las escuelas del marxismo occidental se desarrolló en un estrecho contacto, a menudo casi en una simbiosis, con los sistemas intelectuales coetáneos de carácter no marxista” (2011: 14)<sup>4</sup>. De este modo estos teóricos invirtieron la trayectoria del desarrollo del propio Marx, abandonando el análisis económico-político coyuntural para pasar a plantear que “la tarea *preliminar* de la indagación teórica dentro del marxismo era discernir las reglas de la investigación social descubiertas por Marx, pero enterradas en las particularidades circunstanciales de su obra, y si era necesario completarlas”<sup>5</sup>.

En oposición al economicismo soviético y socialdemócrata, pero también en oposición al Marx “maduro”, el marxismo occidental se centró en el estudio de la superestructura, cuya escisión de la estructura era otro de los peligros que temía Korsch. Los estudios sobre el arte y la estética son notables en este aspecto. Mientras en Marx y Engels se deben recopilar fragmentos de notas, cartas y libros para hacer un volumen sobre escritos relacionados al arte, los autores de este periodo dedican decenas de volúmenes a esta materia. Por ser una tradición formada en la derrota, estos últimos se evadieron en algunas de las formas más elevadas de la superestructura como son el arte y la filosofía, dando la espalda a otras de ellas, como la política. Este marxismo, por estar impedido de ser universal, como debe ser el marxismo, es llamado *occidental* por Anderson.

En contraste a esta corriente del marxismo y contemporánea a ella, Anderson menciona al trotskismo y ve con buenos ojos cómo esta se dedicó al estudio de la historia y de la economía sin perder de vista los objetivos político-coyunturales de dichos estudios a pesar de ser perseguidos y vivir en la pobreza por su labor. Algo parecido comenta de la escuela historiográfica y económica anglosajona, aunque no tanto por el carácter estratégico y táctico de sus estudios, sino más bien por los temas que tocan. Otro de contraste es que mientras el trotskismo intentaba hacer política internacional, el marxismo occidental era incapaz de responder a la nueva coyuntura. La escisión

---

<sup>4</sup> Anderson, Perry. *Tras las huellas del materialismo histórico*. México DF, Siglo XXI, 2011, p. 14.

<sup>5</sup> Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 2012., p. 68.

entre la teoría y la práctica en pos de estudios superestructurales de la sociedad llevó a que las posiciones políticas adoptadas por los teóricos marxistas fueran nulas cuando no erradas. Empero, la crisis de la dirección internacional del movimiento obrero de la que habla Trotski no es resuelta por él ni por sus seguidores. Por otro lado, el marxismo anglosajón si bien enfrentó en su mayoría al estalinismo, tuvo como su teórico más importante a Hobsbawm, defensor acérrimo de la URSS; y tuvo en sus filas excomunistas que se dedicaron a la literatura y otros estudios culturales (Willis, Williams, E. P. Thompson), del los cuales ninguno una trayectoria política relevante.

Estas omisiones generan que Anderson vea con buenos ojos al marxismo europeo y estadounidense que siguió al occidental, el cual si bien ahondó en estudio empíricos, no por ello estuvo a la cabeza de nuevos procesos de cambio. Paradójicamente, esto era lo otro que Korsch quiso evitar, la otra cara de la escisión de la teoría y la práctica: una ciencia empírica que busque leyes positivas.

Por eso, por fuera de la pretensión de universalidad o de recortes geográficos, nosotros vamos a incluir a todas las corrientes marxistas (incluso la occidental) en un cuarto periodo, global, que continúa los de Korsch. Este periodo reitera los problemas del segundo periodo a la vez que los extiende en el tiempo y en distintas coyunturas particulares, dándoles formas históricas específicas mucho más variadas. Su denominador común es la crisis de la dirección del movimiento obrero internacional. El socialismo, el estalinismo, el maoísmo, el trotskismo, ninguno logró iniciar un quinto ciclo, restituir la relación dialéctica entre teoría y práctica, o lo que es lo mismo, ser parte de un movimiento cuya dirección sea revolucionaria y avance en la construcción del socialismo, como sí ocurrió en el tercer periodo. Los reproches sobre si una u otra podrían haber conseguido este camino no caben aquí. Una potencialidad frustrada no puede abrir un ciclo histórico. Pues en última instancia, el indicador fundamental de la escisión en el marxismo no son los libros, sino el movimiento obrero. El principal problema de la conceptualización de Anderson, en este sentido, es creer que la escisión con la práctica puede resolverse sólo cambiando el objeto de análisis. Su teoría en el fondo está más cerca de una epistemología que busca el desarrollo de la ciencia marxista, que de una ciencia que busque la revolución.

### **III. Los intelectuales y la lucha armada en América Latina**

La revolución cubana es un punto de quiebre en la historia de América Latina. A partir de ese momento la izquierda toma el camino señalado por el Guevara en su libro *La guerra de guerrillas*. Este plantea que “las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército”, que “no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco

insurreccional puede desarrollar condiciones objetivas dadas; y que “en la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo”<sup>6</sup>. Esta teoría, seguida del ejemplo de una revolución cuyo hecho fundante es el desembarco clandestino de un ejército conformado por un puñado de hombres, se iría modificando y sofisticando, en especial en lo que refiere al punto tres (en Argentina y Uruguay se cambiará la guerrilla rural por la urbana), pero no al segundo punto, el cual supone dejar de lado las condiciones objetivas. Es decir, si antes se entendía que las revoluciones populares estaban estrechamente ligadas a crisis económicas y a los conflictos interiores de la burguesía; ahora se partía del supuesto de que, si un país era muy pobre y oprimido, podía sumarse a la acción revolucionaria.

En la Argentina, el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) fue el primer intento de emular la experiencia cubana, enviado por el propio Guevara desde Cuba. El EGP sería partícipe de otro hecho fundante de la guerrilla en América Latina: el asesinato en manos de sus propios compañeros de un joven que quería desertar. Según la versión de uno de sus miembros: “Ese primer tiempo, dentro de todo, las cosas andaban bien. Por ahí alguno se cansaba más que otro, pero nada más... en un momento nos quedamos sin agua porque pensábamos que el río estaba más cerca, y hubo un incidente con uno de los chicos que venían de Bs. As., que se empezó a poner mal, muy mal, no podía caminar. Al día siguiente fuimos a un lugar donde había un depósito (...) Justo ese día se hace el juicio a Pupi (Adolfo Rotblat), un juicio en el que yo no participé. Cuando llegamos, Masetti [líder del EGP], que era el jefe, nos comunica que lo iban a fusilar. Yo le pregunto por qué. Y me dice cosas como que el Pupi no andaba, que en cualquier momento nos iba a traicionar, que andaba haciendo ruido con la olla, que andaba desquiciado. Yo pienso que estaba muy mal, que se había quebrado, pero no vi que representara un peligro. Me dice ‘bueno, entonces vas a ser vos el que le dé un tiro en la frente’. Yo les digo que no le voy a dar un tiro en la frente a nadie y mi hermano me dice que me calle la boca. Y la cosa quedó ahí... estaba mi hermano y estaba un muchacho que está en Cuba ahora, Canelo, así que... se hizo la ejecución”<sup>7</sup>.

Como contracara del desembarco del Granma y la victoria de la revolución cubana, es decir, como contracara de lo que pareciera ser la realización de un sueño, aparece, como en una pesadilla, el asesinato de un joven a manos de sus compañeros por una expedición que fracasaría estrepitosamente. Uno y otro eran sólo expresiones, reflejos, de una misma aventura, que más tarde aterraría a sus propios actores. Pues si en un momento la vida parecía colmada de sueños; luego, aquella vida, ya pretérita, aparecía frente a sus ojos como uno desgracia. Como señalamos antes,

---

<sup>6</sup> Guevara, Ernesto. *La guerra de guerrillas*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. 2009, p. 6.

<sup>7</sup> Jouve, Héctor. *Testimonio*. 2014. Disponible en: <http://www.elortiba.org/egp40.html>

una de las expresiones de los problemas del marxismo en este periodo es el difundido apoyo a experiencias como la guerrillera. Sin embargo, luego de la derrota sufrida por estos procesos, el apoyo de los intelectuales se convierte en silencio, cuando no arrepentimiento. Del Barco, en este sentido, es más consecuente, pues entona un “grito” que venía callando buena parte de su generación: “no matarás”. Para Del Barco, antiguo simpatizante del EGP, quienes habían apoyado las actividades de grupos guerrilleros eran igual de culpables de los asesinatos cometidos que quienes los cometían, puesto que no hay ningún tipo de justificativo, ni causas ni ideales, para violar el principio de no matarás. Porque, como el hombre es sagrado y cada hombre es todos los hombres, tal principio funda la comunidad. “La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros y levantar el no matarás cuando se trata de nuestros propios hijos”<sup>8</sup>. Esto lo dice en alusión a los militantes que denuncian al terrorismo de estado pero no hablan de las acciones armadas de las organizaciones a las que apoyaron. Del Barco propone reconsiderar la teoría de los dos demonios, creyendo que el fracaso de la revolución se debió a que se construyeron sobre el “crimen” y “campos de exterminio”. Aunque admite que si bien siempre matar es incorrecto, dentro de la maldad está la maldad suprema, cuyo ejemplo sería la muerte bajo tortura tan difundido en las dictaduras militares. Es decir, los movimientos revolucionarios de los 70’ no sólo serían culpables de violar el no matarás, sino también serían culpables de su derrota porque ninguna revolución puede hacerse desde el crimen. Siendo los revolucionarios iguales a los represores del terrorismo de estado por violar el no matarás aunque debido a las torturas los represores serían peores. Pero no todos los intelectuales de izquierda en el país apoyaron la guerrilla y luego la criticaron sin un sólido balance mediante. Hubo quienes siempre estuvieron en contra de poner a la guerrilla como el único recurso táctico y estratégico posible<sup>9</sup>.

#### **IV. Algunos aportes de León Rozitchner: *La cosa y la cruz***

Los filósofos como Del Barco que, evocando a Levinas, se limitan “a asumir la derrota sin suscitar nuevos conocimientos relativos al obstáculo subjetivo que condujo a ella y que presumiblemente permanece intacto por no haber sido nunca elaborado”<sup>10</sup>. Por el contrario, Rozitchner ya critica a la izquierda de su época en *La izquierda sin sujeto* (1968) y *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972). En polémica contra el guerrillerismo y Cook, *La izquierda sin sujeto* ataca al

---

<sup>8</sup> Del Barco, Oscar. *No matar*. 2004 Disponible en: <https://lectoresdeheidegger.wordpress.com/2011/09/22>

<sup>9</sup> Coggiola, Osvaldo. *Historia del trotskismo en Argentina y América Latina*. Buenos Aires, RyR. 2006.

<sup>10</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 19.



determinismo que, con la excusa de las leyes de la sociedad, augura un futuro positivo para la causa, quitando responsabilidad al sujeto, al cual, opacado a priori, sólo se le pide que participe en una dinámica que pareciera excederlo. En este sentido, con promesas o delirios de revolución que compensan la realidad sobre la cual no sabe actuar, la izquierda “ni formó ni ayudó a formar” a sus militantes porque, era “desconfiada de sí misma”. La izquierda no puede reconocer al proletariado tal y cual es, razón por la cual pretende sustituirlo como actor revolucionario. Al ver “proyectos de transformación radical sin radicalidad”<sup>11</sup>, Rozitchner pregunta qué significa formar militantes, hasta dónde debe penetrar la revolución para ser eficaz en la realidad y en los sujetos. Y busca esa distancia en los sueños, punta del iceberg de los deseos insatisfechos que nos impone la sociedad. Como Korsch, Rozitchner plantea una distancia, una escisión a cerrar. Aunque, como veremos, refieren en cierto sentido a cosas distintas a la vez que refieren en última instancia a lo mismo.

En su minucioso examen de las *Confesiones* de Agustín de Hipona, titulado *La cosa y la cruz*, Rozitchner observa el vínculo existente entre la forma de ver el mundo que construye las subjetividades a partir del cristianismo y el modo social de producción capitalista, planteando que para que surja el capitalismo fue necesario un cambio en la subjetividad. Este cambio, esta reorganización, es operada por el cristianismo desde adentro de los sujetos y se funda en la depreciación del cuerpo. Porque si bien en el origen de nuestras vidas todos tenemos una ligazón simbiótica con nuestra madre, dependiendo enteramente de ella y no sabiendo diferenciar su seno de nuestro cuerpo, con el tiempo vamos desarrollando nuestro aparato psíquico y vamos reconociendo un afuera y adentro de nosotros, es decir, un objeto ajeno a nosotros (el desprendimiento del *yo* del *ello*). Siendo el cuerpo de la madre el lugar de nuestro ser originario, dónde aprendemos las primeras cosas. La madre no es caos y destrucción, como pretende el psicoanálisis freudo-laciano contemporáneo, sino vida; la madre da todo a cambio de nada, dándonos la vida y enseñándonos a vivir. Sin embargo, Agustín de Hipona adjudica a dios su nacimiento. A él dice: “Yo no sería si tú no estuvieras en mí”. Y: “Me recibieron (...) los consuelos de la leche humana, de la cual ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban sus propios pechos, sino que tú por medio de ellas me dabas el alimento de la infancia”<sup>12</sup>. El cristianismo sustituyó por un dios que está dentro de nosotros a la madre que en un origen también forma parte de nosotros pero como extensión orgánica de nuestro cuerpo (como las herramientas que Marx en los manuscritos del 44 llama extensión inorgánica de nuestro cuerpo por ser el trabajo y sus objetos parte nuestra). Al sujeto que necesita a otros hombres y del mundo, es decir, a la necesidad que tiene el *yo* del *no yo*

---

<sup>11</sup> Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional., 2013, p. 26.

<sup>12</sup> Citado en Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional., 2013, p. 52-53.

material que nos es externo, el cristianismo, y todo el pensamiento posterior a él en occidente, lo substituyó por el sujeto que sólo necesita a un ente abstracto e inexistente que supuestamente está dentro de cada sujeto, siendo todo lo exterior meras consecuencias del vínculo de cada sujeto individual con el dios que a pesar de ser sólo uno está en cada uno de los sujetos. De este modo el cristianismo nos separa de la madre, ocultándola de su lugar en la génesis de la construcción de la sociedad y de nuestras subjetividades, y poniendo en su lugar a dios, al padre, como único sustento y razón de nuestra vida. Padre que se presenta en oposición a la madre, que es presentada como pura corporalidad negada: mujer que es virgen y madre a la vez, que alumbró, da a luz, pare a su hijo por voluntad de dios y que cuyo cuerpo no muere, sino que también asciende a los cielos por voluntad del padre; mientras el padre es el verbo, la palabra sagrada y posteriormente la razón del iluminismo. De este modo el cristianismo modifica la subjetividad, permitiendo el surgimiento del capitalismo. Puesto que en la medida en la que el cuerpo es depreciado, la vida terrena negada y la conciencia vuelta a un momento que no tiene a nuestros pares como lugar de síntesis sino a un dios que habla mediante apéndices del discurso del poder (los sacerdotes); en la medida en que ello ocurre, los sujetos pueden depreciar todo lo que provenga de su corporalidad, resignando lo que los hace particularidades (sus deseos propios, terrenales y hasta el sentido mismo de su actividad) convirtiéndose de forma perfecta en fuerza de trabajo, vendedores de trabajo abstracto e indiferenciado. Agustín de Hipona, infante difunto, nació muerto al igual que el proletariado, despojado desde la cuna de la potencialidad social.

El hombre que no se reconoce en los objetos de su trabajo no se reconoce en su trabajo y tampoco en el resto de los hombres, siendo su vida un valle de lágrimas que el capitalismo reduce a una entrada en el libro diario, a una mercancía que a pesar de ser la única capaz de poder generar valor es tratada igual o peor que todas las otras. Todo es modificado: “A los objetos los produce el capital con su forma de fetiches, a los sujetos los produce como hombres fetichistas el mito cristiano en el orden del mundo dentro del cual, como orden más amplio, se inscribió luego el capitalismo. La máquina sustituye a la primera productora de hombres: a la madre”<sup>13</sup>.

A pesar de los esfuerzos por borrarlo, “lo arcaico interno [la madre] se prolonga en la primera infancia. Pero [Agustín] lo deja prontamente de lado; decide que, por no tener conciencia, debemos ignorar esta extensión sin memoria de la vida intrauterina que, además, lo avergüenza. Pero la vergüenza es una sutil señal de angustia; Agustín sabe más de lo que acepta y de lo que nos dice”<sup>14</sup>. Pues Agustín se avergüenza de sus recuerdos, de haber sido parte de su madre, de haber sido parte

---

<sup>13</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p.134.

<sup>14</sup> Rozitchner, León. *La Cosa y la Cruz*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 59.

de otra cosa distinta de dios y de, en la medida de recordarlo, sentirlo, desear volver a serlo. Agustín se avergüenza de la tentación que es para él la madre, la mujer, toda corporalidad. La confesión y el perdón son instituciones fundamentales para el cristianismo porque a pesar de que el lugar de la madre lo quiere ocupar el padre, todo el goce y deseo que puede dar el padre es siempre incompleto por ser solamente espiritual. Y mediante el perdón y la confesión se expían los hombres de sus pecados, se disculpan de *lo inevitable*, de haber sentido placer, de ser felices de formas distintas a las que difunde la iglesia.

La lengua llamada paterna “que ordenó con su lógica nuestro pensamiento, en realidad supone necesariamente una ‘lengua’ anterior que la lingüística ha dejado de lado”<sup>15</sup>. Porque esta lengua segunda tiene por fundamento, como sustento oculto, lo que la madre vocaliza con el niño en su seno, aquella experiencia sensible en la cual el sentido o la significación se formaban, pero que aún no había alcanzado a construir los significantes de la lengua segunda. El ensueño materno sería por lo tanto el éter en el cual el sentido circula, pues “el sentido no es algo que se produce en el ‘espíritu’, porque la palabra en realidad para decirnos algo todavía se enrosca en un sentido encarnado”<sup>16</sup>. En el principio de cada cosa no fue el verbo, sino lo que Marx llama un “concreto real pensado”. Es decir, el lenguaje paterno, el que usamos los adultos en el capitalismo, se posa sobre una lengua primigenia, la que aprendimos a hablar en el seno materno en nuestro primer nacimiento. ¿Y qué es lo que oculta esta lengua para que la otra se yerga sobre ella? El espectro afectivo e imaginario del padre amenazante: la culpa, el súper-yo, que pide al cuerpo acatar la resignación de goce guiado por el imperio cultural de la necesidad.

Se critica de este modo el planteo que supone que las palabras, el verbo, es un sistema cerrado independendizable, cuando no independiente, de la *mater*-ialidad. Desde el cristianismo, pasando por Descartes hasta los *nouveaux philosophes*, la palabra, que es el otro nombre de la razón, ha perdido su materialidad, independizándose de las consecuencias de sus acciones y no acciones.

Rozitchner señala que la poesía es la prolongación en nosotros de la lengua materna. Pero lo que no parece advertir es que ella también habla desde la lengua paterna. Expliquémonos: que Borges, el San Agustín de las letras argentinas, sea nuestro mejor literato quiere decir que tenemos espléndida literatura pero también que la madre arcaica sigue sepultada. Franco, Gelman, Urondo, Tuñón, podrán ser distintos, acercarse más a la *mater*; pero están mucho más lejos que Borges de la poesía.

En *Materialismo ensoñado*, de 2011, se pone en jaque muchos postulados de las teorías sociales europeas contemporáneas, aunque abre una puerta que no termina de cruzar. Nos habla de lo que

---

<sup>15</sup> Rozitchner, León. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires, Tinta limón, 2011, p. 13.

<sup>16</sup> Rozitchner, León. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires, Tinta limón, 2011, p. 14.

puede significar la mater en el lenguaje, pero no en nuestras acciones. El ejemplo de la poesía es muy significativo. Aquel filósofo que antes buscaba reponer el sujeto de la izquierda, que pide verdadera radicalidad a los revolucionarios, en *Materialismo ensoñado* pone a la poesía como único ejemplo de la extensión de la mater, como única fisura por donde se subleva lo reprimido.

## **V. Algunos aportes de León Rozitchner: *Levinas***

Para Rozitchner el asesinato de Pupi anunciaba el fracaso de tal tipo de guerrilla y de la izquierda sin sujeto, por la forma en que ellas subsumen el valor de la vida personal de los militantes. Sin embargo, observa que no se puede igualar bajo un denominador común toda violencia o asesinato porque la violencia instalada como sistema de relaciones sociales es distinta de la violencia de los que se rebelan contra quienes los someten a la violencia instalada. Si para Del Barco toda experiencia política que asesine es equivocada, para Rozitchner el problema de grupos como el EGP es que utilizan una concepción de la política y de la guerra de derecha, la cual anula los sujetos en base a promesas etéreas que compensan sus sacrificios. Rozitchner avala un tipo de violencia, la de los oprimidos, que juzga, no asesina, a los vencidos, y que es cualitativamente distinta de la otra. Pues dada una situación constante de violencia de un grupo opresor sobre uno oprimido, proclamar la no violencia es aceptar la violencia existente, cerrando el camino que posibilita eliminarla.

El “no matarás”, que Del Barco toma de Levinas, no es el origen de la sociedad; lo es el “vivirás” que aprendemos en el cuerpo de la madre. Antes de matar o no matar hay que vivir, ¿y qué vida es la que nos toca en el capitalismo? Pero es más fácil para los filósofos afirmar las modas ideológicas que intentar cambiarlas.

A raíz de este auge tardío de Levinas, Rozitchner emprende un examen de su obra. Levinas, que se propone reformular la filosofía, pregunta qué hay detrás de la Nada que se opone al Ser. Queriendo con esta operación incluir a los postergados que negaba la filosofía, a los incluidos en la nada. Viviendo en carne propia el nazismo en su infancia, Levinas pretende reformular la filosofía para que no pueda ser usada por el fascismo, buscando cumplir en cierto modo el desafío que planteó a la filosofía Walter Benjamín. Sin embargo, frustró su intento buscando lo excluido en las categorías de la metafísica. "Levinas en vez de permitir una aproximación más profunda al conocimiento de la realidad que lo aterra (...) entra en cambio en un éxtasis místico donde la protección imaginaria le brinda un consuelo sentido, alucinado, que lo protege y lo salva"<sup>17</sup>. Primero Levinas no ve el vínculo orgánico entre cristianismo, liberalismo, capitalismo y nazismo, colocando a este último

---

<sup>17</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, pp. 36-37.

como una posibilidad de carácter primitivo (sentimientos elementales) siempre presente en la sociedad: el paganismo. Cuando en realidad los cuatro procesos se erigen sobre lo mismo: la negación de la mater, de la socialización fundante del niño; aquello que Levinas señala, pero con temor, porque, dañado por la historia de niño, no se anima a volver a la historia para comprenderla (Levinas dice “lo dado sólo es abstracción...”). Por eso acude al *hay*, “*il y a*”, para volver a unir al ser y al no ser, incluyendo en él el horror bajo la forma de fantasmas, de espectros, y no de realidad material. Penetrado por el infinito patriarcal, por el *hay*, el niño asume el Bien. No hay una génesis histórica, sino simplemente acontecer espontáneo. Toda materialidad en Levinas es difusa, borrosa, nimbada por el espectro (la amenaza) del padre. Como si la culpa por intentar ver más allá de lo que la lengua paterna permite nublara la mirada del filósofo lituano. No por nada para Levinas el otro es un rostro sin rasgos, un rostro abstracto que re-dirige nuestra mirada al infinito, a la pura e incorpórea transcendencia que viene desde afuera de la simbiosis materna. Porque ese rostro que vemos difusamente, al que se nos impide acercarnos, es el de la madre, quien nos enseñó a vivir. Pero esto no lo ve Levinas, porque para él, “la historia de la vida humana es la limitación más profunda de la vida”<sup>18</sup>, porque él no une la historia de la sociedad y la del individuo adulto en sus primeros momentos, en sus dos génesis, al presente: es negada la opresión de un grupo de la sociedad por otro a la vez que es negada la primera educación y el lenguaje primero del niño que ocurren en el seno de la madre (los descubrimientos de Marx y de Freud).

Como en Agustín y Lacan, se parte de la Palabra en vez de la experiencia *mater*-ial del cuerpo, en Levinas el punto de partida (el punto de partida según ello de lo social) reposa en el vacío, en la nada. Este vacío, no-*hay*, Levinas lo intenta llenar; y esto a pesar de sus críticas Rozitchner lo rescata. Y si el *hay* que introduce en su intento de llenar el espacio vacío entre los hombres que abrió la sociedad moderna, si ese intento es difuso por no subvertir en sí misma la filosofía y la sociedad que critica, no por ello es menos meritorio. Levinas quiere darle garantías al otro, incluirlo y protegerlo, pero a la vez le teme y le horroriza su historia, pues en ella ve lo que el hombre quizá no esté haciendo en el presente pero que puede volver a hacer; por eso, para proteger al hombre del hombre, acude dios, sin entender que dios es la negación del hombre, su muerte espiritual y putrefacción corpórea. Por ese temor a la historia su *hay* incluye a un otro vaciado de especificidad, a un otro tan abstracto como dios. Pues ese dios por no ser cuerpo es palabra. De este modo, a pesar de ser un hombre malo, por la mediación de dios, de su palabra, dicho hombre se convierte mágicamente en bueno; queriendo Levinas de este modo “vencer una distancia que es la relación

---

<sup>18</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 72.

entre la ley externa y la decisión interna, espontánea y subjetiva. Absolutiza a la ley y la convierte en indiscutible, en inefable, en absoluta más allá de toda circunstancia: espiritualiza a la carne y la excluye en ese mismo instante de la historicidad humana, de la violencia y de la contra-violencia. Hace imposible que la Ley pueda aparecer como producto de un enfrentamiento histórico que excluyó a la madre”<sup>19</sup>. Así se oculta el pasaje del “vivirás” al “matarás” y de este al “no matarás”: la guerra interiorizada en la familia, la guerra entre lo materno y lo paterno, o lo que es lo mismo, la victoria del padre cuyo “matarás” debe ser tamizado. Porque Del Barco, como Levinas, sabe que no pueden frenar la muerte, por lo cual intentan, por lo menos, lavarles las manos a los filósofos, eximir de toda responsabilidad y culpa por la persistencia de la muerte: ellos, Pilatos moralistas, terciarizan la muerte que el capitalismo engendra y sobre la cual se para la palabra paterna y sus filósofos. En el fondo, los teóricos que vieron o sufrieron las vivencias traumáticas de la humanidad, “buscando un refugio imaginario allí donde en la realidad no existe, construyen las categorías y los conceptos con los cuales se edificará luego un artificioso entramado de ideas que reproducirá (...) la creación de ese hombre hecho a la medida de la salvación individual y subjetiva frente a la intemperie histórica que lo aterroriza”<sup>20</sup>. Pero Freud enseña que la ley, el “no matarás” al igual que la prohibición del cuerpo de la propia madre, es resultado del asesinato mismo, aunque imaginario (en el caso del niño) o hipotéticamente posible (en el caso de la horda), del padre, por un lado, y del deseo de satisfacer nuestras pulsiones (principio de placer), por el otro; es decir, es resultado del matarás paterno y del vivirás materno.

En el fondo, los amos deben ver a los otros como objetos “naturales” para no sentirse asesinos. Es más fácil soportar la muerte estadística y cotidiana operada por las tendencias del capitalismo que soportar la muerte en manos de otro. Por eso Levinas teme ver el rostro del otro, porque teme que los perseguidos que intenta proteger sean en el fondo también asesinos. ¿Qué es acaso al Estado de Israel? Por eso en el mismo movimiento incluye y niega al otro y a sí mismo. Aquel rostro materno que Levinas nos presenta en el otro cobra difusamente, cuando lo hace, una existencia material precaria: la viuda, el huérfano, el mendigo, es decir, a quienes les falta algo (esposo, padres, dinero). Y Levinas, al hacerlo, pues su padres perecieron en los campos de concentración nazis cuando él era niño, se extraña de sí, reificando la carencia como otredad (¿el filósofo burgués no puede aceptar ser un ser carente? El yo cartesiano es de la cultura hegemónica, no de la oprimida). De un lado, lo concreto, el horror, la realidad política; del otro, la perspectiva ética, el reino racional del deber ser, aunque más como eterno horizonte o consuelo que como garantía. De un lado, el niño

---

<sup>19</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 85.

<sup>20</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 1000.

que sufre, que no puede ser consolado con la filosofía; del otro, hombres derrotados que creen hablar con dios. “La escisión siempre está presente en Levinas impidiendo que el pensamiento se unifique con la materia humana de la cual surge”<sup>21</sup>. Si no mirase al otro con los ojos de los profetas (quienes oyen y siguen en la tierra las voces del dios padre) vería que el otro puede ser un genocida, un torturador, que no existe el otro en abstracto y que todo otro puede y debe ser juzgado según su historia particular. Pero Levinas ha dejado de ser un carenciado, para poder ser un filósofo. Su grandeza está en querer dar un lugar a los expropiados, el problema es que ese lugar que encuentra para ellos es el de la filosofía. Da únicamente palabras y abstracciones a las víctimas del horror y la pobreza, ¿acaso no sería mejor algo de pan, algo de techo, algo de justicia material?

## VI. Conclusiones

León Rozitchner, formado en París por Merleau-Ponty y Lucien Goldman, entre otros, tiene un vínculo importante con el marxismo occidental. Introduce elementos que el marxismo dogmático considera externos, como la teoría de Freud, pero no repite las versiones francesas y alemanas que por la misma época revisan fuentes similares. Es influenciado, es cierto. Podemos hallar ciertas huellas de Foucault, pero tales huellas no se traducen en un acto de mera divulgación de su teoría, como es el caso de Masotta con Lacan. Lejos de ser de los autores que sólo leen y discuten con “verdaderos marxistas”, Rozitchner introduce aportes y críticas de otros cuerpos teóricos amoldándolos a su edificio teórico. Otro rasgo distintivo de la teoría de Rozitchner es su preocupación constante por las consecuencias prácticas de la teoría.

Aunque hay que admitir que en *Materialismo ensoñado* parece sólo señalar como horizonte de descosificación, de recuperación de la *mater*, a la poesía. Este fue sólo un momento fugaz que se interrumpe con el empleo más político del concepto *mater* en la polémica con Del Barco y su crítica póstuma a Levinas. En este sentido, el marxismo de Rozitchner no forma parte del occidental, a pesar de ser formado por y de debatir con él, por cuestiones geográficas y porque Rozitchner fue contra la corriente, no apoyando ni dando la espalda a procesos políticos como el guerrillerismo.

Por otra parte, el filósofo introdujo análisis polémicos y sumamente interesantes. Quizá el más importante, y el que condensa en buena medida los posteriores, sea que la génesis del capitalismo presupone el Edipo cristiano, el cual se erige sobre la *mater* como condición de posibilidad, basándose la modernidad en dicha escisión oculta, pero no es su único aporte ni rompe absolutamente con toda la filosofía. Por el contrario, a nuestro parecer prosigue y completa muchos

---

<sup>21</sup> Rozitchner, León. *Levinas*. Buenos Aires, Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 152.

agujeros del materialismo histórico. Su aporte es fundamental para entender la escisión entre teoría y práctica que sufre la ciencia social. Rozitchner complejiza los postulados de Korsch, porque rastrea la escisión, la distancia, dentro nosotros mismo y en el origen del capitalismo y del cristianismo. Lo cual lo hace formar parte del cuarto periodo marxista, por heredar, tratar y también padecer la escisión que le es constitutiva a tal teoría.

Además, en su crítica a Levinas, Rozitchner muestra lo profundo de su planteo porque con sus mismos conceptos explica el proceso que pareciera completamente contrario a la guerrilla: la derechización de sus antiguos defensores. Por un lado vemos el cuidadoso examen de la obra de Levinas y de la puerta que abre a la filosofía y que la filosofía post-metafísica no puede cruzar, recordándonos en ello a los textos de Marx sobre Feuerbach y Proudhon; por el otro, un examen de cómo opera la escisión capitalista en la filosofía misma, en la teoría. Rozitchner muestra los abismos que dicha escisión abre en el sinuoso camino de la teoría marxista.

Sin embargo, Rozitchner mantiene todavía en un plano la escisión de teoría y práctica y por eso, como Korsch, critica a la vez que forma parte de la crisis del marxismo. En este sentido, se le puede hacer en alguna medida la crítica que él le hace a Levinas. Porque si Levinas todavía habla en la lengua paterna ocultando a la *mater*, manteniendo a salvo el ocultamiento, la pretendida escisión total de la madre arcaica; Rozitchner sólo recupera en la práctica de su espléndida prosa la lengua materna, pero no la dimensión corporal de ella, que está también en nuestras manos, pero que excede el dominio de la pluma. Para ser más precisos, sólo recupera la dimensión corporal de la *mater* en el lenguaje (estética y teóricamente hablando), quedando pendiente su recuperación práctica. Roque Dalton cantó alguna vez: “El brazo del mar es más poderoso que el de una paloma / en él nos bañamos asustados / pero no nos sirve para volar”. Con Rozitchner pasa algo parecido, en su teoría da más certidumbre que las acciones, en ella nos resguardamos temerosos de los errores que no pudimos evitar que cometa el otro, ¿pero hasta qué punto sirve para cambiar las cosas; para soñar menos, obrar más? Falta recuperar totalmente la dimensión práctica de la teoría marxista.