

Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner

Structure, Coherence, and Subject: The Influence of Lucien Goldmann's Genetic Structuralism on the Philosophy of León Rozitchner

Cristián Sucksdorf

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: csucksdorf@gmail.com

 ORCID: 0000-0003-3672-3772



Resumen: El siguiente trabajo intentará rastrear la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en el origen de la filosofía de León Rozitchner. Se trata de ver de qué modo tres grandes conceptos abordados en la obra de Goldmann (las estructuras significativas, la coherencia individuo-estructura y el sujeto como colectivo) son retomados por Rozitchner como exigencias a las que responder. En un primer momento esa respuesta se dará en su tesis complementaria, como parte de su interpretación de Marx, y luego, de un modo más sistemático, en los conceptos de un seminario dictado en 1964.

Palabras clave: Estructura significativa, coherencia, sujeto, absoluto relativo

Abstract: The following work will try to trace the influence of Lucien Goldmann's genetic structuralism on the origin of León Rozitchner's philosophy. It is about seeing how three major concepts addressed in Goldmann's work (meaningful structures, individual-structure coherence and the subject as a collective) are taken up by Rozitchner as issues to which to respond. At first this answer will be given in his complementary thesis, as part of his interpretation of Marx, and later, in a more systematic way, in the concepts of a 1964 seminar.

Keywords: Meaningful Structures, Coherence, Subject, Absolute Relative

Fecha de recepción del artículo: 31/08/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 18/10/2021

Para citación de este artículo: Sucksdorf, Cristian (2022). Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 303-329.

Introducción

Los antecedentes de la filosofía de León Rozitchner, sus influencias determinantes, suelen buscarse en la confluencia de tres posiciones, particularmente fuertes en el clima de la filosofía francesa de posguerra: a) la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (sumada a una lectura crítica de Max Scheler), b) la constante lectura y relectura de Karl Marx en clave filosófica y c) una incorporación creciente de la “filosofía” de Sigmund Freud, que se intensificará en la segunda mitad de los años 60. Este trabajo intentará rastrear en ese origen de la filosofía de León Rozitchner una cuarta influencia, que no ha sido suficientemente considerada hasta ahora: la del estructuralismo genético de Lucien Goldmann. Si bien esta influencia será determinante en la construcción de los primeros conceptos de Rozitchner, no se trata de una influencia positiva, en los términos de conceptos que Rozitchner utilice y de los que se apropie, sino más bien lo contrario: los conceptos y problemas de la teoría de Goldmann serán retomados por Rozitchner como exigencias a las que responder de un modo distinto o incluso contrario al de Goldmann; cosa que no disminuye en absoluto la importancia de esa influencia.

Partiremos, entonces, de identificar y sistematizar el funcionamiento de tres problemas-conceptos, centrales en la teoría de Goldmann, para luego analizar su conversión en exigencias en la tesis complementaria de Rozitchner, y los primeros intentos de respuesta. Luego desarrollaremos la forma más acabada y definitiva de esa respuesta en los conceptos de un seminario inédito dedicado a la articulación de los pensamientos de Marx y de Freud, que Rozitchner dictará en 1964. Esos conceptos estarán presentes –aunque no siempre de modo explícito– a lo largo de toda la obra de Rozitchner; y con ellos al menos un eco de esa temprana influencia de Goldmann.

Génesis y estructura

Entre julio y agosto de 1959, en la ciudad francesa de Cericy-La-Salle, tuvo lugar un importante coloquio sobre las nociones de génesis y de estructura bajo la dirección de Jean Piaget, Maurice De Gandillac y Lucien Goldmann. Desde la perspectiva más amplia que nos da el paso del tiempo (y más allá de los aportes específicos de cada uno de los textos leídos allí) podría afirmarse que una de las significaciones filosóficas fundamentales de aquel coloquio giró en torno a la polémica simultánea con dos posiciones sobre el sujeto que en su mutuo enfrentamiento hegemonizaban el pensamiento francés de posguerra: por un lado, aquella que ponía el centro de atención en la dimensión individual (ya sea entendida tanto como conciencia, vivencia, voluntad o interés), y, por el otro, aquella que disolvía esa individualidad en la estructura que la contiene y determina. La articulación de las nociones de génesis y estructura organizaba estas dos batallas opuestas y simétricas.

Si bien el ataque contra el atomismo individualista iba explícitamente dirigido al empirismo, no a la fenomenología, se hacía una extensión de esa crítica a la individualidad de la conciencia fenomenológica¹ (fundamento también del existencialismo), que en el clima intelectual francés de posguerra resultaba mucho más significativa. A la irreductible individualidad de la conciencia y sus vivencias (aunque explícitamente se dirigieran al empirismo) se le oponía un conjunto de estructuras parciales, que solo pueden ser comprendidas “en la medida en que se insertan en el estudio genético de una estructura más vasta” (Goldmann, 1959: 8). Al mismo tiempo, se enfrentaba al estructuralismo “no genético” por su incapacidad para dar cuenta de la

¹ Decimos que estos enfrentamientos se dan con los movimientos generales, porque la realidad de las obras es más compleja debido a los cambios en los puntos de vista. Tal es el caso por ejemplo de la confrontación con la conciencia fenomenológica de Husserl, desde posiciones genéticas y estructurales, cosa que no sería apropiada en la última etapa de su pensamiento, donde justamente su método articula las estructuras de sentido con una investigación genética. En este sentido se da el intento de Jean T. Desanti (1963), participante del coloquio, de articular la última etapa del pensamiento de Husserl –textos como *El origen de la geometría*, que Derrida, también participante, traducirá en 1962, *La crisis de las ciencias europeas* y los textos inéditos– con el marxismo.

historicidad y la interrelación de estructuras plurales, es decir de la emergencia de la particularidad. Se trataba fundamentalmente de superar la limitación de la perspectiva meramente descriptiva de estructuras universales a través de un abordaje que fuera tanto descriptivo y explicativo, o en otras palabras estructural y genético. A la dimensión *comprensiva* de los objetos, se sumaba ahora una *explicativa* del entramado de estructuras más amplias, históricamente transformadas, que dan su constitución al objeto estudiado (1959: 10) y que debe incluir también, como determinación suya, al sujeto que estudia. Dicho epigramáticamente: el planteo consistía en ir desde la descripción del problema a *la historia del problema*, pero a condición de que este fuese también, y al mismo tiempo, *el problema de la historia* (Goldmann, 1959: 7). Esa identidad entre problema e historia sería el núcleo último de todo estructuralismo genético. Por eso, en la apuesta teórica concreta de Goldmann –que es la que aquí queremos retener– está la intención de re-articular, a través del denominador común del estructuralismo genético (es decir, de un método a la vez comprensivo y explicativo de estructuras significativas parciales y dinámicas) los pensamientos de Hegel y Marx, pero también los aportes más importantes de Freud (Goldmann, 1959: 12).

Pero lo que nos interesa aquí no es el estructuralismo genético en sí mismo, sino la influencia de sus problemas en la formación de los primeros conceptos de León Rozitchner. Y la razón por la que este coloquio sobre las nociones de génesis y estructura de 1959 sirve para introducir el problema es que dos de sus organizadores, Maurice de Gandillac y Lucien Goldmann formarían en 1960, junto a Jean Wahl, el jurado de la tesis principal de doctorado de León Rozitchner, que se ocupaba de la significación de la afectividad en la obra de Max Scheler. Pero esto no es todo, porque además Lucien Goldmann –con quien Rozitchner ya había estudiado en la *École Pratique d'Hautes Études* entre los años 1958 y 1959– será el encargado de leer su tesis complementaria –*La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx*– e interrogarlo al respecto (Rozitchner, 2015a: 53).

Ahora bien, el intento fundamental de este artículo no se agota en la tarea de rastrear y constatar la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann,² sino

² De un modo más general esa influencia podría extenderse hasta abarcar la relación de la obra de Rozitchner con la epistemología genética de Henri Wallon y Jean Piaget, que toma su grado más significativo quizás en la etapa posterior a *La Cosa y la Cruz* (1996), y de un modo particular en

que apunta más bien a dar cuenta del modo en que a partir de esa influencia Rozitchner retoma como exigencias propias una serie de problemas relacionados a las nociones de génesis y de estructura. Los primeros conceptos de Rozitchner responderán a estas exigencias desde una síntesis personal del pensamiento de Marx, una fenomenología de inspiración merleau-pontiana (con ecos de su enfrentamiento a Scheler) y una creciente influencia del pensamiento de Freud. Y estos conceptos surgidos de la (auto)exigencia de Rozitchner ante la influencia de Goldmann, no solo formarán parte de su pensamiento de juventud, sino que de modos a veces más y a veces menos explícitos seguirán presentes a lo largo de toda su obra.

Buscaremos el origen de estas “exigencias” en la tesis complementaria de Rozitchner publicada (probablemente en una versión abreviada) en la *Revista de la Universidad de La Habana* en 1962, y cuyo interlocutor fundamental fue Lucien Goldmann. Luego analizaremos un seminario que Rozitchner dictó en 1964 (parcialmente inédito hasta este año), en el que retorna a esas exigencias (aunque sin referencias a Goldmann) sistematizando los conceptos que les darán respuesta. Pero antes de emprender tal búsqueda debemos hacer explícitos algunos problemas centrales de la teoría de Goldmann que darán cuerpo a esas exigencias.

Estructura, coherencia y sujeto en Lucien Goldmann

¿Cuáles son esos problemas? Podría sostenerse que más que en la forma negativa de problemas o preguntas, lo que aparece es un campo en el que confluyen tres conceptos distintos, pero relacionados íntimamente al modo de secuencias conceptuales: en primer lugar, tenemos a) las *estructuras significativas*; en segundo lugar, b) la *coherencia* de los individuos y las obras (recordemos que el campo específico de análisis de Goldmann es una sociología de la literatura) con esas estructuras, como índice para su comprensión y explicación; en tercer lugar, c) la noción de *sujeto colectivo*, que es el punto en que los individuos alcanzan plena coherencia con las estructuras significativas, y por lo tanto devienen propiamente *sujeto* de esos sentidos. Veamos brevemente cada uno de ellos.

Materialismo ensoñado (2011).

a) *Estructuras significativas*

La noción de estructura significativa es uno de los ejes centrales de la teoría de Goldmann. Está íntimamente relacionada con la posibilidad de alcanzar un conocimiento positivo de la significación social de las obras artísticas, literarias o filosóficas a través de un doble movimiento: *comprender* las estructuras de su significación social, de su sentido, al mismo tiempo que *explicar* el proceso de su génesis histórica. Búsqueda que debe ser enmarcada en una de las polémicas fundamentales del marxismo del siglo XX (y bastante ajena al propio Marx), que es la de la relación entre la infraestructura material y la superestructura ideológica. El planteo de Goldmann, sin embargo, transita carriles completamente diversos a los acostumbrados en ese fatigado debate; la cuestión ya no se presenta como la articulación de un polo objetivo pero activo (infraestructura material) y otro subjetivo pero pasivo (superestructura y la conciencia). Esa separación sería la expresión teórica de un problema práctico: una teoría en sí misma reificada. La teoría lukacsiana de la reificación no solo le permite a Goldmann posicionarse contra las teorías del reflejo, sino que, a sus ojos, “permite comprender la coherencia de todos los textos marxianos concernientes a las relaciones entre la ‘infraestructura’ y la ‘superestructura’” (Goldmann, 1962: 63).

Lo que Goldmann encuentra en la teoría lukacsiana no es una mejor comprensión de las relaciones entre base y superestructura, sino un cambio de perspectiva: el abandono de la polaridad entre algo subjetivo y algo objetivo en favor de las interacciones constitutivas de los individuos, desde la que ese binarismo se vuelve imposible. Y por lo mismo, una perspectiva que enfrenta la exterioridad entre sujeto y objeto, individuo y colectivo, conciencia y afectividad, etc., en que hacen pie las distintas versiones de la teoría del reflejo:

El individuo así como los grupos humanos constituyen totalidades en las cuales solo arbitrariamente podrían recortarse ciertos sectores y hacerlos realidades autónomas. [...]. En última instancia el pensamiento, la afectividad y la conciencia de un individuo constituyen una unidad coherente y significativa [...] esta unidad estructural pasa por un número

muy grande de mediaciones, de lo cual el sujeto no es consiente o lo es muy poco (Goldmann, 1962: 63).

La relación entre “infraestructura” y “superestructura” debe sustituirse por la articulación de esa unidad coherente y significativa de conciencia, afectividad y comportamientos de los individuos en un entramado de estructuras cada vez más vasto. Dicho brevemente: para comprender la significación social de los productos culturales (artísticos, literarios o filosóficos), debe abandonarse la perspectiva discontinua, jerarquizada, y sobre todo exterior, que supone un polo meramente objetivo (infraestructura, economía, materialidad) y otro puramente subjetivo (superestructura, cultura, conciencia), para apuntar a la complejidad dinámica en la que esos polos se convierten en “momentos” de estructuras relativas y parciales. Y cada una de esas estructuras parciales identificadas deberá ser *comprendida* en su significación al mismo tiempo que *explicada* en sus interacciones, génesis e “inserción en la totalidad espacio-temporal de la que forma parte” (Goldmann, 1984: 121).

Es claro que esto que llamamos “complejidad dinámica” de las estructuras significativas recorta su sentido sobre fondo de lo que Marx entiende por “concreto”, es decir por la “síntesis de múltiples determinaciones” y “unidad de lo diverso”. Así,

toda creación cultural es a la vez un fenómeno individual y social, y se inserta en las dos estructuras constituidas por la personalidad del creador y por el grupo social en el que han sido elaboradas las categorías mentales que la estructuran (Goldmann, 1959: 14).

Y esto nos pone sobre la pista de un segundo problema, central en el pensamiento de Goldmann: ¿hasta qué punto aquello que encontramos en una obra expresa *coherentemente* las determinaciones de la estructura significativa a la que pertenece? ¿Cuál es el grado de relación entre la estructura de la personalidad del creador y la estructura del grupo? El concepto de coherencia es el que servirá a Goldmann para analizar esa relación entre individuo, grupo y estructura significativa. Es decir, el entero campo de sentido que el problema de la “determinación” obturaba.

b) *Coherencia*

El problema de la coherencia es en definitiva el del hiato entre individuo y grupo. La estructura significativa no puede ser expresada en la obra individual más que por grados de aproximación, mientras que los grupos no pueden expresar otra cosa que esa estructura. Y, sin embargo, las estructuras, lo general, no pueden ser conocidas si no es en las manifestaciones de su particularidad; obras individuales, entonces, que las expresan en grados variables de adecuación. En este punto de tensión del conocimiento interviene para Goldmann la noción de *coherencia*, en la cual se articulan los extremos de lo individual y lo general. Goldmann la toma de un fragmento de los *Pensamientos* de Pascal referido a las Escrituras, pero que debe ser prolongado en mayor o menor medida a cualquier producción cultural: “todo autor tiene un sentido en el cual los trozos contrarios se concilian. No basta tener uno que convenga incluso a varios trozos concordantes sino tener uno que concilie los trozos incluso contrarios” (Fr. 684; Goldmann, 1962: 107).

Esto no significa que esa coherencia se dé necesariamente y que una obra pueda expresar *únicamente* su estructura significativa, pues existen “también cierto número de elementos no significativos y que no forman parte de ninguna totalidad significativa relativa” (Goldmann, 1984: 120-121). Pero la comprensión posible de la significación social de una obra y la explicación de su génesis solo es posible para Goldmann en relación a lo que en ella hay de coherencia, fuera de la cual queda un resto de individualidad no significativa (al menos, y esto es lo que interesa a Goldmann, en términos sociales). Se trata por lo tanto de

distinguir lo que en cada uno de estos escritos es esencial, es decir, lo que forma parte de la estructura coherente, de lo que es secundario, es decir de lo que se encuentra en la obra por una de las innumerables razones distintas de la necesidad interna (1962: 109-110).

Se entiende entonces que la significación de una obra no es otra cosa que la presencia en ella, o mejor aún el movimiento, de las estructuras. Esto quiere decir que la coherencia estructural debe entenderse como “una virtualidad dinámica en el interior de los grupos, una estructura significativa hacia la cual tienden el pensamiento, la afectividad y el comportamiento de los individuos” (1962: 106), pero que, como tal, siempre está *aún* por comprenderse y explicarse.

Pero la coherencia no se agota únicamente en la relación entre el objeto (la obra estudiada) y su estructura significativa, sino que a esta coherencia que podríamos llamar “teórica” se le superpone una “coherencia normativa”, que debe dar cuenta de la posición ético-política del sujeto cognoscente, es decir, de la significación social de su propio proceso de conocimiento y por lo tanto su propia relación con las estructuras significativas.

c) Sujeto colectivo

Este problema de la imposible coherencia plena entre individuo y estructura significativa (que ni el caso excepcional del “genio” podría evadir completamente), nos enfrenta a un tercer problema: el de la relación entre individuo y colectivo. Si todo producto cultural sostiene su significación en una estructura, y el individuo es incapaz de expresarla plenamente, entonces el individuo no puede tampoco ser el sujeto (lo que sub-yace) de esa significación, pues el orden estructural que la sostiene le sería ajeno y exterior. Sin embargo, para Goldmann, no puede pensarse tampoco a la estructura como sujeto sin incurrir en fetichismos o hipóstasis. La solución radica en que las estructuras significativas no se agotan en el individuo aislado, sino que remiten siempre a individuos interrelacionados, a grupos. El sujeto de una determinada producción cultural, su autor – en el sentido amplio de la palabra –, no puede recortarse entonces a los límites del individuo que, por decirlo así, ha *efectuado* la obra, sino que debe prolongarse hasta alcanzar las interrelaciones que hacen posible y sostienen su significación, es decir los contornos de la estructura significativa. Por esto, para Goldmann se debe abandonar la identidad entre sujeto e individuo, pues este último no solo desconoce su propia estructura significativa, sino que incluso es incapaz de expresarla con plena coherencia. El sujeto debe buscarse en cambio en el entramado de individuos que conforman, en un momento históricamente determinado, una estructura significativa. Y por esto el “sujeto” de una significación es siempre transindividual o colectivo.

En este punto se hace notable una diferencia entre el pensamiento de Goldmann respecto de las corrientes filosóficas hegemónicas en la Francia de segunda mitad del siglo XX. En efecto, ya hemos visto cómo su postura general se enfrentaba al mismo tiempo no solo al estructuralismo no genético y al empirismo, sino también (y mucho

más importante) a la conciencia fenomenológica y existencialista; ahora podemos ver que supone también una disputa muy temprana con lo que luego sería llamado posestructuralismo. Esta disputa, sin embargo, quedó *relativamente* silenciada acaso debido a su prematura muerte en 1970. Un año antes de su muerte Goldmann polemizaba con Foucault en el *Collège de France*. En la discusión final de la conferencia de Foucault *¿Qué es un autor?* Goldmann se opone a la disolución del sujeto, en lo que él aún considera una forma de estructuralismo:

La negación del sujeto es actualmente la idea central de todo un grupo de pensadores, o más exactamente de toda una corriente filosófica. Y si dentro de esa corriente Foucault ocupa un lugar particularmente brillante, no obstante hay que integrarlo a lo que podríamos llamar la escuela francesa del estructuralismo no genético (Foucault, 2010: 44)

Se hace evidente que la categoría de estructuralismo ya no servía a esa nueva corriente que disputaba contra el estructuralismo por su binarismo, su universalismo y su incapacidad para dar cuenta de la historicidad y el cambio. En este punto, la apuesta del estructuralismo genético no sería lejana, pero el acento característico de esa nueva corriente, que Goldmann identifica con claridad, es el de la negación de la categoría de sujeto. En este punto es que el solitario Goldmann se enfrenta, aún sin reconocer su especificidad, a la corriente posestructuralista en defensa de la dimensión del sujeto, anticipando con esto una discusión que marcará los años siguientes: “sin negar ni el sujeto ni el hombre, estamos obligados a reemplazar al sujeto individual por un sujeto colectivo o transindividual” (2010, 45).

Marx y la constitución histórica de la conciencia en Rozitchner

Lo primero que debemos señalar es que la influencia del estructuralismo genético de Goldmann³ en la tesis complementaria de Rozitchner no consiste en absoluto en la

³ De un modo más general puede sumarse a esa influencia la de la epistemología genética de Jean Piaget (1959) y Henry Wallon (1949). Ambos libros fueron intensamente estudiados por Rozitchner alrededor de 1959, y son claras las huellas de esas lecturas en su tesis complementaria, en particular respecto a la noción de que la conciencia no puede ser tomada como un simple punto de partida, sino que ese punto es también el resultado de un tránsito histórico social al mismo tiempo que individual, por lo que debe tenerse en cuenta la premisa de la infancia como marco histórico del acceso a la conciencia y especialmente sus categorías, que no son entonces “puras” sino históricas, y por ello, en última instancia, políticas.

utilización de la misma metodología ni en aceptar como propios sus postulados y conceptos. Por el contrario, se trata más bien de algo que podríamos definir como una influencia negativa: las afirmaciones de Goldmann (fundamentalmente, los tres conceptos que vimos) son ciertamente retomadas por Rozitchner, pero como exigencias a la que responder en sus propios términos. Lo que se propone es comprender de un modo distinto al de Goldmann el problema de las estructuras significativas, de la coherencia entre esas estructuras y los individuos y, finalmente, de la relación entre la dimensión de sujeto y los individuos.

El primer campo en el que Rozitchner desarrollará ese intento de comprensión, su tesis complementaria, será al mismo tiempo una interpretación de la filosofía del joven Marx que apunta a dar cuenta de la crítica a la conciencia mistificada que es posible desprender de las obras de juventud de Marx, especialmente los *Manuscritos* de 1844. El enfoque general de esa crítica podría señalarse con una cita de Lefebvre y Guterman, de un libro minuciosamente leído y anotado por Rozitchner en esos años:⁴ “[la conciencia] –dicen allí– ignora su propia condición general al interior del mundo burgués”. Pero para que ese no-saber resulte constitutivo de la conciencia, y no meramente accidental, esta debe “hacer cuerpo” con el sistema que la produce a través de sus propias categorías de comprensión de la realidad. La conciencia debe *ser* esa ignorancia “de su propia condición general en el mundo burgués” (1936: 176). Y por esto no puede ser concebida en modo alguno como una pura translucidez, porque su actividad de comprender el mundo esconde para sí misma su propia determinación. Y por lo mismo: esa “oscuridad” de la conciencia –lo que ella constitutivamente ignora de sí– no puede ser una misteriosa determinación metafísica, sino su *constitución* histórica, o mejor aún, la forma en que esa constitución ha decantado en ella: su estructura significativa.

Pero esto no es sino la mitad del problema. Como continúan Lefebvre y Guterman, y Rozitchner remarca: “la conciencia revolucionaria no es espontánea, sino que debe ser conquistada por un esfuerzo teórico y práctico” (1936: 177). De un lado, entonces, tenemos la conciencia espontánea, actual, ciega a sus determinaciones

⁴ Los libros leídos y anotados por Rozitchner hacia finales de la década del 1950 (a los que se harán algunas referencias en este artículo) se encuentran en el archivo de la biblioteca personal de León Rozitchner, en gran parte alojados en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

históricas; del otro, la conciencia revolucionaria, que solo puede llegar a ser lo que es a través de un “esfuerzo”. El problema que Rozitchner buscará comprender a través de su interpretación de Marx será el de ese tránsito que debe hacer la conciencia para pasar de la ceguera de su ser actual respecto de su origen –la coherencia con el sistema que la produce– a una comprensión de esas determinaciones históricas, del proceso que la formó, que habilite transformar de su estructura. De modo que esa transformación solo puede ser alcanzada si previamente se posiciona a la conciencia en un nivel de análisis *genético y estructural*: para ser ampliada, la conciencia tiene que ser llevada al *origen* de las *categorías* (esto es, de las estructuras significativas) desde las cuales piensa, siente, quiere, etc. Pero no se trata de un camino que deba librarse en la “pura conciencia”, a pesar de que ella sea el punto de partida y esté también en el de llegada. Afirma Rozitchner que

[l]a novedad de esta pregunta en Marx [la del origen de la conciencia] se encuentra en que el hombre, cada hombre, encierra en sí mismo “el comienzo de la propia determinación natural”, pero no en la conciencia, como un saber olvidado que fuese preciso evocar, sino como una recreación material de su propia creación primitiva (2015b: 102).

Es claro que el camino que supone seguir el rastro de ese “comienzo de la propia determinación natural” debe, de algún modo, partir de la conciencia, pero no de un *saber* –lo mismo si es actual o posible–, puesto que el límite de la conciencia es su origen. ¿Y si no es con un saber actual o posible, con qué contamos entonces? Sencillamente, con la *imposibilidad* de ese saber; un no-saber que funciona como índice del desfasaje entre la forma de nuestra conciencia actual y ese “comienzo de nuestra determinación natural” que nuestro ser contiene. La coherencia entre la *forma* de nuestra conciencia actual –su estructura significativa o sus categorías– y el proceso histórico que nos produjo hace invisible las marcas de ese tránsito; la conciencia, cuando es coherente con su estructura, cuando es agua en el agua de sus determinaciones, aparece entonces como carente de determinaciones externas y de historicidad, es decir que aparece como conciencia pura.

Rozitchner traduce esta cita de los *Manuscritos del '44* de la traducción francesa de Molitor. Lo que subraya la intención genética de la cita es el agregado de la palabra “comienzo” inexistente en el original (Marx, 1968: 535). Ya sea que se trate de un agregado de Rozitchner como de Molitor, lo indudable es la impronta *genética* en la traducción-interpretación.

Por esto la noción de coherencia también juega en Rozitchner rol fundamental,⁵ pero inverso al que tenía en el pensamiento de Goldmann. En Rozitchner, el índice de verdad no está puesto en la relación coherente entre nuestra conciencia (o nuestras vivencias) y la estructura significativa, sino en sus posibles desfasajes o rupturas. En la plena coherencia, la conciencia pura (o vivenciada como tal) resulta incapaz de pensar sus determinaciones sociales e históricas; la pregunta por el origen hace posible que esa coherencia se quiebre. “El hombre llega a la verdad si recupera en sí mismo el ámbito de falsedad, que es la definición actual de su ser parcial” (Rozitchner, 2015: 103). No es entonces la coherencia, sino la incoherencia vivida la que abre la posibilidad de historizar la propia conciencia, y de acceder a un nuevo posible: un tipo de coherencia que incluya, ahora sí, “el comienzo de su propia determinación natural”. Es por esto que para Rozitchner, en Marx, “no hay, pues, una negación de la conciencia, sino de la conciencia en cuanto es conciencia que se detuvo en un ordenamiento independiente del cuerpo que la sustenta” (Rozitchner, 2015: 103.).

Los tres problemas que identificamos en la teoría de Goldmann se ven ahora invertidos: a) las *estructuras significativas* ya no son el irreductible lugar de la verdad de toda significación social humana, sino un recorte histórico del flujo de vivencias, que solo otorgará a algunas de ellas, según el grado de coherencia con ese ordenamiento, la capacidad de alcanzar significación social. Las demás vivencias, contradictorias o poco coherentes con la estructura histórica, quedarán fuera del ordenamiento de la conciencia actual (2015b: 104). Y esto a pesar de que persistan como *mis* vivencias, y por lo tanto como significaciones posibles, porque su dispersión les quita la posibilidad de componerse con las demás vivencias y alcanzar así un sentido social y no meramente individual. De esto se sigue que b) la *coherencia* con la estructura significativa ya no puede ser la definición de la verdad, sino todo lo contrario: solo a partir del fracaso de esa coherencia se hace posible la comprensión del mecanismo que constituyó la

⁵ Anticipando una línea teórica que veremos desarrollada con más claridad en el seminario de 1964, Rozitchner afirma en su tesis principal sobre Max Scheler: “Toda obra filosófica es un desafío a la coherencia ajena. No estamos, nosotros mismos, comentaradores, exentos de participar en esta dialéctica. Por encima del combate, y sin que signifique una tregua, el planteamiento que aparece en una comunicación leal señala la pretensión de llegar a un acuerdo mutuo, a participar en la dimensión significativa que cada uno ha vivido intensamente. Esta decisión de verificación es uno de los elementos fundamentales con que podemos pretender justificar la publicación del presente trabajo. (2015b: 27)”.

estructura significativa, y por lo tanto emerge con ella una *conciencia posible*, capaz, ella sí, de integrar las determinaciones negadas por el ordenamiento de la *conciencia actual*. Y por esto, c) el problema del sujeto ya no se resuelve con el mero desplazamiento de un sujeto individual a uno colectivo, que extendería la coherencia con la estructura significativa. Por el contrario, la tensión entre la totalidad empírica (el grupo) y el dato irreductible de la propia vivencia de la conciencia (el individuo), no puede simplemente disolverse, porque el índice de verdad de la primera –lo más lejano– solo es accesible desde la propia vivencia de la conciencia –lo más cercano–. Pero al mismo tiempo, como la conciencia espontánea es incapaz de reponer su propia génesis, y con ella las determinaciones históricas que decantaron como su forma (categorías de pensamiento, sentimiento, deseo, etc.), no queda para “lo más cercano” otra posibilidad que la de ser apenas un reflejo de su estructura. De este modo, la *coherencia* con la estructura no solo invisibiliza el devenir histórico de la conciencia (la comprensión de sus categorías) e impide el surgimiento de una conciencia posible, sino que además disuelve la tensión entre la estructura interiorizada y la vivencia propia (la tensión grupo-individuo) que conforma el índice de verdad.

Pero como veíamos, esa plena coherencia con la estructura es imposible para la conciencia individual, y la conciencia fracasa al intentar ser consciente de su propio origen como conciencia. Sin embargo, el “triumfo de este fracaso ejemplar” de la conciencia permite que esta retorne “a la escuela de los hechos”, y desde allí comience el lento proceso de comprender (también en el sentido de abarcar) sus propias determinaciones históricas: lo más cercano que comienza a hacer el tránsito de abarcar lo más lejano como determinación propia.

La incoherencia, o el triunfo de un fracaso ejemplar

En este punto se hace evidente que las respuestas de Rozitchner no solo se dan desde una perspectiva distinta de la de Goldmann, sino incluso diametralmente opuesta. “Esta peligrosa dialéctica” (2015: 103) que para Rozitchner habilita el índice de verdad a través del fracaso de la conciencia para comprenderse, supone que sea yo mismo en cada caso quien sostenga sus extremos. Debo entonces hacer el tránsito que va de la *coherencia primera* (ignorante de sus

determinaciones) a una *incoherencia vivida* habilitada, precisamente, por esa ignorancia; pero allí no concluye ese camino, sino que es necesario todavía alcanzar una *segunda coherencia*, en la que logre integrar lo que en la primera permanecía elidido. ¿Pero por qué Rozitchner caracteriza a esa dialéctica como “peligrosa”? Sencillamente porque la segunda coherencia no es algo dado. Ni un territorio neutral en el cual pueda mantenerme a resguardo, ni tampoco el tránsito de un sujeto “en general” ante el cual permanecer como espectador, sino algo que solo puede ser alcanzado a través de una incoherencia intransferiblemente vivida en mi propio cuerpo, más allá de los límites *actuales* de mi conciencia.

La coherencia primera –espontáneamente dada en relación al sistema productor de subjetividades– podría definirse como una “coherencia contradictoria”, es decir, como la coherencia con las contradicciones (la forma mercancía las resume, pero no las agota) que organizan la vida en nuestras sociedades capitalistas, y que necesariamente deben resultarnos “banales” en nuestra vida cotidiana para funcionar, es decir que debemos ser coherentes con ellas. Pero una segunda coherencia, aquella que permite tomar distancia de las contradicciones, no puede darse sin más, espontáneamente y sin conflicto. Por el contrario, esa segunda coherencia no contradictoria, *coherencia posible*, implica el necesario enfrentamiento con la coherencia de la propia *conciencia actual*: solo a partir de vivir la incoherencia con las contradicciones es que estas pueden ser captadas como tales, y abrir el camino a su modificación práctica. A esto Lefebvre y Guterman llamaban “conciencia revolucionaria”, y Rozitchner retoma como eje de su interpretación del pensamiento del joven Marx.

Pero la oposición de Rozitchner a Goldmann no se limita a esto. Como hemos visto, la diferencia en la conceptualización de la coherencia se transmitirá a una correlativa oposición en el modo de entender la cuestión del sujeto. Para Goldmann, la distancia entre el individuo y las estructuras significativas suponía una incoherencia que podía evitarse considerando como sujeto al grupo y no al

individuo. Solo habría sujeto allí donde se da plena coherencia con la estructura significativa, por lo que solo pueden concebirse sujetos colectivos. Por esta razón resultaría imposible explicar y comprender una obra individual en relación a sus estructuras sin proyectarla en el campo significativo más amplio del grupo, tal como Goldmann hace con Pascal o Racine y las diferentes variantes del jansenismo. Y si bien, como hemos señalado, Goldmann advierte la necesidad de incluir la perspectiva del investigador (o mejor aún, sus estructuras significativas) en la totalidad del objeto estudiado, esa perspectiva no pierde la determinación objetivista de la tercera persona.

En el caso de Rozitchner, en cambio, el tránsito de la coherencia primera y contradictoria, a la coherencia segunda y no contradictoria, no puede ser salvado por un desplazamiento “objetivista”, en tercera persona, sino que solo puede darse a través de una *vivencia* propia. La incoherencia que funciona como índice de falsedad de la coherencia espontánea y contradictoria no es un postulado meramente teórico, sino una vivencia real, y al mismo tiempo política. Y como toda vivencia, solo es posible en un cuerpo que soy yo mismo en cada caso. La “dialéctica” entre coherencia e incoherencia es para Rozitchner “peligrosa” porque se realiza indefectiblemente en el vértigo de la máxima cercanía de *mi* propia vivencia. No se trata ni del individuo ni del colectivo, sino de la tensión entre ambos polos que soy yo mismo. La incoherencia vivida funciona entonces, por un lado, como un “índice de falsedad” de la conciencia actual, de su “hacer cuerpo” con la estructura contradictoria que la produjo y, por el otro, como el umbral que habilita una conciencia posible no contradictoria.

En este planteo del sujeto como una “peligrosa dialéctica” retoma Rozitchner la íntima vía de la vivencia fenomenológica, pero solo en uno de los extremos; en el otro, está el conjunto de estructuras (contradictorias ellas) que decantan en mi forma subjetiva como los límites “naturales” de mi conciencia y del mundo, es decir las estructuras por las que soy ciegamente determinado. La

recuperación de mi génesis es así la recuperación de una forma de libertad, aunque más no sea la de una conciencia posible. Sostiene entonces:

cada hombre, para adquirir conciencia de su propio poder humano, debe reproducir en sí mismo y saber que en sí mismo se ha producido, y continúa produciéndose, el proceso del advenimiento del hombre como hombre. Solamente esta experiencia de su entronque con la historia humana puede hacer de él un hombre situado históricamente, que retoma radicalmente su propio origen para surgir no a la aceptación de una cultura sentida como natural, tampoco a la alienación, sino a la libertad de la creación y a la verdadera objetivación de sí (2015b: 126).

De lo que se trata es de sostener la tensión de esa incoherencia vivida, a fin de abrir un lugar subjetivo distinto desde el cual afrontar la transformación de las estructuras históricas del mundo, es decir, habilitar a la “libertad de la creación y a la verdadera objetivación de sí”. Ese es el punto en que la interpretación rozitchneriana de Marx y su propio pensamiento (sostenido en la tensión entre fenomenología y estructuralismo genético), se unifican.

La tesis complementaria de Rozitchner se plantea estas exigencias y aproxima algunas respuestas,⁶ pero recién será en el seminario *Marx y Freud*⁷, dictado en 1964, donde Rozitchner desarrollará explícitamente los conceptos que organizan definitivamente la respuesta a tales exigencias.

⁶ Aunque vale señalar que también algunas de estas exigencias están planteadas también en otros textos, como en su tesis principal, *Persona y comunidad* (1962), donde la cuestión de la coherencia es central y de la que surge la noción del sujeto como un absoluto-relativo, pero también en *Moral burguesa y revolución* (1963), aborda el problema fundamental de la dimensión ético-política que supone comprender las diversas relaciones de coherencia o incoherencia entre los individuos de las clases dominantes y sus estructuras significativas. En este sentido, cuando el grupo de invasores es derrotado, y el carácter dominante de su clase social se descompone, el asesino y torturador, del que los demás reniegan, reivindica la coherencia de sus acciones con las estructuras significativas; su correlato opuesto es el sacerdote, para quien sus acciones mientras el grupo existe, constituyen la Verdad, pero apenas el grupo se descompone pasan a ser meras abstracciones, in-significantes.

⁷ A excepción de algunos fragmentos, este seminario permaneció inédito hasta 2021, año en que la editorial de la Biblioteca Nacional comenzó a preparar los manuscritos para su publicación.

Seminario de 1964

Este seminario resulta fundamental al menos por dos razones. La primera es el carácter temprano y didáctico de este texto. Temprano, porque aquí los conceptos fundamentales de Rozitchner están todavía en formación, lo que hace que tanto los elementos que los componen como las exigencias a las que responden resulten claramente visibles. Didáctico, porque al tratarse de un seminario, el esfuerzo fundamental está puesto en la explicitación y claridad de un andamiaje conceptual que en textos posteriores permanecerá implícito. La segunda razón es que este seminario representa para Rozitchner la posibilidad de clarificar para sí mismo los conceptos que venía utilizando, pero cuyos límites aún no habían sido determinados, cosa que resulta fundamental para comprender la relación entre esos conceptos y las exigencias del estructuralismo genético.

a) Los niveles de respuesta

En primer lugar, tenemos los niveles de respuesta ante lo que Rozitchner denomina las “situaciones-límites”. Se trata de los puntos cardinales a partir de los que se ordena toda experiencia de mundo, es decir “los límites más amplios dentro de los cuales toda relación con el mundo resulta comprensible” (Rozitchner, 2022: 20). Algo, entonces, como una puntuación en el continuo indeterminado de la experiencia; ya que un límite no es solo una imposibilidad, sino también un contorno para el conocimiento o la crítica.⁸ Se trata entonces de comprender toda experiencia humana a partir de los límites (que son eminentemente experiencias) que “constituyen el campo más amplio de su despliegue” (2021: 17)⁹.

⁸ Horacio González enfatiza esta cuestión en el propio nombre de la revista *Contorno* y en la crítica cultural de David Viñas “solo se salva –cita González– lo que en Argentina escribieron los que denunciaron su contorno” (González, 2009:135).

⁹ La paginación es provisoria, y corresponde al manuscrito en prensa del texto de Rozitchner, que será publicado durante 2021 por la Biblioteca Nacional.

Rozitchner identificará cuatro situaciones-límite: el *cosmos*, la *naturaleza*, los *otros hombres* y el *futuro*. Cada una de ellas supone exigencias a las cuales los seres humanos deben dar respuesta para vivir. Esas respuestas, en definitiva, no son sino los diversos modos de habitar el mundo, de organizar (hacer orgánico, prolongar en el propio cuerpo) el sentido. Y el conjunto de esos órdenes de sentido es lo que forma cada cultura. Así, por ejemplo, la situación-límite del *cosmos* puede ser “habitada” (vivenciada a través del sentido) mediante constelaciones y mitologías, relatos que “humanizan” la inmensidad del cielo estrellado. Pero también, en nuestra cultura, desde la decantación del discurso científico, en el cual se invierte la relación intuitiva del movimiento del sol; del mismo modo la luna, por ejemplo, puede aparecer en nuestros días como un cuerpo rocoso en órbita alrededor de la Tierra, y por lo tanto como algo completamente distinto del carácter divino que poseía en otros tiempos y culturas. La situación-límite de la *naturaleza*, por su parte, es “habitada” por el conjunto de transformaciones prácticas de cada cultura, pero también por el entramado de discursos y prácticas que organizan su sentido. Y del mismo modo, la relación con los otros seres humanos supone instituciones sociales, prácticas y discursos que establecen cómo habitar esa situación-límite de los *otros hombres*. La situación-límite del *futuro*, finalmente, se instaura en relación a lo que es posible esperar, no solo respecto de aquello que abarcan las otras tres situaciones-límites, sino también, y fundamentalmente, de los modos de habitarlas y las posibilidades de su transformación.

Estas respuestas culturales que conforman cada una de las situaciones-límites, y que son en última instancia lo que nos constituye no solo en términos externos (lugares, prácticas, normas, instituciones, etc.), sino también desde nuestra propia forma subjetiva,¹⁰ conforman para Rozitchner el *nivel familiar* o

¹⁰ Como señala Marx, y Rozitchner suscribe en distintas ocasiones, “[l]a formación de los cinco sentidos es el resultado de toda la historia universal anterior” (1984:622), es decir que se han convertido en la práctica (que no es sino la historia de la cooperación al mismo tiempo que la cooperación histórica) en sentidos teóricos.

convencional de respuesta al mundo. Y no es difícil leer en este nivel una reformulación de las estructuras significativas de Goldmann.

En este punto aparece una de las síntesis fundamentales que definen el temprano pensamiento de Rozitchner: el nivel de respuesta *convencional*, el de las estructuras significativas, supondrá siempre en cada una de las cuatro situaciones-límites, un nivel más amplio, aunque de aparición menos frecuente, que llamaré *fundante*. Este nivel se presenta en una primera instancia (ya veremos por qué), como lógicamente anterior al *convencional*, en tanto se determina por las vivencias desnudas de sentido en cada situación-límite. El primer ejemplo que da Rozitchner de una vivencia desnuda de sentido de las situaciones-límites es el pascaliano terror ante el espacio infinito (¿y cómo separar en este contexto a Pascal de Goldmann?), que abre el nivel fundante de la situación-límite del *cosmos*: “basta con mirar el cielo una noche estrellada para descubrir [...], para sentir, que los espacios infinitos nos *effrayent* [aterran]” (Rozitchner, 2015:02). ¿Pero qué puede significar que nos aterre? No tanto la captación de una nada de sentido originaria, como si de repente estuviésemos habitando *directamente* en ese nivel *fundante* y de él emanara el terror, sino más bien la vivencia de que el orden de sentido en el que vivimos y que nos constituye, es decir el nivel *convencional*, de pronto se anonada e interrumpe. Lo que nos aterriza no es entonces el nivel fundante en sí mismo, sino los límites del nivel convencional, y en este sentido, desde sus atributos (el terror), el nivel fundante, que es primero, solo puede aparecer como segundo respecto del convencional. Podríamos decir que el nivel fundante no es tanto un *más allá* del nivel convencional, es decir del conjunto de respuestas culturales que *somos*, sino el acechante *más acá*, sobre el que estas respuestas fueron elaboradas y cuyos arrabales se presentan cerrados por una angustia de muerte.¹¹

¹¹ Más adelante será frecuente la insistencia de Rozitchner en la importancia de las tres angustias de muerte que según Freud amojonan los límites del yo: angustia ante el ello, ante la realidad y ante el super yo.

Pero además del nivel convencional y el fundante, existe un tercer nivel, que implica la relación entre los dos anteriores. Rozitchner lo denomina nivel *científico*.¹² Se trata del conjunto de preguntas por la adecuación o contradicción entre el nivel fundante de la experiencia y las respuestas culturales que nos conforman, es decir el convencional. Por lo tanto, esa constatación supone antes que nada un tránsito a través de esa angustia de muerte que señala los límites del nivel convencional. Pero esta radicalidad (más que ir a la raíz, ir a lo fundante) en el preguntar para la “verdad” del nivel convencional no siempre es algo ejercido por las ciencias, sino que estas, en su propia práctica, aparecen determinadas por el nivel convencional en el que se constituyen. Y así como las respuestas culturales de cada una de las situaciones-límites no se integran entre sí, sino que cada una afirma su fragmento del mundo a espaldas a la totalidad vivida, del mismo modo –sostiene Rozitchner– el orden de las ciencias reproduce el corte entre las experiencias-límites: las ciencias físicas para el *cosmos*, las biológicas para la *naturaleza*, las sociales para los *otros hombres* y finalmente el futuro, que se abre desde los proyectos de transformación sin el reaseguro de un saber “científico”, queda encapsulado, sin “verificación” en las otras experiencias-límites y sus saberes. Para Rozitchner se trata de articular nuevas formas de esa pregunta por la verdad (nivel científico) que logren re-integrar, en la formulación que debo hacer yo mismo en cada caso, lo que nuestra cultura desintegra.

Pero el problema es cómo lograr la distancia con esa fragmentación, si tanto las determinaciones que somos (nivel convencional) como el nivel más alto de producción de conocimiento, es decir el conjunto de las ciencias (nivel científico) la reproducen y refuerzan. O para decirlo articulando con los términos

¹² Esta preocupación por la ciencia es notoria en este seminario, y resulta característica de gran parte del pensamiento de Rozitchner entre mediados de los años 60 y comienzos de los 70. En entre 1963 y 1965, época de este seminario, Rozitchner trabajaba como asesor pedagógico primero y como director del ciclo anual sobre “Ciencia y subdesarrollo” en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires, dirigida en ese entonces por Rolando García, quien desarrolla una importante cooperación con Jean Piaget.

de Goldmann que hemos visto: si las estructuras significativas nos constituyen tanto en el nivel convencional de la experiencia como en el científico de su interrogación, ¿cómo es posible siquiera plantear la cuestión de la inadecuación de esa estructura fragmentada?¹³

b) Constitución y verificación del sentido

En este punto reaparece la cuestión de la incoherencia. Rozitchner desarrolla en este seminario un esquema (de indudable influencia fenomenológica) del modo en que se produce todo sentido, es decir de “los pasajes mediante los cuales el individuo, sensible, material, que es su cuerpo, puede acceder a los procesos culturales y humanos, que exceden los alcances inmediatos dados en la corporeidad sensible, al mismo tiempo que la afirman” (2021: 49). Se trata del tránsito que lleva desde la materialidad sintiente que cada uno es –el extremo más próximo de la vivencia– a lo más universal de la significación, en la que lo más lejano se experimenta en relación a lo más cercano.

El punto de partida será lo más cercano: a) la experiencia vivida entendida como una valoración puramente sintiente del cuerpo; inmediatez con el mundo en la que soy ese mundo bajo el modo elemental valorarlo afectivamente como adecuado o inadecuado, cómodo o incómodo, placentero o displacentero, etc.¹⁴ Esta relación sin mediación entre valor, afecto y mundo será el punto de partida de todo sentido, *más acá* de cualquier estructura. Sin embargo, con esta vivencia

¹³ En cierto modo, Goldmann expresa el reverso de esa fragmentariedad que señala Rozitchner en el nivel convencional. “La interdependencia de los elementos constitutivos de una obra no hace así sino expresar en su dominio propio la interdependencia, en el interior de una y la misma visión del mundo, de las respuestas a los diferentes problemas fundamentales planteados por las relaciones interhumanas y las relaciones entre los hombres y la naturaleza” (Goldmann, 1962: 106).

¹⁴ A pesar de ser este un seminario sobre Freud y Marx, esa dimensión de la experiencia inmediata del mundo como valoración corporal Rozitchner no la remite a Freud (como hará luego, especialmente en referencia al artículo “La negación”), sino a la afectividad valorativa de Max Scheler. Esto se explica porque la dimensión genética de la infancia, lo que luego Rozitchner llamará lo arcaico, no tiene en este momento de su pensamiento el lugar central que tendrá más adelante. Se trata, entonces, de fundamentarse en la dimensión inmediata de la vivencia corporal y material de mundo, pero que aún no posee el espesor de la dimensión arcaica, que Rozitchner sintetizará en la expresión *mater*-ialidad.

no estamos aún en la significación, hace falta un segundo tránsito, que va ahora de lo inmediato de la vivencia valorativa corporal al nivel ya mediado de b) la reflexión. Aquello vivenciado valorativamente se separa entonces de su indistinción con el mundo, y se le opone como siendo *mi* sensación; la sensación se convierte así en objeto de la conciencia, por lo que esta se particulariza como lo *otro* que el mundo. El siguiente nivel, c) es el simbólico, la expresión de ese objeto de reflexión a través de un sistema de símbolos, que me permite entonces ponerlo en común con otros, comunicarlo. Finalmente, queda el nivel –que Rozitchner apenas señala, pues no es esencial para lo que quiere comprender– d) de la lógica o lo conceptual, y consiste en eliminar del nivel de esa expresión simbólica las marcas de toda particularidad, para alcanzar, abstracción mediante, la máxima universalidad, cuyo extremo límite es la *forma* vacía de la significación.

Pero lo que nos importa retener es el proceso que va desde la vivencia valorativa inmediata, pasando por la reflexión, hasta el orden simbólico. A este camino Rozitchner lo denomina la *constitución* del sentido. Pero en este punto, el de la “constitución” del sentido, aún no hemos alcanzado plenamente su producción. Falta todavía el camino inverso al que Rozitchner denominará *verificación*. Esta segunda parte del proceso de producción de sentido consiste en retornar desde las significaciones más abstractas y universales del orden simbólico –lo más lejano– al nivel inmediato y valorativo de la experiencia vivida. Este camino busca entonces animar las significaciones simbólicas, abstractas, con afectos equivalentes a los de su *constitución*. Y solo ahí, en la *verificación* afectiva que completa y anima la *constitución*, se produce el sentido.

Podemos ver ahora que el problema de la constitución y la verificación del sentido se encuentra ya presupuesto en los “niveles de respuesta” que vimos más arriba. La posibilidad de comprender la verdad (adecuación o inadecuación) de las respuestas culturales que me *constituyen* supone la *verificación* afectiva en un nivel más profundo, que desde la perspectiva de las experiencias-límites es el

nivel fundante, pero que desde el punto de vista de la producción del sentido es la vivencia valorativa e inmediata de mundo. Ahora bien, el hecho mismo de que el nivel convencional sea aquel en el cual se *constituyen* tanto las significaciones como nuestra propia forma subjetiva, supone la posibilidad de que las significaciones no hagan el tránsito de la verificación, que no remitan al nivel fundante y resuenen en los afectos de la experiencia, sino que esa “verdad convencional” se limite a corroborar la coherencia que tenemos con las significaciones ya establecidas del nivel convencional. Nos reencontramos así – solo que en un grado mayor de determinación– con el problema de la coherencia con las estructuras significativas que habíamos visto más arriba. Si pretendemos comprender la “verdad” de las respuestas culturales que nos constituyen, la coherencia no puede ser el punto de partida, porque la “coherencia primera” es en sí mismo el nivel convencional, y eso, precisamente, es lo debíamos explicar. Se debe partir en cambio de la incoherencia con las respuestas culturales. ¿De qué modo? Mediante la verificación de esa coherencia primera con el nivel fundante, es decir, con la afectividad valorativa de mi vivencia de mundo.

La verificación supone así un enfrentamiento irrenunciable (del que somos a la vez contrincantes y campo de batalla) con la autovalidación que ejerce el conjunto de respuestas culturales (nivel convencional), y cuyo efecto subjetivo es la coherencia primera. El recurso a la afectividad elemental del nivel fundante permitiría para Rozitchner abrir una hendidura en el bloque cerrado de esa coherencia que el nivel convencional solicita. La *verificación* supone entonces un primer tránsito a través de la angustia de muerte –disolución del nivel convencional–, pero habilita en un segundo tiempo la posibilidad de “ligar” esa afectividad a nuevas respuestas, que no excluyan la verificación. Por lo que el destino de toda verificación apunta, en última instancia, a una dimensión plenamente política, es decir a la transformación (y autotransformación) del conjunto de respuestas culturales.

c) *El absoluto-relativo*

Finalmente, la relación entre las respuestas culturales como constitución de las significaciones y de las formas subjetivas, por un lado, y la acción de la verificación en la vivencia valorativa de mundo (relación coherencia-incoherencia), por el otro, confluye también, como en Goldmann, en la cuestión del sujeto. Pero la solución de Rozitchner es contraria a los tres frentes hegemónicos en su tiempo: se opone a la identificación entre sujeto y conciencia o entre sujeto e individuo (posición atomista, liberal), a la identificación entre sujeto y colectivo (Goldmann, estructuralismo genético), y a la identificación entre sujeto y estructura (estructuralismo no genético).¹⁵ Con la noción de absoluto-relativo¹⁶ Rozitchner propone articular las tensiones que estas tres concepciones del sujeto disuelven: la máxima individuación del centro de perspectivas que soy (carácter absoluto) constituida por las interrelaciones fundantes con los otros y la naturaleza (carácter relativo). Aunque la primera formulación de este concepto en *Persona y comunidad* funciona como conclusión del enfrentamiento al carácter abstracto con que Max Scheler subsume la materialidad afectiva en una “persona espiritual”, en este seminario encuentra una nueva determinación que lo complejiza: el absoluto-relativo es el punto de articulación entre la determinación de las significaciones que constituyen las estructuras significativas –la coherencia primera del nivel convencional– al mismo tiempo que el campo en el que se debe jugar la posibilidad de su transformación. Posibilidad que parte de la incoherencia vivida con esa coherencia primera, convencional, y que debe abrirse –más allá de la angustia de la disolución del nivel convencional– a una segunda coherencia en la que la afectividad de la propia experiencia vivida de mundo (las relatividades del

¹⁵ A lo que podría anotarse también una oposición a la desintegración de la posición de sujeto en las corrientes posestructuralistas.

¹⁶ La concepción del sujeto como absoluto-relativo ha sido abordada y sistematizada en trabajos de diversos autores sobre Rozitchner. Él mismo ha desarrollado en numerosas clases y seminarios este concepto, pero acaso su abordaje escrito más sistemático (además del Seminario del '64) se encuentra en “Retorno a lo arcaico” (2015e: 83-148).

absoluto que soy) sea el lugar en el que se *verifique* la verdad de las estructuras, y la posibilidad de su cambio. El sujeto entendido como un absoluto-relativo permite entonces pensar el punto en que individualidad y estructura se articulan, pero fundamentalmente las condiciones que hacen posible de su transformación.

Conclusiones

Podemos finalmente comprender de qué modo este triple problema de las estructuras significativas, la coherencia y la forma subjetiva que organiza una parte central del pensamiento de Lucien Goldmann es retomado por Rozitchner como una exigencia a la que dar respuesta. La forma más claramente desarrollada de esa respuesta está en el seminario Marx y Freud de 1964, pero los conceptos que allí se exponen y clarifican seguirán presentes en toda su obra, incluso bajo formas netamente políticas, como ocurrirá en “La izquierda sin sujeto” y en la polémica sobre Malvinas. Así, se evidencia que la reconstrucción de la influencia de Lucien Goldmann y el estructuralismo genético en la filosofía de Rozitchner no es solo una mera curiosidad o un dato “erudito”, sino una clave indispensable para comprender mejor la orientación de algunos de sus conceptos fundamentales y por lo tanto de su obra.

Bibliografía

- Goldmann, Lucien. “Introduction générale”, en VVAA, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*. París: Mouton & Co., 1959, pp. 7-22.
- Goldmann, Lucien. *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1984.
- Goldmann, Lucien. *Investigaciones dialécticas*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.
- Foucault, Michel. *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- Marx, Karl. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, en *Marx Engels Werke (MEW)*, 40, Berlín: Dietz Verlag, 1968.
- Piaget, Jean, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris: Delachaux y Niestlé, 1959.
- Rozitchner, León, *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012.
- Rozitchner, León, *Persona y comunidad*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.
- Rozitchner, León, *Ensoñaciones*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015a.

- Rozitchner, León, *Marx y la infancia*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015b.
- Rozitchner, León, *Ser judío*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015c.
- Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto”, en *Escritos políticos*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015d.
- Rozitchner León, “Retorno a lo arcaico”, en *Escritos de fin de siglo*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015e, pp. 83-148.
- Rozitchner, León, “La izquierda sin sujeto”, en *Combatir para comprender*, Buenos Aires: Octubre, 2018.
- Rozitchner, León, “Marx y Freud. Seminario de 1964”, en *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2021.
- Rozitchner, León, “Marx y Freud”, en *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Wallon, Henry, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris : PRUF, 1949.