

# León Rozitchner lector de Max Scheler. El camino hacia el concepto de absoluto-relativo



Pedro Yagüe

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 03/07/21. Aceptado el 12/12/21

## Resumen

En el presente artículo nos proponemos realizar una lectura detallada de la operación a partir de la cual León Rozitchner analiza críticamente el trabajo de Max Scheler y, en ese mismo acto, sienta las bases de lo que posteriormente se constituirá como el núcleo central de su filosofía. En la primera parte, analizamos las razones por las que Rozitchner se dedica al estudio de la fenomenología de Scheler y la operación de lectura que pone en práctica. En los siguientes dos apartados nos detenemos en dos nociones fundamentales que Rozitchner critica e invierte: el *corpus christi* como totalidad espiritual y la concepción de persona. Terminado el análisis sobre su lectura de Scheler, nos concentramos en la categoría de absoluto-relativo, entendiéndola como la consecuencia más acabada de los desarrollos de su tesis doctoral. A modo de conclusión, señalamos brevemente la relevancia de la categoría de absoluto-relativo para la comprensión de la obra de Rozitchner.

*Palabras clave:* fenomenología, cuerpo, concreto, subjetividad

## León Rozitchner reader of Max Scheler. The path to the concept of absolute-relative.

### Abstract

In this article we propose to perform a detailed reading of the operation by which León Rozitchner critically analyzes the work of Max Scheler and, by doing that, lays the foundations of what will later become the central nucleus of his philosophy. In the first part, we will analyze the reasons why Rozitchner dedicates himself to the study of Scheler's phenomenology and the reading operation that he puts into practice. In the next two sections we will analyze two fundamental notions that Rozitchner criticizes and inverts: the *corpus christi* and the conception of person. The analysis on his reading of Scheler being concluded, we will focus on the category of absolute-relative, understanding it as the most complete consequence of his doctoral thesis



developments. By way of conclusion, we will briefly point out the relevance of the absolute-relative category for the understanding of Rozitchner's work.

*Keywords: Phenomenology, Body, Concrete, Subjectivity*

## I. Introducción

Los más de cincuenta años de producción teórica de León Rozitchner se encuentran marcados por algunos quiebres teóricos, por continuidades y desplazamientos conceptuales que son constitutivos de su filosofía. Más allá de las diferencias que existen entre los distintos períodos de su obra, la concepción del sujeto como absoluto-relativo se halla inalterable a lo largo de sus escritos. Esta noción resulta cardinal para la comprensión de la filosofía de Rozitchner, y de la profundización de sus premisas dependen los diversos desplazamientos que se producen a lo largo de su obra.

La concepción del sujeto como absoluto-relativo se hace presente por primera vez en la tesis doctoral que Rozitchner aprueba en 1960 bajo la dirección de Jean Wahl en La Sorbona. Dos años más tarde, la editorial de la Universidad de Buenos Aires publicaría este trabajo bajo la forma de libro: *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler* (Rozitchner, 1962). Su lectura de la fenomenología de Scheler le permite a Rozitchner apropiarse desde una perspectiva histórica y materialista de los conceptos y problemas del fenomenólogo alemán. Simpatía, afectividad, amor y persona son algunos de los conceptos a los que dará nueva forma, basándose principalmente en los aportes de Marx y Merleau-Ponty. Sin este camino, sin este trabajo crítico sobre la obra de Scheler, resulta incomprensible el modo en que Rozitchner elabora la categoría de absoluto-relativo.

En la lectura completa de su obra publicada, la tesis doctoral sobre Scheler funciona como un parteaguas. A lo largo de las páginas de este trabajo, se consolida una batería de conceptos que establecen el espacio teórico desde el que Rozitchner funda los cimientos de su filosofía. Las publicaciones posteriores a la tesis de doctorado tomarán una nueva densidad problemática y conceptual que se mantendrá con el desarrollo de sus trabajos y que no se explica sin este análisis fundacional sobre la fenomenología de Scheler.

Teniendo en cuenta la centralidad de la noción de absoluto-relativo en la filosofía de Rozitchner y la importancia de su lectura de Scheler para la elaboración de esta categoría, en el presente artículo nos proponemos realizar una lectura detallada de la operación a partir de la cual Rozitchner analiza críticamente al fenomenólogo alemán y, en ese mismo acto, sienta las bases de lo que posteriormente se constituirá como el núcleo central de su filosofía. En la primera parte, analizamos las razones por las que Rozitchner se dedica al estudio de la fenomenología de Scheler y la operación de lectura que pone en práctica. En los siguientes dos apartados nos detenemos en dos nociones fundamentales que Rozitchner critica e invierte: el *corpus christi* como totalidad espiritual y la concepción de persona. Terminado el análisis sobre su lectura de Scheler, nos detenemos en la categoría de absoluto-relativo, entendiéndola como la consecuencia más acabada de los desarrollos de su tesis doctoral. A modo de conclusión, señalamos brevemente la relevancia de la categoría de absoluto-relativo para la comprensión de la obra de Rozitchner.

## II. Enfrentamiento y verdad en Max Scheler

Toda elección es, antes que nada, una elección de criterios: decidir qué aspectos priorizar y por qué. Cuando en 1962 Rozitchner publicó su tesis doctoral sobre la

significación ética de la afectividad en la filosofía de Scheler, dos criterios podrían haber sido fácilmente reconocidos: el enfrentamiento y la verdad. El fenomenólogo alemán se presentaba para Rozitchner como un adversario a combatir, pero, al mismo tiempo, su filosofía expresaba una verdad a recuperar.

El *pensar contra* que movilizó desde el comienzo la escritura de Rozitchner fue el resultado de un aprendizaje. En la introducción a su tesis doctoral afirma que “Scheler era un combatiente, y para poder hablar de Scheler (...) hubiera sido preciso inundarse del mismo fervor que distinguía en él el acto de filosofar” (Rozitchner, 1962: 10). El fenomenólogo alemán, desde otra perspectiva y tradición, fue para Rozitchner un modelo, una imagen del pensamiento como desafío a la coherencia ajena.<sup>1</sup> En *La esencia de la filosofía* (1972) Scheler señala que en el acto filosófico se pone en juego la totalidad de la persona: el hombre, en su afán de conocimiento de las esencias, pone su ser todo en juego y en esa práctica se debate y enfrenta con los otros.<sup>2</sup>

El acto total del núcleo de la persona y el fundamento afectivo, amoroso, de ese acto componen el terreno de la indagación fenomenológica scheleriana.<sup>3</sup> En su filosofía hay una unidad esencial que vincula lo ontológico y lo gnoseológico, que hace que el hombre deba suscitar desde lo más íntimo aquello en lo que el pensamiento se involucra. Es lo que el hombre tiene de absoluto lo que, según Scheler, debe ser expresado a la hora de pensar. La concepción de la puesta en juego de la totalidad de la persona en la práctica cognoscitiva es, como veremos más adelante, recuperada por Rozitchner, aunque poniendo la historia allí donde Scheler ubica a la trascendencia, poniendo el cuerpo en vez del espíritu, lo relativo junto a lo absoluto.

Este enfrentamiento iniciático del joven Rozitchner no se encontró únicamente dirigido hacia la fenomenología de Scheler. Fue también una batalla contra un sector de la academia argentina representado principalmente en la figura de Francisco Romero. La filosofía católica y trascendental de Scheler abordada desde la escolaridad académica impedía, según Rozitchner, comprender la concepción del mundo implícita en su fenomenología.<sup>4</sup> Impedía la comprensión de las consecuencias de la puesta en juego total de la persona en el pensamiento. La lectura exegética y escolar anestesiaba los problemas que su filosofía exigía. Había un Scheler “batallador, apasionado, preocupado por los problemas inmediatos de su tiempo, con vocación y con realizaciones de luchador concreto” (Rozitchner, 1962: 11) que gran parte de la academia argentina no asumía ni problematizaba. Este fue el Scheler que Rozitchner se propuso recuperar en el mismo acto de su refutación.

1 Francisco Romero, en el estudio preliminar a la edición argentina de *El puesto del hombre en el cosmos*, afirma que uno de los rasgos que distinguen a Scheler es “desarrollar su propio pensamiento en permanente confrontación y contraste con los resultados del pensamiento ajeno, tanto del individual como del que oscuramente se va condensando en vastas representaciones colectivas” (Romero, 1957: 10).

2 “En la filosofía, en cambio, filosofa originalmente la totalidad concreta del espíritu humano, y lo hace de tal modo, que yo diría que lo hace “exaltando” el grupo de funciones en actividad en cada caso. Incluso en un problema filosófico parcial, filosofa el hombre entero” (Scheler, 1972: 37). Si bien Scheler reconoce tres actos básicos que hacen que el hombre pueda llegar al objeto esencial de la filosofía (amor, humillación del yo, y autodomínio), es el amor el verdadero “núcleo y alma, por así decirlo, de todo el complejo de actos” (Scheler, 1972: 46) que conduce hacia el ser absoluto. La dirección del conocimiento hacia la esfera de lo absoluto determina, según Scheler, la naturaleza del conocimiento filosófico.

3 Cabe recordar la distinción scheleriana entre actos (vivencias adecuadas, propias de la persona) y funciones (formas que dependen de un yo psíquico corpóreo y de un contorno (*Umwelt*) al cual pertenece). Según Scheler, la persona es “el centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales “de vida”” (Scheler, 1957: 63). La persona aparece como independiente con respecto a los lazos sociales y a las funciones orgánicas de la vida. Los actos, al ser independientes de la existencia corpórea, poseen una superioridad ontológica con respecto a las funciones. El espíritu, en su incapacidad de ser objeto, es actualidad pura, “un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo en sí mismo” (Scheler, 1957: 77). Esta preeminencia pone de manifiesto el excedente del espíritu con respecto al cuerpo que será central en la crítica de Rozitchner a la filosofía de Scheler. El filósofo argentino reivindicará la intencionalidad de los símbolos y sentimientos sensibles al afirmar que “los actos no bastan entonces para definir ontológicamente al mundo” (Scheler, 1957: 44). Rozitchner, siguiendo los desarrollos de Jules Vuillemin (1961) en *El ser y el trabajo*, sostiene la necesidad de entender a todas las vivencias verdaderas, incluso la sensación y el sentimiento sensible, como intencionales, como actos ontológicos en relación con un mundo externo.

4 Desde una perspectiva histórica, afirma Rozitchner, Scheler logró la más acabada síntesis entre el objetivismo católico de Santo Tomás y el subjetivismo moderno expresado en la filosofía de Kant (sin por ello dejar de criticar el formalismo ético kantiano). Frente a las lecturas contemporáneas que solo buscaban rescatar uno de los elementos de su fenomenología (el catolicismo o el idealismo), Rozitchner se propuso exponer el carácter indisoluble de ambas corrientes en la filosofía de Scheler.

Si hubo enfrentamiento es porque hubo verdad. Rozitchner reconoció en el fenomenólogo alemán un autor que había logrado exponer en su filosofía un problema teórico-político fundamental: el de la constitución de la subjetividad (persona) en relación con la totalidad de la que forma parte. Desde su perspectiva, Scheler había planteado de una manera novedosa el problema de la subjetividad. Scheler, antidialéctico, hostil al marxismo, había habilitado un espacio que volvía posible el desarrollo de problemas que Rozitchner entendía fundamentales para el materialismo histórico.

Desde la perspectiva de Rozitchner, la gran virtud de la fenomenología de Scheler radicaba en el hecho de haber reconocido un orden específico en la afectividad, de haber sostenido la existencia de un *ordo amoris* que permitía pensar racionalmente el mundo aparentemente caótico e incomprensible del corazón. Sin embargo, Rozitchner advierte que la perspectiva idealista de Scheler reduce este problema al mero descenso del espíritu sobre un cuerpo, y, por tanto, obtura la pregunta por el proceso material e histórico de la constitución de la subjetividad. Al mismo tiempo que reconoce en el espiritualismo scheleriano la apertura de la esfera más íntima de la persona, Rozitchner advierte también el congelamiento de esa intimidad. Scheler describe conexiones estructurales del espíritu de los sujetos sin tener en cuenta la constitución histórica de la persona y de la totalidad a la que pertenecen. La tarea que le asigna al individuo no radica, por tanto, en la transformación de las condiciones de existencia, sino en el conocimiento del orden trascendente: el conocimiento del orden divino del *corpus christi*. Según Rozitchner, Scheler omite la relación constituyente entre conciencia y mundo y, al hacerlo, decreta el carácter *a priori* de la afectividad. Allí radica, según él, la eficacia de su filosofía: identifica una afectividad históricamente constituida y la detiene en el tiempo como si ella fuera la estructura trascendente de toda persona.

Por este motivo, el filósofo argentino caracteriza al esquema conceptual scheleriano como ideológico: es la expresión racional de un encubrimiento, es una metafísica justificatoria del orden social que produjo aquello que Scheler deshistoriza. Rozitchner advierte en Scheler la existencia de una “adecuación de la fenomenología a las necesidades ideológicas del filósofo” (Rozitchner, 1962: 15). Su abordaje enaltece lo absoluto de cada sujeto independizándolo de las relatividades históricas de las que forma parte, independizándolo de los otros y del mundo. De esta manera, lo absoluto de la persona logra permanecer sagrado, inalterable.<sup>5</sup>

A partir de la identificación crítica de la relevancia problemática de la fenomenología de Scheler, Rozitchner realiza una operación de inversión sobre su filosofía. Una genetización, una historización de los problemas introducidos por él. No hay en Rozitchner un interés por la coherencia o las contradicciones internas de la obra de Scheler, sino por 1) la visión del mundo implícita en su filosofía y 2) la apertura de un universo problemático desde el cual desplegar nuevos conceptos y problemas. Este segundo punto resulta fundamental para comprender el terreno sobre el que el pensamiento de Rozitchner sienta sus primeras bases. Es la problemática scheleriana en torno a la relación entre subjetividad (persona), afecto y totalidad la que consolida las primeras nociones de su filosofía. Scheler no es un adversario más: ocupa un lugar cardinal a la hora de comprender la constitución histórica del pensamiento de Rozitchner. La interpelación de la problemática abierta por Scheler lo obliga a identificar obstáculos a partir de los cuales construir categorías para abordar el problema del sujeto desde una perspectiva material e histórica. La historización

5 La Ética de Scheler “señala la legalidad del mundo humano detenida en un momento de su desarrollo” (Rozitchner, 1962: 235). Es una experiencia ética de coherencia y verificación con el sistema al que se pertenece. Los modelos schelerianos (el héroe, el genio, el santo) son establecidos de acuerdo a los modelos del orden social del que Scheler forma parte. Estos modelos establecen los “camino cerrados e intransitables que esa misma sociedad nos sigue proponiendo como el ideal de su imposible comunidad” (Rozitchner, 1962: 236).

y materialización de los problemas de la fenomenología scheleriana constituyen el terreno firme sobre el que la filosofía de Rozitchner daría sus primeros pasos.

En 1963 Rozitchner publica en la revista *Pasado y Presente* un artículo donde discute el posicionamiento político y teórico de Conrado Eggers Lan. El entonces profesor universitario había sostenido en una entrevista para *Correo de C.E.F.Y.L.* la necesidad de suplir las falencias de la tradición marxista con algunos elementos de la religión cristiana. En esta entrevista y en una exposición del año 1961, Eggers Lan, retomando las ideas de Scheler, había señalado la importancia del vínculo de la doctrina cristiana del amor con la idea marxiana de transformación social.<sup>6</sup> Esta afirmación da lugar a una extensa y compleja réplica que Rozitchner desarrollaría en su artículo. Allí, el joven filósofo afirma que los supuestos del marxismo, a diferencia de los dogmas de fe, son verificables y constituyen, por lo tanto, un punto de partida objetivo. Los supuestos marxianos, expuestos en *La ideología alemana* (Marx, 1973), no parten de ideas abstractas, independientes de la experiencia, sino de los individuos de carne y hueso. Estos supuestos, conocidos como los cuatro hechos históricos, son:

- 1) La producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades. La producción de la vida material mediante la que los individuos, al transformar la naturaleza, se aseguran su existencia.
- 2) La producción de instrumentos para la satisfacción de estas necesidades y la consecuente aparición de nuevas necesidades.
- 3) La producción y reproducción de la vida humana. La necesidad de procreación y la constitución histórica de nuevas y diferentes relaciones sociales.
- 4) La constante cooperación de los individuos a partir su conexión material

Estos cuatro hechos históricos que Rozitchner menciona en su polémica con Eggers Lan son contrapuestos a la totalidad divina del idealismo scheleriano.<sup>7</sup> Se arma así un campo de adversidad y un terreno desde el que Rozitchner esboza un programa teórico-político:

la necesidad de pasar de una filosofía ejercida como indefinida elaboración metodológica y especulación teórica sobre sí misma (idealism)inder, el combate como oracifilosofrspectiva materialista e histdo por su problemd de una reflexinder, el combate como (...) a un pensamiento que sea, por lo contrario, instrumento de investigación para comprender el sentido singular de nuestros propios problemas (...) una filosofía cuyo objeto lo constituya la situación dramática que el hombre vive en relación con los otros (Rozitchner, 1962: 11).

<sup>6</sup> La discusión pública entre Rozitchner y Eggers Lan se inicia a partir de una entrevista al entonces profesor de Filosofía Antigua, en la que explicita su posición política y espiritual a la que define como minoritaria al interior del cristianismo. Allí destaca que "se desprende de la doctrina cristiana del amor una transformación radical de la sociedad" (Eggers Lan, 1962: 1) y, en este sentido, es susceptible de ser articulada con las ideas de la tradición marxista. En el contexto de esta defensa del amor cristiano, Eggers Lan sostiene que "la dialéctica de la lucha de clases no supone en ningún modo odio y destrucción aunque muchas veces los marxistas lo vean así" (Eggers Lan, 1962: 1). Estas ideas dan lugar a una respuesta de Rozitchner en el año 1963, cuya extensión y densidad conceptual parece desmesurada en relación con el texto inicial (contra las dos páginas de la entrevista de Eggers Lan, Rozitchner escribe veinte). Allí desarrolla una larga crítica a lo que denomina la concepción abstracta del amor cristiano, defendiendo la importancia del odio y su relación con la praxis revolucionaria. Esta réplica de Rozitchner dará lugar a un nuevo texto de Eggers Lan, ahora publicado en *Pasado y Presente*, misma revista en la que el joven filósofo había publicado su texto "Marxismo y cristianismo". En este tercer texto de la polémica, Eggers Lan le responde a Rozitchner y lo acusa de tergiversar sus ideas sacándolas del contexto que les otorgaba un sentido. La polémica finaliza con un último texto de 1964, también publicado en *Pasado y Presente*, donde Rozitchner retoma las ideas de su respuesta anterior y señala aquellas que, según dice, Eggers Lan elude. Más allá de la riqueza del intercambio entre ambos, el primero de los escritos de Rozitchner, por su densidad conceptual, resulta un texto clave a la hora de comprender el desarrollo de su filosofía.

<sup>7</sup> Rozitchner recupera aquí los análisis del filósofo francés Jules Vuillemin, quien en *El ser y el trabajo* sostiene que el trabajo, en tanto acto ontológico que constituye el mundo, "es el único que puede proporcionar los principios de un conocimiento real del hombre" (Vuillemin, 1961: 24). El trabajo, afirma Vuillemin, es el verdadero fundamento histórico del ser de los hombres: "Trabajo, por lo tanto soy" (Vuillemin, 1961: 250). Cabe recordar que Rozitchner, en 1961, traduce la versión argentina de *El ser y el trabajo*.

El problema, en definitiva, es el problema de la historia. Rozitchner afirma que la filosofía que no asume a los individuos de carne y hueso, al mundo histórico tal cual es, se pierde en el falso infinito de la reflexión y la elaboración conceptual. De esta manera, llegamos de manera explícita a la operación a partir de la que Rozitchner aborda la fenomenología de Scheler.

¿Qué pasa si lo hacemos desde una perspectiva histórica, esa que engloba las luchas humanas y las significaciones interhumanas que suscitan? (...) ¿Qué sucedería si sustituimos entonces los términos rígidos por otros dinámicos, esa totalidad *sentida* como persona de las personas, Dios, por otra? ¿Y si esa otra fuese una totalidad concreta y manifiesta, inabarcable por principio en su realidad actual, y que sólo se mantiene en nosotros como búsqueda y tensión hacia una integración que se contenga inescindidos tanto lo vital, lo sensible como lo espiritual? (Rozitchner, 1962: 58)

La objetividad del mundo humano, de las relaciones sociales, es presentada por Rozitchner como el verdadero camino hacia la comprensión de la intimidad personal. Este es el punto de partida de su filosofía. A lo largo de las páginas de su tesis doctoral, Rozitchner pone patas para arriba la fenomenología de Scheler. La invierte, la historiza: la perspectiva individualista se vuelve social, la intimidad solipsista se muestra en su relación con los otros. La subjetividad, antes ligada a lo divino, adquiere ahora un carácter histórico.

### III. Totalidad imaginaria y realidad social

En la parte final de la introducción a su tesis, Rozitchner explicita los dos supuestos desde los que fundará su análisis crítico. El primero de ellos: que la persona “*se verifica en la totalidad humana y no en la totalidad divina*” (Rozitchner, 1962: 16). Esto quiere decir que, frente a la totalidad abstracta de la fenomenología de Scheler, Rozitchner opone la vida material y productiva de los sujetos.

Retomemos nuevamente algunos lineamientos de Scheler para luego adentrarnos en la operación que realiza Rozitchner. El fenomenólogo alemán concibe a Dios como la Persona de las personas en la que los espíritus individuales, en su participación, se encuentran. El *corpus christi* constituye la verdadera y única comunidad humana. Dios aparece como la persona total y más pura: no posee funciones, solo actos. Por eso Scheler señala que a los otros solo cabría amarlos por intermedio de la divinidad. Ella es el verdadero Todo que adquiere el carácter de persona colectiva.

Según Rozitchner, Dios constituye en el pensamiento scheleriano la totalidad abstracta que satisface en la intimidad aquello que los individuos en su vida material no pueden. Es lo infinito de lo imaginario saciando aquello que lo finito concreto no logra. Es una laguna que la afectividad “fuera ya de sus limitaciones humanas, proyectadas sobre lo imaginario, trata de colmar” (Rozitchner, 1962: 165), en la que los sentidos se disuelven y la vida material se desvanece. Dios aparece como la totalidad imaginaria con la que el sujeto se relaciona en vez de relacionarse consigo mismo. Por eso, Rozitchner afirma que la comunidad de la que nos habla Scheler no es una comunidad de cuerpos, sino de personas espirituales. Es una falsa comunidad que al no realizarse en los hechos se colma en la imaginación. Scheler elimina “la significación humana de la comunidad” (Rozitchner, 1962: 178), volviéndose su verdad independiente de la vida colectiva y de las relaciones materiales. La única totalidad, según el fenomenólogo alemán, es la que se refiere a lo divino. Queda así el sujeto condenado a la pasividad absoluta de su relación solitaria con Dios.

Scheler privilegia la esencia abstracta por sobre la realidad dada. El fundamento divino de la totalidad “solo es posible sobre la base de una conciencia pura o de una persona pura que motivaría desde el puro espíritu sus actos, que descenderían así para investir las cosas” (Rozitchner, 1962: 41-42). En lo social, donde los cuerpos existen, donde la sensibilidad cobra sentido, Scheler no ve más que caos y suspensión de lo más enaltecido de la vida humana. Lo social, según él, se encuentra inexorablemente condenado al fracaso: la salvación solo es posible en la participación del *corpus christi*. De esta manera, cada uno queda condenado a una salvación solitaria, abstraída de sus relaciones cotidianas. Rozitchner advierte que las insuficiencias advertidas en el mundo concreto son resueltas por Scheler en el cuerpo abstracto de Cristo. Los problemas humanos se descorporizan, relegándose a un universo imaginario.

A la totalidad abstracta scheleriana Rozitchner le opone una totalidad concreta. Ahora bien, ¿qué entiende por “concreto”?<sup>8</sup> Remitámonos a una exposición suya. En el año 1965 se produjo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA una mesa destinada a pensar los problemas de la psicología concreta. De ella participaron Enrique Pichón Rivière, José Bleger, Antonio Caparrós y León Rozitchner. En el marco de este debate, motivado por el fuerte impacto causado a partir de la publicación de *Psicología concreta* (Politzer, 1965), Rozitchner afirma

lo “concreto” no es algo ya dado, sino fruto de un proceso, de un trabajo, y por lo tanto lo concreto debe ser constituido. La constitución de lo concreto entraña hacer converger en lo más singular sus conexiones con lo más universal (...). Para Marx “lo concreto es la síntesis de las múltiples determinaciones” que constituyen cada objeto, es “la unidad de lo múltiple”. (...) Concretizar significa así integrarlo al orden del mundo del cual recibe su verdadera significación (Bleger, 1969: 15).

Siguiendo esta definición: ¿a qué se refiere Rozitchner con la categoría de “totalidad concreta”? A la producción material de la realidad en sus distintos planos como un todo estructurado y dialéctico en vías de desarrollo y autoproducción.<sup>9</sup> Es decir: a los cuatro hechos históricos de *La ideología alemana* en su movimiento. Por eso, como escribía Marx en su sexta tesis sobre Feuerbach, podría decirse que la verdadera esencia del hombre, la verdadera totalidad de la que este participa y que lo constituye, es el *ensemble* (entramado) de las relaciones sociales.<sup>10</sup> La persona que Rozitchner contrapone a la de Scheler se constituye en la materialidad de las relaciones sociales, y lleva la vivencia de los efectos de esa constitución como el índice de su inserción histórica en el mundo. La inversión historizante de Rozitchner transforma a la relación solitaria de la persona scheleriana con la totalidad divina en un entrelazamiento del sujeto con el mundo histórico.

8 El problema de lo abstracto y de lo concreto ocupa un lugar importante en las discusiones del campo intelectual de la época. Estos interrogantes son, en buena medida, efecto de la lectura de los *Grundrisse* (Marx, 2011), en particular de la Introducción de 1857 (de hecho, este es el texto de Marx nombrado por Rozitchner en el pasaje que citaré a continuación). Un ejemplo del lugar del par conceptual concreto/abstracto en el clima y el lenguaje de esta época, es el del filósofo checo Karel Kosik, quien en 1963 publica *Dialéctica de lo concreto*. Más allá del título, este trabajo presenta ciertas similitudes con el abordaje que Rozitchner realiza de los conceptos de totalidad concreta y totalidad abstracta. La noción misma de “totalidad”, que paulatinamente será abandonada por Rozitchner, también debe comprenderse en el contexto intelectual de los años sesenta.

9 En relación con la concepción marxiana de totalidad concreta, György Lukács sostiene que la “concepción dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja en apariencia de la realidad inmediata y que construye esa realidad de una manera en apariencia «no científica», es, de hecho, el único método que puede captar y reproducir la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad. La justeza de esta perspectiva se revela con toda claridad cuando colocamos en el centro de nuestra investigación el sustrato material real de nuestro método; la sociedad capitalista con su antagonismo interno entre las fuerzas y las relaciones de producción” (Lukács, 1970: 44).

10 En su libro “La filosofía de Marx”, Balibar señala: “Es significativo que Marx (que hablaba francés casi tan habitualmente como alemán) haya buscado en este caso la palabra extranjera “ensemble”, notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el “todo” o la totalidad” (Balibar, 2006: 37). Siguiendo a Balibar, traduzco la palabra francesa *ensemble* como entramado, evitando el uso de palabras como “conjunto” o “totalidad”. La referencia de Rozitchner a la noción de totalidad pareciera tener que ver más con un lenguaje de época que con el sentido cerrado y absoluto (sin afuera) que se esconde detrás de esta noción. Por este motivo, mantengo la palabra “totalidad” cuando Rozitchner la usa, aunque comprendiéndola como el *ensemble* al que se refería Marx.

Rozitchner señala que, al solo reconocerse como tal en el *corpus christi*, la persona de la que nos habla Scheler consigue modificar su relación con el mundo en el terreno de la imaginación, sin la necesidad de modificar materialmente el mundo mismo. Este sumergimiento en una totalidad imaginaria hace que el sujeto se extravíe y desconozca la totalidad concreta de la que forma parte. Rozitchner identifica la existencia de una abstracción con efectos en la totalidad concreta: una mediación mistificada que organiza, a partir de un principio trascendente, la relación de sujeto con su experiencia. Por eso se pregunta: “¿No será “la persona de las personas” el límite máximo de aspiración afectiva, el símbolo que nuestra afectividad toma como objeto de afecto cuando pretende vivir abstractamente la relación total que mantiene actualmente con el mundo?” (Rozitchner, 1962: 53). De allí el ya señalado carácter ideológico de la fenomenología de Scheler.

La participación en la totalidad divina constituye para Rozitchner una falsa totalidad que organiza a partir de un principio trascendente las vivencias surgidas de las relaciones sociales. La experiencia es reorganizada mediante un principio imaginario que sirve como subterfugio frente a la negación de la materialidad social. La relación con los otros deja de ser el resultado de una cooperación histórica para producirse a través de la participación en el cuerpo divino. Rozitchner afirma que para que la totalidad imaginaria tome consistencia en la realidad material “el cuerpo tuvo que limitar la experiencia de su conexión sensible para no sentir y ver y sufrir lo que una verdadera conexión con el mundo le produciría” (Rozitchner, 2015a: 537).

En *Moral burguesa y Revolución* (Rozitchner, 2012), se diferencian tres pasos a partir de los que una totalidad abstracta organiza la experiencia vivida en la materialidad de las relaciones sociales: 1) la destrucción imaginaria y afectiva de la totalidad concreta y su sustitución por una totalidad abstracta; 2) la realización de un acto simbólico que haga surgir afectivamente aquella totalidad homogénea e imaginaria, ahora sentida; 3) el otorgamiento a los actos cotidianos de un sentido enunciado en el marco de la totalidad abstracta de la que se participa.

Fundándose en la materialidad objetiva de la afectividad humana, Scheler reivindica una totalidad abstracta, metafísica, como si de ella se desprendiera la afectividad histórica de los sujetos. Lo relevante para Rozitchner es lo siguiente: Scheler no niega la afectividad histórica del cuerpo individual, sino que verifica en ella una totalidad imaginaria que, al presentarse como eterna, niega la relación de inmanencia existente entre la totalidad concreta y la afectividad. La fenomenología scheleriana abstrae valores sobre el fondo de la vivencia material, recuperando así un conjunto de afectos reales y vividos. Debido a este fundamento objetivo desde el que se funda el pensamiento de Scheler, Rozitchner señala que su fenomenología expresa el intento más acabado por llevar a la filosofía cristiana hasta el máximo de sus posibilidades materialistas. De allí la admiración del filósofo argentino con respecto a Scheler. De allí también la necesidad de su refutación.

#### IV. La persona como estructura cuerpo-conciencia

El segundo supuesto que Rozitchner explicita al emprender su análisis sobre la fenomenología de Scheler se refiere a la constitución de la persona: “*El “espíritu” es inescindible del cuerpo y de la materia en la cual se origina*” (Rozitchner, 1962: 16). Así como con el primer supuesto contraponen la totalidad concreta a la totalidad abstracta, Rozitchner opone ahora la experiencia del cuerpo vivido a la persona espiritual.

Rozitchner señala la existencia de una relación dialéctica, de mutua constitución, entre la totalidad concreta y la persona. Ambas se entrelazan en un mismo movimiento del



que participan los valores y las relaciones materiales. Esto otorga a las emociones y sentimientos un lugar radicalmente distinto al que ocupaban en la fenomenología de Scheler: son el resultado de relaciones sociales. Su creación es la consecuencia de un proceso histórico vivo. “Los objetos y las personas suscitan diversos sentimientos según sea el fondo histórico-económico sobre el cual establecen sus relaciones” (Rozitchner, 2015a: 525). Los afectos, en la filosofía de Rozitchner, dejan de ser *a priori* para convertirse en un fenómeno histórico específicamente humano. La intimidad que Scheler consideraba espiritual aparece ahora como algo que se constituye en obras y relaciones históricas. Por eso, la sociedad “es para nosotros el campo único donde la intimidad adquiere objetividad” (Rozitchner, 1962: 277-278).

Como señalé anteriormente, Rozitchner se propone analizar las consecuencias políticas del tipo de subjetividad que la fenomenología de Scheler recupera y postula.

Entendámonos: de la relación con la totalidad que –según Scheler– el hombre establece, solo la persona se transforma, no el mundo: *el mundo se transforma como mundo percibido, no como mundo objetivamente modificado*. Aquí nace, con lo absoluto de la persona, también lo absoluto de lo auto-dado, su relación fenomenológica con el mundo y con los hombres. El amor dirigido a Dios, como persona de las personas, conformará nuestro *ordo amoris* es decir el odio o el amor conferirá nuevo sentido a todo lo que existe en el mundo (Rozitchner, 1962: 51-52).

Detengámonos un momento en este pasaje. Rozitchner elabora un complejo juego entre percepción, sentimientos y fondo histórico-económico que resulta fundamental para entender los comienzos de su filosofía. La totalidad abstracta e imaginaria de la que el sujeto participa ordena el horizonte perceptivo desde el que se establece su relación sensible con el mundo y los otros. El fondo histórico-económico, con los amores y odios que su entramado suscita, desaparece como ordenador perceptivo. Surge así en la persona un sentimiento de soledad, una “intimidad incomunicable” (Rozitchner, 1962: 221), en la que solo una forma de relación comunitaria aparece como posible: la relación con la totalidad abstracta e imaginaria del *corpus christi*. Esta relación imaginaria, esta soledad con Dios, organiza la percepción humana impidiendo que el sujeto construya “la significación de su existencia desde la materialidad común que lo une a los demás” (Rozitchner, 2012: 74).

Así aparece en la obra de Rozitchner la pregunta por la constitución histórica del sujeto. Esa totalidad imaginaria que organiza el horizonte perceptivo es también expresión de un fondo histórico-económico, de un *ensemble* de relaciones sociales, que pareciera ausente del campo mismo de la percepción. Ahora bien, ¿cómo piensa Rozitchner este proceso? ¿Cómo entiende la operación por la que se dibuja el contorno de lo perceptible? La respuesta pareciera estar en la noción merleau-pontiana de cuerpo-propio. Esta categoría, desarrollada detenidamente en *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1985), le permite a Rozitchner entender al cuerpo como el lugar donde las significaciones se crean y despliegan. La experiencia vivida con la naturaleza, los objetos y los otros, le permite encontrar el sentido genético y vivido de la persona.

En efecto, el cuerpo aparece “como lugar de la creación humana de significación” (Rozitchner, 1962: 224), como “*el nexos creador e integrador de las relaciones fragmentarias del mundo*” (Rozitchner, 1962: 148). Sintiente y sentido, objetivo y fenomenológico, el cuerpo se pliega sobre el mundo al mismo tiempo que el mundo se pliega sobre él. Son dos fases, dos segmentos, del movimiento que lo constituye como tal. El cuerpo-propio es práctico y activo: no es para Rozitchner el mero lugar de la inscripción de los sucesos, sino el campo de la elaboración del sentido. La subjetividad aparece entonces como corporalidad, la intersubjetividad como intercorporalidad.

La intimidad corpórea, concebida desde un punto de vista histórico, le posibilita un doble descubrimiento: el de aquello que lo social reprime en cada uno (lo que Scheler pensaba trascendentalmente, por ejemplo, con “el pudor”) y “el de las posibilidades que lo social aún desconoce –referido a un futuro que se revela en mi perspectiva sobre lo social y que mi intimidad abre como una dimensión objetiva para los otros” (Rozitchner, 1962: 271). La experiencia sensible, que para Scheler aparecía como un obstáculo, es recuperada por Rozitchner como lugar de elaboración y reconocimiento de lo vedado y de lo posible.

Podemos decir que en la filosofía de Rozitchner el cuerpo vivido aparece como portador de un saber del mundo.<sup>11</sup> El sujeto aparece, entonces, como una estructura cuerpo-conciencia, absoluta en tanto cuerpo existente, pero relativa al mundo y a los otros, relativa a la totalidad concreta. Este carácter ambiguo del cuerpo –a la vez sensible y sintiente, a la vez objetivo y fenoménico– se revela a partir de la vivencia del mundo: hay una expresión recíproca, dice Rozitchner, entre la vida carnal (del cuerpo) y la vida espiritual (de la conciencia). Con esta indistinción el filósofo argentino supera la separación scheleriana de espíritu y cuerpo, al aparecer ambos como niveles de una misma unidad. El cuerpo es cuerpo vivido, la conciencia es conciencia sensible. En su constante comercio con la totalidad concreta se constituyen los contornos de la subjetividad histórica.<sup>12</sup>

En su tesis secundaria sobre la negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx, Rozitchner se propone recuperar “el sentido que el cuerpo significativo señala en su relación con el mundo” (Rozitchner, 2015b: 103). El sujeto, en tanto producto y productor de lo social, aparece allí como “expresión de su propia totalidad” (Rozitchner, 2015b: 109). Esta concepción del cuerpo-propio como experiencia y expresión del mundo da lugar a una concepción no idealista de la conciencia en la que los contenidos que en ella se elaboran son el resultado de un silencioso comercio con la totalidad concreta de la que participa. La existencia humana es relacional y es en ese entramado donde se constituye el sujeto.

Al concebir a la persona como estructura cuerpo-conciencia en relación constante con la totalidad de la que forma parte, Rozitchner modifica e invierte radicalmente la concepción scheleriana de los valores. Dejando de ser *a priori*, estos adquieren un carácter histórico.

*La altura del valor no estaría dada por la mera intensidad de una relación aislada, sino por la totalidad significativa de ese valor, referida al mundo humano, que la persona asume y experimenta en su afectividad. La relación con los objetos de amor deja de ser simplemente numérica para tornarse vívidamente significativa de la totalidad concreta de los individuos. (Rozitchner, 1962: 148)*

En el pensamiento de Scheler la afectividad aparece como reveladora de valores *a priori* que organizan con sus modelos la percepción del mundo vivido. Es una afectividad trascendente que se verifica en el orden social al mismo tiempo que encubre

<sup>11</sup> Para un análisis detallado de este aspecto en la filosofía de Rozitchner ver “Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner” (Sztulwark, 2016).

<sup>12</sup> Encontramos en la obra de Rozitchner una profundización, en diversos aspectos, de la problemática abierta por la fenomenología de Merleau-Ponty. En *Las aventuras de la dialéctica* (cuya primera traducción argentina fue realizada por Rozitchner) puede leerse: “Es el resultado de la doble relación que una filosofía integral admite entre el individuo y la totalidad histórica: la totalidad histórica actúa sobre nosotros, y nosotros ocupamos un determinado sitio en ella, estamos en cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, nuestra experiencia desborda por todas partes nuestro puesto fijo. Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran unidas concretamente en cada vida. (...) Todo marxismo que no constituya a la conciencia como un epifenómeno, cojea inevitablemente, a veces de un lado, a veces del otro” (Merleau-Ponty, 1957: 52).

el carácter histórico de su constitución.<sup>13</sup> En su refutación a la fenomenología scheleriana, Rozitchner recupera el pensamiento del filósofo francés Lucien Goldmann. En contra de la tradición empirista y de la racionalista, el filósofo francés afirma que Marx –a la hora de pensar la relación entre el sujeto y el mundo con el que este se relaciona– “nunca ha ignorado su carácter *afectivo* y que siempre la concibió como una estructura *global* en la cual toda tentativa de aislar radicalmente a un aspecto parcial lleva a la ideología y a la mistificación” (Goldmann, 1968: 91). Basándose en los trabajos de Goldmann, Rozitchner indica que toda afectividad “es la expresión de una determinada relación que el hombre mantiene con los otros hombres, y señala el grado de equilibrio concreto que existe entre ellos” (Rozitchner, 1962: 170-171). La afectividad resulta inescindible de los órdenes y desórdenes de la totalidad concreta. Por eso, en su debate con Eggers Lan, Rozitchner afirma que para Marx los sentimientos y pasiones no poseen un estatuto antropológico, sino ontológico: dan cuenta de la inserción histórica de los sujetos en el mundo del que forman parte.

La idea de una afectividad históricamente constituida que expresa el *ensemble* de las relaciones sociales al mismo tiempo que dibuja los contornos de su percepción, habilita una relación dialéctica, de aparente circularidad, que, según Rozitchner, solo puede ser modificada por las luchas históricas concretas: son ellas las que tensan y ensanchan el horizonte de lo perceptible.

La afectividad entonces señala el vacío, pero el *vacío señalado por ella no es afectivo*: es vacío de algo que para ella vale, y que la afectividad detecta en relación con las necesidades del ser (...). Y estas necesidades vuelven a remitir al mundo. La relación así señalada es producto de una relación insatisfecha respecto del mundo, y la insatisfacción se abre en el horizonte de esta totalidad que integra tanto la representación como la presencia, así como las relaciones que se despiertan y se crean como posibles a partir de la dialéctica que el hombre mantiene con los otros hombres (Rozitchner, 1962: 167-168).

En la filosofía de Rozitchner, la afectividad señala un movimiento en el que la producción de sentido aparece en su posibilidad. La afectividad, en tanto “campo ambiguo de percepción” (Rozitchner, 1962: 218), expresa el saber que los cuerpos portan como resultado de su experiencia en el mundo. Saber que, sostiene Rozitchner, los sujetos deben desandar y asumir para transformar sus propias condiciones de existencia. Y que la fenomenología de Scheler, al detener la afectividad en el tiempo, encubre.

## V. El descubrimiento del absoluto-relativo

En una entrevista publicada en 1993 para la revista *El Ojo Mochó*, Rozitchner afirma que su tesis doctoral le permitió llegar a la idea “de que cada uno de nosotros es un absoluto-relativo” (Rozitchner, 2015a: 325). Con dicho término el filósofo argentino termina de consolidar su ruptura con la noción scheleriana de persona, abriéndose el camino hacia un nuevo abordaje en torno al problema del sujeto. Los otros y el mundo (la totalidad concreta) aparecen en la filosofía de Rozitchner como relatividades constitutivas de ese absoluto que cada existencia humana es. Lo interesante acá

<sup>13</sup> Como ya fue señalado, la importancia del análisis que Rozitchner realiza sobre la fenomenología de Scheler no radica solamente en la inversión historizante que da lugar al nacimiento de su filosofía, sino también en el señalamiento de la relación que su visión del mundo mantiene con la organización histórica del cuerpo perceptivo. En la filosofía de Scheler la experiencia sensible del mundo natural y del mundo social deja de tener su fundamento en la totalidad concreta para encontrarlo en la abstracción de una totalidad imaginada. La persona espiritual scheleriana, esencia efectuada de actos, precede a “toda génesis interhumana y material de las significaciones que fluyen de la persona para encarnarse en el cuerpo-propio” (Rozitchner, 1962: 208). La cerrazón de la persona sobre sí misma, la disminución de su horizonte perceptivo, obtura la capacidad de elaborar sentido y significaciones nuevas en función de la experiencia vivida.

es la ruptura que el filósofo argentino realiza, no sólo con el *a priori* escindente de la metafísica cristiana, sino también con cierta tradición historicista y estructuralista que ubica lo relativo en el lugar de lo absoluto. ¿Cuál es, entonces, el absoluto que Rozitchner recupera? Es la vivencia de lo que cada uno tiene de íntimo, la experiencia de que haya un fragmento de mundo, una porción de materia, que existe y soy yo. Una vivencia irreductible a los otros. Ese es el absoluto al que se refiere Rozitchner: el absoluto del cuerpo vivido. No es un ente abstracto, religioso, metafísico, sino el cuerpo-propio experimentado como el lugar de la elaboración de sentido.

Este cuerpo que cada uno es y siente ser no se encuentra cerrado sobre sí mismo, sino abierto al mundo. En efecto, Rozitchner lo piensa junto a otros, también absolutos, con quienes comparte la relatividad al mundo histórico. El cuerpo es el fundamento del horizonte sensible por el que los otros son percibidos como parte de mi existencia. Al mismo tiempo, la totalidad concreta se encuentra desde el vamos presente en lo absoluto del cuerpo perceptivo. El modo en que el cuerpo vive su relación con las relatividades que lo constituyen como cuerpo histórico depende de su relación con la totalidad concreta. Una vez más, puede advertirse la dialéctica histórica de mutua constitución a partir de la que Rozitchner rompe con el absoluto-absoluto del pensamiento metafísico.

El hombre se nos apareció como un absoluto-relativo, y esto quiere decir que el sentimiento más íntimo de ser, el más grande misterio –no solamente que haya hombres, sino por lo contrario que haya uno de ellos que sea yo mismo– ese sentimiento al que se une una evidencia invencible no puede hacer retroceder, sin embargo, la relatividad de este ser que ha sido conformado en sus más íntimos sentimientos por la sociedad en la cual su ser se construyó como ser humano. Esta dialéctica de lo absoluto y lo relativo no fue mostrada por Scheler como un trabajo histórico de creación, y esta negación nos niega también la posibilidad de modificar este absoluto desgarrado que somos a partir de nuestra única posibilidad humana: lo relativo (Rozitchner, 1962: 358-359).

El conocimiento de los otros y del mundo es, como se advierte en este pasaje, condición de posibilidad para el conocimiento del fundamento material de la propia subjetividad. Al mismo tiempo, constituye la posibilidad de asumir los problemas que allí se manifiestan como condición para la transformación de las relatividades constitutivas del sujeto. Por eso, afirma Rozitchner, *“la máxima interioridad de sí mismo, la máxima posibilidad de acceder al ser, sólo se manifiesta en la máxima exteriorización y comunicación humana”* (Rozitchner, 1962: 206). El absoluto-absoluto scheleriano es transformado por Rozitchner en un absoluto-relativo que recupera en los otros y el mundo la posibilidad de producción de sentido. Se trata de “reencontrar a los otros profundamente en uno mismo” (Rozitchner, 1962: 120) y reencontrar en los otros la presencia de uno.

El descubrimiento del sujeto como un absoluto-relativo es la consecuencia más acabada de la operación que Rozitchner realiza sobre el pensamiento de Scheler. El filósofo argentino recupera la pregunta por lo absoluto del cuerpo vivido sumergiéndola en la complejidad de un entramado histórico-económico. Así, a partir de una inversión historizante de la problemática scheleriana, comenzaba a nacer la filosofía de Rozitchner.

## VI. Conclusiones

A lo largo del artículo nos propusimos analizar la lectura que Rozitchner realiza de la fenomenología de Scheler para, de esta manera, comprender el camino que lo conduce a la elaboración de la categoría de absoluto-relativo. Esta noción, como

señalábamos al comienzo, resulta constitutiva de su filosofía en tanto ella persiste como la premisa de los trabajos que Rozitchner elaborará con el paso de los años. Un recorrido por su obra permite identificar la continuidad de una misma problemática que resultaría impensable sin la categoría de absoluto-relativo: la pregunta conjunta por la constitución histórica del sujeto y las condiciones de posibilidad de la praxis. Las rupturas y desplazamientos que se producen entre los períodos dan cuenta del desarrollo constante de esta problemática.

Podríamos identificar dos grandes quiebres en la obra de Rozitchner. El primero, aquel que se produce a partir de su lectura de Freud en los años setenta; el segundo, a mediados de los años noventa, con la incorporación de la problemática ligada a lo mitológico y la aparición de las nociones de *mater* y *ensoñación*. De esta manera, quedarían marcados tres períodos diferentes de su obra. Los pasajes de uno al otro se explican tanto por factores histórico-políticos como por el despliegue de la pregunta conjunta por el sujeto y la praxis.

Al leer las obras completas de Rozitchner, se puede advertir que, a medida que se despliega la pregunta por la constitución histórica del sujeto en tanto absoluto-relativo, la respuesta se va remontando hacia un fundamento lógico e históricamente cada vez más anterior. Hay un pasaje de la conciencia histórica al inconsciente (del primer al segundo período) y del inconsciente a las experiencias de la infancia arcaica (del segundo al tercero). Al mismo tiempo, la noción de absoluto-relativo se mantiene constante a lo largo de su obra y constituye, de principio a fin, unos de los núcleos más relevantes del pensamiento de Rozitchner. En efecto, este movimiento hacia un principio cada vez más anterior puede leerse como una profundización de la categoría de absoluto-relativo, como el resultado de una indagación incesante en torno a la constitución histórica de la subjetividad.

Al profundizarse la noción de absoluto-relativo se profundiza también el modo en que Rozitchner piensa las condiciones posibilidad de la praxis. Lo interesante con respecto a este punto es que, si bien esto es cierto, si bien hay un desplazamiento análogo al del sujeto, una búsqueda de un fundamento cada vez más anterior a la hora de pensar la constitución de una praxis, hay al mismo tiempo una continuidad general en el modo en que Rozitchner entiende ambos problemas. Rozitchner afirma que el sujeto, al ser el lugar en el que la verdad de lo colectivo se elabora, tiene la capacidad de hacerse cargo de ese proceso activamente. Si este fuera un mero absoluto (como en la metafísica scheleriana) no habría entonces lugar para la asunción de la propia existencia como lugar de la producción de la praxis. Si fuera una mera relatividad, un soporte en el que se despliegan los poderes anónimos de la historia, tampoco cabría pensar el reconocimiento de la propia existencia en su productividad. Es la idea de absoluto-relativo la que le permite a Rozitchner pensar al sujeto como el lugar tensionado y contradictorio de una verdad posible, es decir, de la praxis.

La noción de absoluto-relativo, como vimos, le permite afirmar que el absoluto que toda existencia es, resulta impensable por fuera de la sociedad histórica que lo produce. Esta dialéctica entre lo absoluto y lo relativo, este trabajo histórico de creación de los sujetos por los sujetos mismos, resulta fundamental a la hora de comprender la relevancia de la noción de absoluto-relativo en el desarrollo de la filosofía de Rozitchner.

## Bibliografía

- » Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Bleger, J., Caparrós, A., Pichón Rivière, E. y Rozitchner, L. (1969). Mesa Redonda: ideología y Psicología concreta, *Cuadernos de psicología concreta*, Año 1, N°1.
- » Eggers Lan, C. (1962). Cristianismo y marxismo, *Correo de C.E.F.Y.L.*, año I, N° 2, pp. 1-2.
- » Eggers Lan, C. (1964). Respuesta a la derecha marxista, *Pasado y presente*, año I, N° 4, pp. 322-328.
- » Goldmann, L. (1968). *Marxismo, Dialéctica y Estructuralismo*. Ediciones Calden: Buenos Aires.
- » Lukács, G. (1970). *Historia y consciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- » Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- » Marx, K. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- » Marx, K. (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858 Tomo 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- » Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- » Merleau-Ponty, M. (1985) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales.
- » Politzer, G. (1965). *Psicología concreta*. Buenos Aires: Librería Editorial Jorge Álvarez S.R.L.
- » Romero, F. (1957). Max Scheler y "El puesto del hombre en el cosmos", Prólogo a Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos aires: Editorial Losada.
- » Rozitchner, L. (1962). *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- » Rozitchner, L. (2012). *Moral burguesa y revolución*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- » Rozitchner, L. (2015a). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- » Rozitchner, L. (2015b). *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- » Scheler, M. (1942). *Esencia y forma de la simpatía*. Buenos aires: Editorial Losada.
- » Scheler, M. (1957). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos aires: Editorial Losada.
- » Scheler, M. (1972). *Esencia de la filosofía*. Buenos aires: Editorial Nova.
- » Sztulwark, D. (2016). Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner, *Escrituras americanas*, Vol. 1, N° 2
- » Vuillemin, J. (1961). *El ser y el trabajo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.