

Espíritus equivalentes. En torno a la hermenéutica de León Rozitchner

Equivalent Spirits. Around the León Rozitchner's Hermeneutics

Cristián Sucksdorf

Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina) /

Universidad Nacional de Lanús (UNLa, Argentina),

Argentina

csucksdorf@gmail.com

Recepción: 01 Junio 2022

Aprobación: 01 Agosto 2022



Acceso abierto diamante

Resumen

Este artículo intenta comprender un aspecto fundamental de la obra de León Rozitchner, en cierto modo relegado: la hermenéutica en que se sostiene su filosofía. Se trata de comprender el modo de interpretar que la filosofía de Rozitchner pone en juego, y que implica más que un conjunto de glosas y relaciones eruditas el intento de una dis-torsión del sentido, algo como la refracción que produciría la significación cuando su sentido debe atravesar la propia vivencia para ser verificado. Sin embargo, esta hermenéutica no aparece en la obra de Rozitchner como una teoría explícita ni como un conjunto de técnicas, normas o métodos, por lo que para comprenderla será necesario explicitarla y sistematizarla. Para ello, y a modo de hipótesis de trabajo, usaremos como guía algunos aspectos de la reflexión hermenéutica que desarrolla Paul Ricoeur a propósito de su trabajo sobre Freud, especialmente los conceptos de restauración y sospecha.

Palabras clave: Hermenéutica, Sospecha, Restauración, Aboluto-Relativo, Experiencia arcaica.

Abstract

This article tries to understand a fundamental aspect of the work of León Rozitchner, somewhat relegated: the hermeneutics on which his philosophy is based. It is a matter of understanding the way to interpret that Rozitchner's philosophy to bring, and that implies more than a set of glosses and erudite relations the attempt of a dis-torsion of meaning, something like the refraction that would be produced by the significance when its meaning must go through the experience itself to be verified. However, this hermeneutics does not appear in Rozitchner's work as an explicit theory or as a set of techniques, rules or methods, so to understand it it will be necessary to make it explicit and systematize it. For this, and as a working hypothesis, we will use as a guide some aspects of the hermeneutic reflection that Paul Ricoeur develops regarding his work on Freud, especially the concepts of restoration and suspicion.

Keywords: Hermeneutics, Suspicion, Restoration, Absolute-Relative, Archaic Experience.

Introducción

Este trabajo intenta realizar un aporte a la comprensión del pensamiento de León Rozitchner a partir de un aspecto fundamental de su obra, que ha quedado hasta cierto punto relegado: la hermenéutica en que se sostiene su filosofía. Es sencillo constatar que casi la totalidad de sus trabajos abren el espacio de la reflexión filosófica a partir de un ejercicio de relectura; pero es claro que esa relectura no apunta a clarificar y distinguir las significaciones de alguna tradición o hacer sus glosas, como tampoco a establecer consecuencias y vinculaciones y que confluyan en una mera refutación. Por el contrario, el modo de leer (o releer) —que, como veremos, es más bien un modo de interpretar, puesto que no se limita a la lectura de “textos”, sino a la producción de sentido—, que la filosofía de Rozitchner pone en juego implica más bien una dis-torsión del sentido, algo como la refracción que produciría la significación cuando su sentido debe atravesar la propia vivencia para ser verificado. Para decirlo con una fórmula de Rozitchner: cuando se asume el propio cuerpo como “núcleo de verdad histórica”.

Y sin embargo, no se encontrará en toda la obra de este filósofo (acaso con la excepción parcial del seminario de 1964)^[1] una teoría de la interpretación, como tampoco reglas prácticas o reflexiones metodológicas que la guíen. ¿Cómo interrogarnos entonces sobre esa hermenéutica, cuya presencia es, para decirlo borgeanamente, como la de los camellos del Corán? El problema es encontrar una guía exterior, algo como un punto de Arquímedes, distante y cercano a la vez, que nos permita conceptualizar ese modo de interpretar. Como hipótesis de trabajo utilizaré la reflexión hermenéutica que desarrolla Paul Ricoeur en su trabajo sobre Freud como tal guía. Esto no significa tomarla como “modelo” de toda hermenéutica, sino de retener solo algunos aspectos parciales (fundamentalmente las nociones de sospecha y restauración), por su utilidad para explicitar y sistematizar los distintos momentos de la hermenéutica rozitchneriana. Si bien es un dato biográfico de Rozitchner el punto de partida para recurrir a la reflexión de Ricoeur como guía, el fundamento profundo es su funcionamiento, es que las nociones de sospecha y restauración (y sus distintas relaciones) resultan particularmente fértiles para comprender los distintos momentos de la interpretación rozitchneriana, en particular las continuidades y rupturas que se dan a partir de *La Cosa y la Cruz* (momento de quiebre más notable en la obra de Rozitchner respecto del modo de interpretar). Ahora bien, tanto la interpretación en sí misma que Ricoeur hace de Freud como la relación más específica (cercanías y diferencias) que podría trazarse entre Rozitchner y Ricoeur quedarán fuera de los límites de este artículo, cuyo único objetivo es intentar la sistematización de la interpretación rozitchneriana bajo las modalidades de la sospecha y la restauración del sentido.

I. La lectura como combate: refutación y prolongación

“Todos mis libros son libros de pelea”, sostuvo alguna vez León Rozitchner. Esta afirmación —duplicada por ese emblema de su filosofía que era “combatir para comprender”— parece poco menos que incuestionable. Sin embargo, extremar el carácter de “combate” de su pensamiento puede sobredimensionar el momento refutativo de su filosofía y ocultar otros momentos con los que este se compone y cobra su verdadero sentido. No entender ese *combate* como “momento”, ciertamente fundamental pero enmarcado en un ejercicio de comprensión muchísimo más amplio —y con el cual debe contrastárselo— puede dar lugar a una serie de malentendidos.

En la serie de conversaciones de León Rozitchner con Diego Sztulwark, *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa*, se pone de manifiesto algo fundamental de esta doblez que anuda el “combatir” con el “comprender”. En una de las conversaciones Ricardo Piglia señala la cuestión: “el primer elemento que yo veo en esa posición de lectura es (...) que confronta con el texto. Que trabaja la relación de descifrar algo sobre la base de leer en contra del libro”.^[2] Rozitchner da por válida la observación, pero agrega: “pero primeramente

hay una experiencia de hacerse lo que el otro es”. El enfrentamiento no se da en un espacio vacío y neutral en el que chocan fuerzas exteriores e impenetrables, sino en el campo previo de un encuentro, en el que ambas fuerzas son modificadas. Al leer, para animar el texto, para que el conjunto de signos en el papel —la escritura—, haga *sentido*, “primeramente” hay que incorporar la forma subjetiva (la organización de afectos del cuerpo) que el autor puso en juego. En este sentido sostiene Sztulwark que “criticar no es meramente objetar. El objetor se preserva a distancia de lo objetado, en cambio, la refutación [rozitchneriana] implica un trabajo enorme de comprensión”.^[3]

¿Pero qué es en sí esa “comprensión”? En principio, podríamos decir que consiste en hacerse capaz de abarcar la distancia entre el sentido y los afectos que lo animan, entre el texto y lo que el autor pone en juego de sí; sostener ese campo de tensión, esa coherencia que sus afectos suscitan como desafío. De modo que este “hacerse lo que el otro es” significa asumir como propia esa coherencia ajena. Y solo desde ahí puede surgir el enfrentamiento y la refutación: puedo mostrar los límites de esa coherencia porque asumí también el riesgo subjetivo de sostenerla y la prolongarla. Y por esto, lo que Rozitchner enfatiza como leer “de cierta manera” (manera opuesta a la concepción tradicional o erudita de una lectura que “resbala” y pasa a otra cosa, para acumularse, pero que no transforma) es un desafío a la coherencia propia y ajena.

Así, lo que debo enfrentar está ya en mí como coherencia asumida, y es por eso que puedo prolongarla más allá de los límites que el autor impuso a su coherencia y que la convierten en parcial y por ello falsa respecto de ese campo más amplio de sentido en el que la prolongo. Prolongación y refutación no son entonces términos excluyentes, sino aspectos de un movimiento complejo, que no se detiene en síntesis alguna. Afirma Sztulwark resumiendo este movimiento:

Se trata de una operación a dos puntas. Por un lado, se penetra en la coherencia del texto, se busca acceder a una subjetividad, constituir una empatía, conferirle una vida a partir de la propia. Y, por otro, se lo confronta, tratando de comprender a fondo la trampa que esa coherencia —que hay que descubrir— encubre.^[4]

Redefinamos entonces el problema: comprender el modo de leer que propone la filosofía de Rozitchner supone entonces dar cuenta de la tensión entre la prolongación y la refutación. Sin embargo, “prolongación” y “refutación” no son todavía más que nombres relativamente generales,^[5] momentos abstractos que describen un modo entre otros de leer, pero a los que se escapa el sentido que tienen en la filosofía de Rozitchner. ¿Cómo captar entonces esa significación filosófica del modo de leer de Rozitchner? Lo haremos remontándonos a su génesis y su posterior desarrollo, para hacer visible cómo los problemas y conceptos de Rozitchner se vuelven inseparables de esa cierta manera de leer.

Paul Ricoeur, entre la sospecha y la restauración

En el artículo ya citado agrega Sztulwark un dato fundamental que aparece en el material no editado de esas conversaciones. Rozitchner cuenta que aprendió a leer en París en las clases de Paul Ricoeur: “cuando yo iba a la facultad (...) Paul Ricoeur, cristiano, protestante, trae un día los *Manuscritos* [de 1844], los abre y comienza a comentar en voz alta (...) Me enseñó a leer los *Manuscritos*, (...) *el modo* como iba leyéndolo”.^[6] Nada podemos saber de esas clases, pero podemos suponer.

Es de suponer que las obras de Ricoeur en las que podamos encontrar esa clave respecto de la hermenéutica que nos acerque al modo de leer de Rozitchner sean aquellas trabajadas en la década del 50 y que fueron publicadas a comienzos de 1960. Esos trabajos son los que van del problema de la “simbólica del mal” al ensayo sobre Freud, que retoma algunas tesis fundamentales del primero, pero en un campo (el estudio minucioso del pensamiento freudiano) que indudablemente resuenan en Rozitchner. No se trata de que sea esa particular lectura de Freud la que influye en el modo de leer de Rozitchner, sino de que en esa lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos* Ricoeur haya expuesto, en el *modo* de leer, algunos aspectos de su concepción sobre la

hermenéutica, medular en su ensayo sobre Freud. Se trata, finalmente, de encontrar en la teoría hermenéutica de Ricoeur algunos aspectos que, transformados, puedan servirnos para explicitar y sistematizar el modo de leer de Rozitchner.

Sospecha y restauración

Lo que nos interesará en estas páginas no es entonces, en sí misma, la lectura que Ricoeur hace de Freud, sino el marco conceptual que la sostiene y que esa lectura a su vez reformula. Ese marco supone una teoría general de la hermenéutica, o más bien su propedéutica. En primer lugar, Ricoeur recurre a una clarificación semántica del campo de la hermenéutica, organizándolo en torno a la relación de dos conceptos correlativos, o acaso de un solo concepto doble: símbolo e interpretación (o hermenéutica). Ambos extremos conceptuales —símbolo e interpretación— se posicionan como definiciones intermedias, cada una limitada por su oposición a una definición demasiado estrecha y otra demasiado amplia. Respecto del símbolo, la definición demasiado estrecha es la de la función simbólica de Cassirer, en la que en última instancia el símbolo se funde con la significación; la definición demasiado estrecha sería “la analogía de la tradición platónica y del simbolismo literario”,^[7] una cosa que significa otra por medio de un tipo especial de relación que es la analogía.

Para Ricoeur, en cambio el símbolo no es ni toda significación ni únicamente aquellas organizadas por la analogía. Aquello que lo define es su estructura intencional doble o múltiple, en la que el sentido primero no se agota en sí mismo, sino que reenvía a un sentido segundo, que no puede ser alcanzado si no es a través del primero. Así, esta definición del símbolo nos dirige a su correlato, que es la interpretación. Si de lo que se trata es de una estructura intencional doble, esa intencionalidad debe poder ser interpretada. De modo que símbolo e interpretación devienen correlatos de una definición única:

hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero (...), sea que el sentido primero disimule o revele al segundo.^[8]

Entonces, la interpretación no es la simple comprensión de una significación, sino la capacidad de pasar del sentido primero al segundo. Del lado del signo, tenemos el símbolo como la región de las significaciones intencionalmente multívocas; del lado del sujeto, la interpretación como la capacidad de pasar del sentido directo al simbólico, que por lo tanto solo aparece como tal por la acción de interpretar. Queda claro que no se trata de dos conceptos que se articulan, sino de una sola operatoria doble: no hay símbolo si no es por la interpretación que abre un signo a su significación simbólica (doble), ni interpretación si no es por la previa “arquitectura” intencional doble de algunos signos.

Ahora bien, como es evidente, el problema no radica en esta copertenencia de símbolo e interpretación, que está dada desde su recorte semántico, sino en la multiplicidad misma que se encuentra en las distintas y —al menos en una primera mirada— contradictorias lógicas o modos de interpretar. Una teoría general de la interpretación (y esa es precisamente la búsqueda de Ricoeur) debería poder soportar sin contradicción los distintos sistemas de interpretación. El punto de conflicto es algo como un paralogismo que encuentra Ricoeur entre dos formas básicas y en principio excluyentes, que se disputan la definición de esa búsqueda del doble sentido. Esa oposición queda planteada en el fragmento citado más arriba, algo disimulado en la disyunción: “sea que el sentido primero disimule . revele al segundo”. El problema es que cada una de esas opciones desde el punto de vista del símbolo —disimular o revelar el sentido— implican formas contradictorias de interpretación:

Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un kerygma; por otro, se concibe como desmitificación, como una reducción de ilusiones. (...) [L]a hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha.^[9]

Pero el problema no es que haya hermenéuticas distintas; entre “los tres grandes maestros de la sospecha” — como Ricoeur llama a Marx, Nietzsche y Freud— no hay una hermenéutica común, pero sí un movimiento general que define la relación con ese sentido segundo. Ese movimiento común es lo que Ricoeur denomina “reducción de ilusiones”,^[10] que en cierto modo podría vincularse con el problema de la inmanencia, o al menos con el enfrentamiento a las trascendencias. En cambio, en la interpretación como restauración del sentido —es el caso de la fenomenología de la religión— se apunta a reencontrar un mensaje trascendente en el medio de la inmanencia del lenguaje, por lo que el movimiento general que define esta interpretación no solo es distinto al de la sospecha, al de la reducción de ilusiones, sino incluso contradictorio con este.

La exigencia que para Ricoeur deberá satisfacer una teoría general de la hermenéutica será la de conciliar estos aspectos aparentemente contradictorios (revelación y sospecha) como momentos distintos que en lugar de anularse mutuamente se complementen. Esta es la apuesta última de su relectura de Freud: encontrar en la prolongación de la hermenéutica freudiana y su sistema un punto desde el cual hacer confluir ambas lógicas hermenéuticas, sospecha y restauración. Esa confluencia, acaso la parte más discutible de su libro, consiste en la relación “dialéctica” entre la “arqueología del sujeto” freudiana y la teleología que guía el pensamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, cae fuera de los límites de este artículo discutir tal confluencia. Solo nos detendremos en algunas cuestiones generales que se desprenden de esa lectura, a fin de utilizarlas luego como guía para interpelar la hermenéutica de Rozitchner.

La explicación y la interpretación

Lo primero que debemos retener es que para Ricoeur la hermenéutica freudiana debe ser comprendida dentro del campo más amplio de las hermenéuticas de la sospecha. Y, como pudimos ver, esa sospecha consiste en primer lugar en un desplazamiento desde un sentido primero a un sentido segundo o múltiple, que el sentido primero disimula. Captar ese sentido segundo es —desde la perspectiva más abarcativa de ese movimiento, pero también la más abstracta— una “reducción de ilusiones”. Sin embargo, no se trata de la relación entre un contenido individualmente considerado y una ilusión que lo disimula, sino de la identificación de un campo sistémico de ilusiones organizado desde su correlato en la conciencia inmediata. Las hermenéuticas sospechas suponen entonces el horizonte de una nueva conciencia, una conciencia segunda que pueda desandar el horizonte (o sistema) de ilusiones:

Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del “valor” —de la evaluación y la trasvaluación— busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder.^[11]

¿Pero en qué consiste la especificidad de la reducción freudiana? Freud, afirma Ricoeur, entra al “problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico”.^[12] Y también será doble el nacimiento de su hermenéutica: dos textos, muy cercanos en el tiempo, adelantan las dos hipótesis, divergentes y complementarias, que serán la base de toda su interpretación: el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, basado en la “económica de las pulsiones” y *La interpretación de los sueños*, de 1900, que, continúa esa “económica” como interpretación del sentido por el sentido, es decir, en una hermenéutica (*Deutung*) en sentido estrecho. A partir de este doble origen, la interpretación freudiana también será doble: “la *Deutung* correspondiente será también un trabajo que, para tematizarse, requiere un lenguaje mixto, ni puramente lingüístico ni puramente energético”.^[13] En otras palabras: la operación freudiana de sospecha y restitución

del lugar del deseo se realiza desde el punto de vista doble de la explicación energética (o económica) y la interpretación del sentido por el sentido (hermenéutica en sentido estrecho).

La doble dimensión de la interpretación freudiana

Esta doble inscripción de la interpretación freudiana —sentido–sentido y juego de fuerzas— no significa que se trate de dos dominios separados, aunque cada una de estas dimensiones sea pensada con sus propios conceptos. Desde ambos “pórticos” —sueño y síntoma neurótico— de ingreso al problema de lo simbólico, es decir del doble sentido, la dimensión energética y la interpretativa confluyen en un movimiento único:

Afirmar que el sueño es la realización de un deseo reprimido supone conjugar dos conceptos que pertenecen a órdenes diferentes: la realización o cumplimiento (Erfüllung) pertenece al discurso del sentido (como lo atestigua su parentesco con Husserl) y la represión (Verdrängung) pertenece al discurso de la fuerza; la noción de Verstellung combina las dos y expresa la fusión de dos conceptos, ya que el disfrazamiento es una especie de manifestación y, a la par, la distorsión que altera esa manifestación, la violencia hecha al sentido.^[14]

La articulación entre la lógica interpretativa del sentido y la de las fuerzas no se limita a superponer o relacionar conceptos, sino que esa relación decanta en la formación de nuevos conceptos que sintetizan ambos registros. Y como es de esperar, esta unificación de ambos movimientos no pertenece solo a la interpretación del sueño (su modelo *príncipes*, sin embargo), sino que esa unidad también organiza los escritos de metapsicología.

Por un lado esos escritos tematizan en forma coherente el punto de vista tópico–económico en la llamada primera tópica: Inconsciente–Preconsciente–Consciente; por otro, muestran cómo el inconsciente puede reintegrarse a la circunscripción del sentido mediante una nueva articulación (...) de pulsión (Trieb) y representación (Vorstellung): una pulsión no puede presentarse (repräsentiert) en el inconsciente sino por medio de la representación (Vorstellung). [en] esta noción (...) de presentación representativa (...) se superponen y coinciden la interpretación del sentido por el sentido y la explicación por energías localizadas en sistemas.^[15]

Y la misma lógica doble encontramos en los textos de interpretación de la cultura como *Moisés y el monoteísmo*, *El malestar en la cultura*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, como así también, y esto resulta fundamental, en el trabajo de análisis. Esta doble lógica, se comprende entonces, es el correlato del “doble sentido” que para Ricoeur define al símbolo y lo separa del resto de las significaciones. Pero en estos casos el doblez del sentido no deriva de que se trate de “construcciones simbólicas”, significaciones que busquen o se propongan producir un doble sentido, sino de las propias determinaciones de la vida anímica y de la organización histórica de la cultura. Veamos a continuación de qué modo aparecen estos mismos elementos en la filosofía de Rozitchner y su modo de interpretar.

El fracaso de la conciencia pura

Tomemos como punto de partida estas dos determinaciones fundamentales de esta hermenéutica de la sospecha que traza Ricoeur: los límites de la conciencia inmediata o primera, por un lado, y la relación entre sentido y fuerza en una hermenéutica de la sospecha, por el otro. Estas dos determinaciones las encontraremos muy tempranamente en las dos tesis con que Rozitchner se doctora en la Sorbona en 1960. En la tesis complementaria.^[16] Rozitchner investiga en la filosofía de Marx precisamente el tema fundamental en que, según el planteo de Ricoeur, confluyen los tres grandes maestros de la sospecha: “la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, (...) pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma (...); desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos”.^[17]

Para Rozitchner no se trata de rechazar la conciencia en pos de una dimensión no consciente, lo que sería una mera contradicción (el planteo mismo la presupone), sino de “la suspensión de la credulidad que le concedemos a la conciencia actual como fuente de la certidumbre”.^[18] Sospechar entonces de la *conciencia actual* y “dejar hablar al cuerpo humanizado, solicitarnos una espontaneidad actual de la carne que la conciencia, atenta y sumisa, debe comenzar a tomar en cuenta”.^[19] Así, de la actualidad de la conciencia hay que abrir un tránsito a la actualidad de la carne. En esa segunda actualidad acallada, la de la carne, estaría el punto ciego de la actualidad de la conciencia auto instituida como “pura”. Y que sea una conciencia pura significa que “se detuvo en un ordenamiento independiente del cuerpo que la sustenta”.^[20] La sospecha, entonces, se presenta como una *epojé* invertida: en lugar de poner entre paréntesis el mundo, para acceder al puro dato de la conciencia, se trata más bien de abrir todos los paréntesis que la conciencia impone para aparecer ante sí misma como conciencia “pura”.

El punto de partida es entonces la incapacidad de esa conciencia actual, pura, de dar cuenta de su propio origen. En un libro leído y anotado minuciosamente por Rozitchner en esa época,^[21] afirman Lefebvre y Guterman: “[la conciencia] ignora su propia condición general al interior del mundo burgués”.^[22] Y más adelante: “la conciencia revolucionaria no es espontánea, sino que debe ser conquistada por un esfuerzo teórico y práctico”.^[23] Entre esa conciencia que ignora su propia condición en el mundo histórico y la conciencia revolucionaria, es decir, aquella que hace de esa pertenencia al mundo histórico *su* objeto, se juega para Rozitchner la posibilidad de superar la pseudo-verdad de la conciencia pura. Ir de la conciencia actual, pura, sin génesis ni determinaciones materiales, a una conciencia que sea capaz de incorporar en sí, como su determinación más propia, el “surgimiento de las relaciones significativas que mantenemos con el mundo y con nosotros mismos”.^[24]

¿Pero cómo es posible que el del punto de partida sea la conciencia, si el primer señalamiento era precisamente su incapacidad para dar cuenta de su propio origen? El problema coincide con la solución: es el fracaso de la conciencia actual lo que abre a su vez un nuevo punto de partida: “[la negación de la conciencia] en cuanto verdadera significa, por otra parte, su mantenimiento como índice —el punto de partida— desde el cual la verdad puede ser hallada”.^[25] De modo que el fracaso de la conciencia pura si es convertido en índice de la inadecuación de la conciencia actual en sus relaciones con el mundo, con los otros y con su propia determinación corporal, deja de ser un mero error para convertirse en un nuevo punto de partida, desde el cual, ahora sí, asumirse enteramente —es decir desde este cuerpo histórico y significativo cada uno es— como lugar de una verdad posible.

La constitución afectiva y material del sentido

El segundo punto de contacto con los parámetros de Ricoeur aparece en *Persona y comunidad*, la tesis de Rozitchner sobre Max Scheler. Las consecuencias fundamentales de esa lectura crítica podemos sintetizarlas en dos nociones íntimamente ligadas. La primera noción consiste en el modo en que se produce el sentido a través de un doble camino: la *constitución*, que va desde la experiencia material y afectiva de mundo hasta el orden simbólico (en sentido amplio) y la *verificación* que recorre el camino inverso, desde lo simbólico a la experiencia vivida. La segunda noción señala que el sujeto debe ser comprendido como una tensión irresoluble entre una dimensión absoluta y otra relativa. Ambas nociones son sin embargo inseparables, la teoría del sentido de Rozitchner (constitución y verificación) es desde un comienzo el correlato de una teoría del sujeto (absoluto-relativo).

Constitución del sentido

Rozitchner sigue a Scheler cuando sostiene que el sentido no es algo dado, sino que debe ser *constituido* a través de un camino determinado. Ese camino es para ambos ordenado por los polos de la materialidad del mundo y la forma más abstracta y sutil de la conciencia o el espíritu. La diferencia es que para Scheler la constitución del sentido parte del “acto”, puramente espiritual, trascendente y ajeno por tanto al mundo y los cuerpos, y recién en un segundo momento, a través de las “funciones” (orden y gramática de los cuerpos), el sentido logra “descender” hasta hacerse carne del mundo. Rozitchner rechaza radicalmente este planteo y agrega un camino paralelo de constitución, que llama de causalidad. En lugar de partir de los actos espirituales y su encarnación en el mundo, esta concepción parte la materialidad más inmediata, de las vivencias que el cuerpo *elabora* como significaciones cada vez más abstractas.

Ahora bien, conviene comprender mejor qué significa que este modo de constitución material del sentido como *elaboración* de las vivencias sensibles sea “complementario” de aquel otro, espiritual, que propone Scheler. En una primera instancia ese carácter “complementario” pareciera proponer una convivencia de ambos modos: uno de “motivación” (el espiritual), otro de “causalidad” (el material). Sin embargo, esa convivencia es enunciada como un momento hipotético, que el propio funcionamiento de la constitución material se encargará de negar. Si el sentido se constituye desde la materialidad sensible, el término máximo que puede alcanzar en su ascenso ya no es el del *puro* acto espiritual, trascendente al mundo, sino el sentido compartido, la comunicación.^[26] Por más abstracta que sea la significación que elaboran los cuerpos no podrá dejar de ser nunca inmanente a ellos. Por eso el polo espiritual alcanzado en ese ascenso no podrá jamás “purificarse” completamente de sus relaciones materiales. Lo que Rozitchner adelanta como complemento culmina así en la refutación del modo espiritualista de constitución del sentido.^[27] Y si el sentido se constituye desde el continuo de la materia sensible, esa marca de origen se vuelve imborrable; no perderá jamás su pertenencia al mundo, por más sutil que se quiera su camino de “ascenso” y abstracción. De modo que en esta estructura del sentido Rozitchner realiza un primer anudamiento de las dos dimensiones que Ricoeur encontraba en la *Deutung* freudiana: la fuerza o energía (vivencia afectiva, material) y el sentido (significación). Veamos ahora cómo se vincula esta doble dimensión del sentido (materialidad y significación) con la noción de sujeto como absoluto–relativo.

Contra el Absoluto espiritualista de Scheler

Ahora bien, si la constitución del sentido es elaboración de la materialidad sensible, el espiritualismo solo puede sostener la trascendencia de la significación haciendo del mundo un mero soporte de los “actos” espirituales, materialidad in–significante de sentidos que son prefigurados y preestablecidos por completo en el espíritu. El cuerpo deviene así una marioneta muda, cuya “última instancia” —su ventrílocuo— sería la persona divina. El resultado, sostiene Rozitchner, es que “lo absoluto se introduce en el seno de lo relativo, en el dominio de los objetos, y ordena las perspectivas que se han de manifestar en el cuerpo, como dos modos de deslindar la actividad física y psíquica de la actividad espiritual”.^[28]

No obstante, para que esta separación entre la “actividad física y psíquica” y la espiritual sea posible, debe haberse operado previamente una separación entre el carácter absoluto de cualquier vivencia y la relatividad que la sostiene y le da qué sentir. Una vez separada la vivencia de lo vivido, lo absoluto se presenta como independiente y hasta contrario al mundo, es decir, al conjunto de relatividades de las cuales ha sido abstraído el absoluto puro (como antes vimos con la conciencia pura). Esa vivencia absoluta abstraída de sus relatividades es para Scheler la “persona espiritual”. Una vez vacío del mundo, el absoluto puro solo podrá referenciarse en otro absoluto, que es la “persona divina”. El sentido, que depende de esa referencia, será entonces separado de la materialidad que lo elabora, de modo que tal sentido y materialidad (hermenéutica y energética en los términos de Ricoeur) aparezcan como dos instancias independientes e incommunicables. Para Scheler la única circulación del sentido se da en la homogeneidad de la “comunidad espiritual” —agua en el agua de lo absoluto—. Y es este, precisamente, el lugar en que la sospecha de Rozitchner (doble del sentido) alcanza su plenitud:

el absoluto espiritual de la significación nada significa si no es por la materialidad que lo elabora y en relación con la cual se juega su sentido. Esta sospecha es entonces sospecha de y sobre todo *contra* las trascendencias.

El doble sentido de la interpretación que despliega Rozitchner no se da en relación con una región de los signos (símbolos en Ricoeur), sino que apunta a la formación de todo sentido: el movimiento de *constitución* que lleva de la materialidad vivida a la significación, y el camino inverso, de *verificación*, que regresa desde la significación hasta alcanzar un equivalente vivido que la anime.^[29] En este sentido, Rozitchner se opone a una noción del lenguaje limitada al signo,^[30] para centrarse en el sentido con su correlato en el sujeto. Y el sujeto de esa producción de sentido no puede ser entonces sino un absoluto–relativo, pues la distancia entre constitución y verificación que del lado del sentido se manifiesta como un tránsito, del lado del sujeto debe manifestarse como una tensión irresoluble, el guion que une y separa lo absoluto de la vivencia de significación y la relatividad que la elabora en la relación con el mundo.

Solo es posible recuperar el lugar propio de mi existencia (actualidad de la carne) si parto previamente de la tensión de mi ser parcial, de la forma limitada —alienada para decirlo en el lenguaje de los *Manuscritos del '44*—, de mi propia existencia. Este es el punto donde convergen los desarrollos fundamentales de los primeros años de la obra de Rozitchner: una teoría del sentido como producción (constitución y verificación) subjetiva y una concepción del sujeto como núcleo de verdad histórica, es decir, como el absoluto–relativo en el cual se elabora el sentido. Lo que significa, además, que ese absoluto–relativo no será solo una definición exterior de lo que es el sujeto, sino el método fundamental para toda verificación del sentido. De modo que los momentos freudianos de la interpretación del sentido y la explicación (energética) de los afectos que lo mueven se conjugan en un único campo de verdad. Ser núcleo de verdad histórica significa abrir este ser absoluto–relativo a una verdad que no es ni pura interpretación de sentidos ni pura explicación de afectos, sino la tensión entre ambas, cuyo encuentro sin embargo se da en la vida práctica, en la política en su sentido más abarcativo y radical.

II. Hacia una arqueología política del sujeto

Con esto no hemos señalado sino el comienzo del modo de leer de Rozitchner y el andamiaje conceptual que lo sostiene. En líneas generales, y para hablar en el lenguaje de Ricoeur, podríamos referir ese comienzo a una *sospecha* de la trascendencia en que se funda el sentido, y que al mismo tiempo funciona como obstáculo para transformar la realidad. ¿Pero en qué consiste la superación de ese obstáculo? No, como propone Ricoeur, en la “toma de conciencia” que supondría “sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida”^[31] (por el principio de realidad, la praxis o la voluntad de poder), sino en alcanzar una posición subjetiva (disposición de afectos) que reanude lo absoluto–relativo en la relación con los otros, el mundo y uno mismo. De modo que la conciencia más amplia sea entonces efecto y no punto de partida.

A modo de ejemplo, tomemos el escrito siguiente a estas dos tesis doctorales, que es el libro *Moral burguesa y revolución*. Rozitchner se ocupa en este libro de cómo se manifiesta en un caso concreto, el de los discursos de los prisioneros de la invasión de Bahía Cochinos, la forma subjetiva que separa lo absoluto de lo relativo, es decir: la moral burguesa. El caso resulta ejemplar por su excepcionalidad: los prisioneros, miembros de la clase social dominante que ya no domina en Cuba, se ven obligados por la derrota a justificar su acción. Pero no pueden hacerlo. No por una falta de capacidad personal, sino porque la justificación última, el sentido total de esa acción, es un horizonte de clase que funciona como realidad dada, y ese horizonte es, precisamente, lo que esa derrota desactiva. No tienen más remedio que una huida argumentativa: sustraerse de ese orden dominante pero desactivado, inactual —y que es a fin de cuentas lo que los movió a la acción— para afirmarse en su individualidad. Mónadas absolutas, sin ventanas a la relatividad política, económica, social, histórica, etc. La acción conjunta se desvanece en una sucesión de decisiones estrictamente individuales, aisladas, apolíticas y limitadas a una pequeñísima e incluso in–significante porción de la realidad. Cada uno de los prisioneros se

recorta al exacto límite de su ser absoluto (su persona, diría Scheler), de modo que ahora su acción pueda regirse por parámetros independientes e incluso opuestos a la realidad que sin embargo los rejunta como grupo: la invasión.

El orden de clase, pretendidamente absoluto pero vuelto relativo por la derrota (la revolución primero, Playa Girón después), queda desactivado en la exterioridad de las relaciones sociales, pero todavía puede ser afirmado por cada individuo como *su* absoluto. Cada prisionero expresa su lugar en “la división del trabajo social y moral de la burguesía”, es decir en la totalidad social, como si se tratara de atributos individuales e incommunicables con el resto de las funciones, de modo que sus propias acciones quedan también desagregadas de la acción total —la invasión— a la que sin embargo no pueden desmentir. Así, por ejemplo, el sacerdote se diferencia: “que esté metido en una conspiración no quiere decir que sea conspirador”. El empresario confiesa: “y si tengo algún pecado es haber vivido al margen de las circunstancias [económicas, sociales, políticas, etc.], porque yo era un hombre de posición económica desahogada”. El terrateniente concluye: “yo siempre fui apolítico”. El filósofo, excusándose de su desconocimiento de las condiciones políticas, sociales y económicas sobre las que sin embargo interviene por la fuerza, advierte: “si hay algo que yo nunca he querido es (...) llegar a juicios prematuros”.

Las relatividades (relaciones concretas que constituyen sus funciones sociales), que harían que la posición absoluta en que se empeñan en contradicción abierta con la moral que al mismo tiempo declaman, quedan fuera de escena: “solo definen como propias las relaciones confesables dentro del plano de la legalidad formal o de la conciencia moral.”^[32] Sin embargo, uno de los prisioneros, Ramón Calviño, que durante la dictadura de Batista ejercía el oficio de torturador y asesino, toma la solución inversa: se reclama a sí mismo como una pura relatividad de ese sistema: ejecutor de órdenes cuyos fines y direccionalidad él no decidía. “La verdad del grupo —señala entonces Rozitchner— está en el asesino”.

Pero este ejercicio de la sospecha vinculada a la tensión del absoluto–relativo no se limita a ese texto, sino que podemos encontrarlo con similar presencia en los textos siguientes. Tanto en el seminario *Marx y Freud* de 1964 (donde su formulación es más explícita y didáctica), en *La izquierda sin sujeto* o en *Ser juicio* se pone en juego también este concepto para comprender aquello que distintas significaciones esconden en su ser meramente relativo o puramente absoluto. Las configuraciones de lo absoluto y lo relativo crean entonces las categorías desde las que pensamos, pero también sentimos, queremos, actuamos:

[Hay] categorías burguesas [que surgen de la separación del absoluto–relativo, C.S.] que perseveran en el revolucionario de izquierda. Y son estas mismas categorías, que se pretendía haber radiado, las que siguen determinando la ineficacia de izquierda: porque nos dejan como único campo modificable lo que la burguesía estableció como objetivo, como visible.^[33]

Hasta aquí hemos visto que el modo inicial de la lectura rozitchneriana remite a las “escuelas de la sospecha”, siempre y cuando retengamos su propia especificidad conceptual, basada en el movimiento de *constitución* y *verificación* del sentido y en la tensión de lo absoluto–relativo como forma del sujeto, ambas, a su vez, como articulación entre la interpretación y la explicación, entre sentido y afectos. Pero a esta especificidad conceptual habrá que agregar otra, presente también en “los tres grandes maestros de la sospecha”, pero de un modo mucho más radical en Freud. Es el problema del origen. Este problema, que como vimos ya está presente en la primera época del pensamiento de Rozitchner, será radicalizado en 1972 en su libro *Freud y los límites del individualismo burgués*.

Freud: origen y dominación

Ya habíamos visto que en el modo de interrogar la filosofía del joven Marx Rozitchner acentuaba radicalmente la pregunta por el origen. Sin embargo, ese origen no logra ahí un planteo concreto, sino más bien un señalamiento general: la conciencia (actual, pura) no es consciente de su propio origen. Es cierto que ese “no ser consciente” señala por la negativa su tránsito histórico, pero el origen no deja de ser allí una generalidad

de la que solo conocemos su contorno. En la lectura de Freud, en cambio, Rozitchner se centrará en la perspectiva de cómo se organizan originariamente los afectos de los cuerpos para (con)formarlos aptos para una determinada cultura y su dominio.

No se trata de simple organización, sino, desde un comienzo, de una forma de dominación. Rozitchner identifica dos instancias en Freud, cada una doblemente determinada como natural y cultural: el dominio extranjero interior y el dominio extranjero exterior.^[34] El primero abarca todo aquello que la naturaleza, filogenéticamente, ha producido en nosotros, el conjunto de impulsos y pulsiones que somos, pero también todo aquello que la cultura decantó, y a partir de lo cual esas pulsiones se convirtieron en ajenas a pesar de ser lo más propio. Lo cultural exterior —extranjero, por tanto— traza en cada cuerpo el contorno de ese dominio extranjero interior (es evidente que no puede poner su contenido) y le da forma determinando qué elementos serán propios —es decir integrados como tales— y qué elementos, por más interiores que sean, serán vividos como extraños. De este modo el yo borra su origen en la cultura (la forma del otro en mí) al mismo tiempo que vive su determinación natural como una exterioridad interior.^[35]

En el dominio extranjero exterior Rozitchner acentúa también la doble determinación natural–cultural: por un lado incluye el mundo exterior como última instancia de determinación, y en este sentido se trata de una determinación tanto natural (las pulsiones e impulsos filogenéticamente decantados) como cultural (política y forma social de un orden establecido). Pero esta exterioridad objetiva no es nada sin su correlato en la exterioridad subjetiva. Por eso el dominio extranjero exterior debe comprender también el principio de realidad, que es la decantación cultural de aquellas vivencias integradas como reales o posibles en cada uno. Hay entonces dos realidades exteriores, con sus correlatos interiores. Por un lado, una noción de realidad que corresponde al mundo como tal (Ricoeur la identifica en Freud como “Necesidad”, *Ananké*), por el otro, el principio de realidad, que el aparato cultural —ideal del yo mediante— impone en mí cuerpo, y que se corresponde con la realidad *convencional*. Las vivencias que no se integren al aparato cultural serán vividas sin acceso a la realidad, como puramente fantasiosas, patológicas, irreales. Pero también la historicidad del aparato cultural en cada cuerpo, convertido en forma de la realidad, será inaccesible. El enfermo, afirma Rozitchner, sostiene una verdad no actual y disfuncional; el “cuerdo”, una actualidad funcional, pero falsa: “está enfermo de realidad”.^[36] Dicho sintéticamente, el “sano” está sobreadaptado al principio de realidad de la cultura represiva.

Pero el problema político fundamental no se reduce a esto, implica también el rechazo de los obstáculos reales mediante la omnipotencia del deseo. Es decir, una prolongación del deseo sin tránsito real: el delirio en la política. No se trata entonces ni de aceptar aquello delimitado culturalmente como “realidad” ni de sostener unilateralmente el “deseo”, sino de comprender y sobre todo disputar los límites históricos del principio de realidad. La sospecha ejercida sobre el origen se ha convertido ahora en un cuestionamiento de los modos de lo real, de los límites y transacciones entre realidad, fantasía y deseo. Si como señaló Ricoeur la “interpretación de la cultura” de Freud es una arqueología del sujeto, esta lectura de Rozitchner la convierte en lo que podríamos llamar una *arqueología política del sujeto y la realidad*.

Por razones de espacio quedará sin analizar el momento siguiente del pensamiento de Rozitchner, en el que toma como tarea fundamental pensar (contra) el terror. Dejaremos sin embargo estos importantes textos (particularmente *Perón, entre la sangre y el tiempo* y *Simón Rodríguez*,) para centrarnos finalmente en el aporte más significativo de su modo de interpretar, que es su libro *La Cosa y la Cruz* (en adelante, LCC) publicado en 1996.

La arqueología rozitchneriana: sospecha y restauración

Este libro —tan escandaloso como poco discutido— analiza detenidamente las confesiones de san Agustín. No con la intención de refutar o discutir su filosofía, sino más bien para hacer comprender la forma subjetiva

que implica ese camino que el santo propone como modelo de salvación, “para que creamos en lo mismo que él cree”.^[37]

El punto de partida de esa búsqueda no es de por sí una ruptura con los anteriores modos de leer de Rozitchner —esos ejercicios de sospecha que analizamos más arriba— pero hay también una heterogeneidad en su planteo que conviene tomar en cuenta. Rozitchner contaba que durante la escritura de este el libro una comprensión súbita, el descubrimiento de la experiencia arcaica con la madre, con la Cosa, lo obligó a recomenzar el libro desde cero. Debemos comprender entonces qué hay de continuidad y qué de ruptura en el modo de interpretar que sostiene este libro. A continuación, buscaremos en tres antecedentes o disparadores de LCC una clave de comprensión de las transformaciones y continuidades que se producen con el descubrimiento de la experiencia arcaico–materna.

El socialismo, el modelo humano y la Cosa

El más explícito de esos disparadores es a) la coyuntura histórica —señalada además en el prólogo— del fracaso del llamado socialismo real. La pregunta podría formularse así: ¿en qué consiste la eficacia de esa forma subjetiva cristiana, que luego de los intentos de socialismo vuelve triunfante aliada al neoliberalismo?^[38] En segundo lugar, b) tenemos el extenso artículo “La tragedia del althusserianismo teórico” escrito en 1993, aunque publicado en 2003. En este texto Rozitchner busca las claves para comprender, a partir de esa especie de reverso de las “Confesiones” que es *El porvenir es largo* (la autobiografía de Althusser), la forma subjetiva cristiana que subyace y sostiene esa teoría sin sujeto, en la que cada cuerpo en vez de ser el lugar donde se elabora contradictoriamente la verdad histórica es un sostén pasivo, un mero “portador” de ideología. Rozitchner retomará en LCC un giro con el que Althusser explica la transacción afectiva fundamental que le permite desarrollar su teoría: convertirse en “Padre de padres” y “Padre de la madre”. Esta última expresión, “Padre de la madre”, es la que usa Rozitchner para dar cuenta del modo en que san Agustín construye su figura cristiana de Dios. Ya no se trata de un dios externo, como el terrible Padre del monoteísmo judío que idealiza al padre real, sino que parte del relato de la fantasía materna: un Padre de palabras, fantaseado, que ocupará el lugar más íntimo de las huellas de la experiencia arcaica, es decir el de la Cosa. Y esto nos pone directamente ante el último antecedente, más implícito que los dos anteriores, pero más fundamental. Se trata c) de la disputa con la noción de Cosa (*das Ding*) de Lacan y que Miller desarrolla detalladamente en relación al concepto lacaniano de extimidad (cuya formulación parte de una cita de san Agustín) en un seminario dictado en 1985. Rozitchner va a mostrar cómo lo que se esconde detrás de esa figura del Dios interior no es en su materialidad otra Cosa que las huellas de la relación arcaica con la madre. Pero a partir de allí, y de un modo menos explícito, se opondrá a la visión lacaniana que pone en esa experiencia arcaica el lugar del terror mismo, del monstruoso, de lo devorador y de la locura.^[39]

Tenemos entonces en estos tres antecedentes los puntos fundamentales desde los que enmarcar el proyecto interpretativo que inaugura LCC, para lo cual será necesario reformularlos como exigencias o problemas: en primer lugar, a) la falta de eficacia de todo proyecto emancipador que no tome en cuenta como una de sus tareas principales la dimensión arcaica del sujeto, y por lo tanto la dominación que se instaura desde la propia forma subjetiva; en segundo lugar, y derivado de esa forma subjetiva y su tratamiento de la dimensión arcaico–materna, b) la disputa de los modelos humanos que se ponen en juego y que las teorías, incluso las revolucionarias, pueden simplemente reproducir; finalmente, c) la necesidad de una crítica a escala civilizatoria (cultura occidental, cristiana y capitalista), que señale el obstáculo que supone para cualquier transformación social radical la forma subjetiva cristiana y su negación e inversión de la experiencia arcaico–materna. Es en el marco determinado por estos tres problemas que la tarea interpretativa que abrió la sospecha habilita ahora una dimensión de restauración, que no es entonces un agregado ni un complemento, sino la consecuencia misma de la sospecha en LCC.

Las palabras y la Cosa

¿En qué consiste ese modo? Ya desde el comienzo el filósofo argentino abre una hendidura en el sentido cerrado de la confesión de Agustín. Se trata de una distancia entre el nivel más explícito de la intencionalidad filosófico-religiosa del discurso del santo y un sentido segundo, más profundo, que la sospecha debe evidenciar, al prolongar ese sentido primero en los afectos que lo mueven. Vemos entonces como continuidad ese doble ámbito de interpretación que Ricoeur identificó en Freud como hermenéutica y energética. Pero la sospecha de Rozitchner lleva a un nuevo ámbito de interpretación, que no solo es irreductible a los otros dos —el sentido por el sentido y los afectos— sino que incluso los modifica. Se trata de la experiencia arcaica.

Así, sostiene Rozitchner: “[cuando Agustín] le habla a su hurto y le dice: ‘hurto mío’, es la unidad entre la cosa hurtada y su vivencia de la Cosa amada la que se actualiza sin distancia; al llamarla con ese nombre la oculta y la disfraz.”^[40] Lo más cercano y lo más lejano se unifican en esa experiencia arcaica. Las palabras se vacían de todo vínculo con las cosas, para alcanzar a significar precisamente lo irrepresentable. “Su lenguaje no expresa lo pulsional transcrita a nivel del discurso: es la pulsión misma atrapando su objeto y confundido con él al confesarse” (ídem.). Pero entonces, si la relación entre las palabras y la Cosa, no se da en términos de significación, sino como despliegue pulsional, ¿cómo es posible leer ese despliegue irrepresentable de lo arcaico en las palabras conscientes que elaboran la confesión? La respuesta de Rozitchner es clara: “Lo arcaico, con sus imágenes y sus fantasmas vaporosos, es verdadero para el santo; es un sueño habitado sin distancia, sin esa distancia que nosotros establecemos para leerlo y dejar que ese sentido, apoyado en aquellas, resuene íntimamente”.^[41]

Para Rozitchner la confesión de san Agustín es tan potente porque sus palabras distancian aquello que él mismo vive sin distancia: la relación entre las cosas y la Cosa. Pero la interpretación debe al mismo tiempo reponer ambas lógicas: sin la distancia no hay significación posible, pero captar lo específico de la confesión de Agustín supone que esa ausencia de distancia “resuene íntimamente”, ahora en el lector de las *Confesiones*.

Los espíritus equivalentes y el materialismo ensoñado

Esto significa que el epígrafe de Simón Rodríguez que abre LCC debe entenderse en términos tanto de restauración de sentido como de sospecha: “*Leer es resucitar ideas, sepultadas en el papel(...) para hacer esa especie de milagro es menester conocer los espíritus de los difuntos o tener espíritus equivalentes para subrogarles*”. No alcanza con comprender la significación convencional de un texto, para abrir una verdadera comprensión (comprensión segunda) es necesario verificarlo, y verificar es tener espíritus equivalentes a los que yacen en el papel. ¿Pero qué significan esos “espíritus equivalentes” en LCC? Se trata de la noción de *verificación* que vimos más arriba, pero ahora fundada en algo que tenemos en común de modo más radical (es decir, que llega a la raíz): la experiencia arcaica con la madre. Para comprender lo que contradictoriamente y como en “sordina” expresan las palabras de Agustín, será preciso entonces alcanzar una densidad equivalente (respecto de la experiencia arcaica) a la que el propio Agustín puso en juego. Vemos que la *verificación* del sentido se ha extendido en LCC hasta alcanzar también el fundamento arcaico de la experiencia, y no solo la experiencia inmediata de mundo.

Los espíritus equivalentes son entonces las marcas vivas que cada cuerpo conserva de su propio advenir al mundo a partir de la experiencia arcaica con la madre. Y es precisamente esa la dimensión que debe resonar para alcanzar una comprensión más amplia de nuestras relaciones con los otros y con el mundo. El intento de sistematizar esa comprensión mediante la resonancia en las propias marcas arcaico-maternas, de *restaurarlas* como fundamento acallado por la cultura patriarcal detrás de cada significación inmediata, actual —de la cual se debe *sospechar*—, es el *quid* del materialismo ensoñado. Este se nos presenta como un modo eminente de la interpretación (sospecha y restauración a la vez), pero con la exigencia última de la prolongación de la experiencia arcaica en los intentos de transformación radical de las formas subjetivas y los modos de vida

capitalistas y cristianos. Es decir que en el modo de interpretar de Rozitchner la sospecha y la restauración confluyen en un proyecto más amplio, que podríamos pensar como un interpretar para transformar.

Conclusión

Más allá de las relaciones más amplias que pudieran establecerse entre Paul Ricoeur y León Rozitchner, las nociones de sospecha y restauración —ya no como un binarismo de opuestos, sino como una tensión, un concepto doble— resultan muy productivas para sistematizar y comprender la hermenéutica que sostiene la filosofía de León Rozitchner, al mismo tiempo que facilitan un mapeo de sus continuidades y rupturas a lo largo de su obra. Y si bien el dato biográfico es lo que nos puso sobre la pista de la influencia de Ricoeur, la sistematización de la hermenéutica de Rozitchner que las nociones de sospecha y restauración permitieron es lo que justifica por sí mismo el recurso a los conceptos de Ricoeur.^[42]

Este trabajo optó por una perspectiva panorámica, con la intención de mostrar movimientos generales en el modo de interpretar de Rozitchner. Y en este trazado “a grandes rasgos” las categorías de Ricoeur se han mostrado ciertamente útiles para comprender ese modo de interpretar que sostiene la filosofía de Rozitchner.

Sin embargo, como dice Hegel, lo bien conocido en general es lo aún desconocido, al menos hasta que el complemento de un nivel de análisis concreto no devuelva a ese movimiento general sus múltiples determinaciones. A la espera de esas investigaciones concretas sobre la hermenéutica de Rozitchner, este trabajo se contenta con trazar algunas líneas de su contorno.

Referencias bibliográficas

- Acha, Omar, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo*, Buenos Aires, Teseo, 2018.
- Guterman, Norbert y Lefebvre, Henri, *La conscience mystifiée*, Paris, Gallimard, 1936.
- Gago, Verónica, “Intuición y empecinamiento”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 131–137.
- Piglia, Ricardo, “Piglia va”, en: *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=oktOFC8Cou4&ab_channel=LoboSuelto
- Ricoeur, Paul, *Freud, una interpretación de la Cultura*, Siglo XXI, México, 2012.
- Rozitchner, *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Rozitchner, León, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Rozitchner, León, *Persona y comunidad*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- Rozitchner, León, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Rozitchner, León, “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”, en *Marx y la infancia*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015, pp. 99–138.
- Rozitchner, “La izquierda sin sujeto”, en *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 19–56.
- Rozitchner, León, *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 189–247.
- Rozitchner, León, *Decirlo todo. Escritos y esbozos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Rozitchner León, “Marx y Freud”, en: *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Sucksdorf, Cristián, “Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner”, *Anacronismos e irrupción*, 12 (22), 2022, pp. 303–329
- Sucksdorf, Cristián, “Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner”. En Marisa Muñoz, Aldana Contardi (Eds.), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX*, Buenos Aires, Prometeo, 2022, pp. 229–246.
- Sztulwark, Diego, “León Rozitchner lector”, en el blog *Lobo suelto!*, septiembre de 2016. Disponible en: <https://lobosuelto.com/leon-rozitchner-lector/>
- Sztulwark, Diego, “Refutar para comprender. Coherencia y contra-coherencia en la obra de León Rozitchner”, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v 34, Cuyo, 2017, p. 19.

Notas

- [1] León Rozitchner, “Marx y Freud”, en: *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, [en prensa].
- [2] Piglia va”, en: *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=oktOFC8Cou4&ab_channel=LoboSuelto. También está disponible la desgrabación completa, sin edición en : <https://piglia.pubpub.org/pub/707t37q2/release/1>
- [3] Diego Sztulwark, “Refutar para comprender. Coherencia y contra-coherencia en la obra de León Rozitchner”, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 34, (2017), p. 19 [15–32].
- [4] Diego Sztulwark, “León Rozitchner lector”, en el blog *Lobo suelto!*, septiembre de 2016. Disponible en: <https://lobosuelto.com/leon-rozitchner-lector/>

[5] Verónica Gago propone otro par de conceptos para dar cuenta de esta tensión en la interpretación rozitchneriana: “intuición” y “empecinamiento”. Se trata también de la interpretación como tensión, pero ahora desde la perspectiva de la sensibilidad como dimensión en que el cuerpo hace sentido con sus potencias (p. 132) y el empecinamiento como el esfuerzo por prolongarla. Verónica Gago, “Intuición y empecinamiento”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, pp. 131–137.

[6] Piglia va”, inédito: <https://piglia.pubpub.org/pub/707t37q2/release/1>

[7] Paul Ricoeur, *Freud, una interpretación de la Cultura*, Siglo XXI, México, 2012, p. 19.

[8] Ricoeur, *Freud...*, p. 20.

[9] *Ibid.*, p. 28.

[10] En este punto se hace evidente que el campo hermenéutico no es reductible a la relación entre lectores y textos, sino que debe extenderse hasta abarcar la totalidad del ámbito del sentido (al menos hasta donde exista esa estructura doble o multívoca); es decir que la hermenéutica para Ricoeur (y como veremos, también para Rozitchner) incluye desde el acto de lectura hasta la reducción de ilusiones, es decir la interpretación de la economía política, del síntoma, del sueño o de la voluntad de poder.

[11] Ricoeur, *Freud...* p. 17.

[12] *Ibid.*, p. 34.

[13] *Ibid.*, p. 86.

[14] *Ibid.*, p. 82.

[15] *Ibid.*, pp. 102–103.

[16] Agradezco la información que me brindó Miguel Maidán, según la cual Rozitchner optó por no presentar esta tesis complementaria, necesaria para realizar un *Doctorat d’Etat*, y presentarse en cambio a un *Doctorat d’Université*, para el que solo debía defender la tesis principal sobre Scheler. Una explicación probable es que su primera intención fuese realizar el *Doctorat d’Etat*, pero al decidir volver a la Argentina la habilitación para enseñar en Francia careciera de sentido (ver: *Revue Philosophique de Louvain*. Tercera serie, Tomo 60, N°65, 1962. p. 156.). La tesis complementaria (posiblemente una reescritura) fue publicada en la Revista de la Universidad de la Habana, en 1962.

[17] Ricoeur, *Freud...*, p. 33.

[18] León Rozitchner, “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”, en: *Marx y la infancia*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015, p. 102.

[19] *Ibid.*

[20] Rozitchner, “La negación de la conciencia pura”, p. 103.

[21] Los libros leídos y anotados por Rozitchner hacia finales de la década del 1950 se encuentran en el archivo de la biblioteca personal de León Rozitchner, en gran parte alojados en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno. Una profundización sobre el tema en: Cristián Sucksdorf, “Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner”, *Anacronismo e irrupción*, 12 (22), 2022, pp. 303–329

[22] N. Guterman y H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, Paris, Gallimard, 1936, 176.

[23] *Ibid.*, p. 177.

[24] Rozitchner, “La negación de la conciencia pura”, p. 103.

[25] *Ibid.*

[26] Esta dimensión de la comunicación es precisamente lo que opone al espiritualismo de Eduardo Mallea en su artículo “Comunicación y servidumbre”, publicado en *Contorno*. Para mayor ampliación, ver: Cristián Sucksdorf, “Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner”. En Marisa Muñoz, Aldana Contardi (Eds.), *La filosofía argentina de mediados del siglo XX*, Buenos Aires, Prometeo, 2022, pp. 229–246.

[27] Ver *op. cit.* 50.

[28] Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 143.

[29] En cierto sentido vemos ya en el concepto de verificación un anticipo de la dimensión de restauración del sentido, que solo alcanzará su desarrollo pleno en el nivel arcaico que veremos al final del artículo.

[30] Omar Acha señala que hay en Rozitchner una cierta “deflación del lenguaje en la constitución del sujeto” (Omar Acha, *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo*, Buenos Aires, Teseo, 2018, p. 151.), sin embargo, desde nuestra perspectiva, podría pensarse que se trata más bien de un rechazo a considerar el lenguaje limitado al signo, para prolongar su estudio, y su eficacia en el sujeto en relación al andamiaje afectivo sobre la que se sostiene la estructura del

signo; es decir la oposición entre la “lengua materna” primera y el “lenguaje patriarcal” segundo. En este rechazo a reducir el lenguaje al signo, hay una gran cercanía entre el pensamiento de Rozitchner y la concepción del ritmo en Henri Meschonnic.

[31] Ricoeur, *Freud...*, p. 35.

[32] León Rozitchner, *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, p. 140.

[33] León Rozitchner, “La izquierda sin sujeto”, en: *Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 27.

[34] León Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012, pp. 51 y ss.

[35] Para un análisis de este mismo proceso ver Acha, *op. cit.*, p. 144 y ss.

[36] Rozitchner, *Freud y los límites*, p. 35.

[37] León Rozitchner, *La Cosa y la Cruz*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015, p. 34.

[38] En un texto de 1992, titulado “Utopía 92”, Rozitchner se ocupa del papel jugado por la Iglesia Católica en la caída del “socialismo real” y el triunfo global del neoliberalismo (León Rozitchner, *Decirlotodo. Escritos y esbozos*, Biblioteca Nacional, 2022).

[39] Véase al respecto el texto Rozitchner sobre Jean–Joseph Goux, publicado en el libro *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

[40] Rozitchner, *La Cosa y la Cruz*, p. 138.

[41] *Ibid.*, p. 137.

[42] Más allá de que lo adecuado de los conceptos de Ricoeur para pensar la hermenéutica de Rozitchner da mayor peso (aunque conjetural) a ese dato biográfico.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483022>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Cristián Sucksdorf

**Espíritus equivalentes. En torno a la hermenéutica de
León Rozitchner**

Equivalent Spirits. Around the León Rozitchner's
Hermeneutics

Tópicos

núm. 46, e0072 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina
revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X / **ISSN-E:** 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0072>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**