

Infancia y política en Giorgio Agamben y León Rozitchner

Infancy and Politics

in Giorgio Agamben and León Rozitchner

Pedro Yagüe

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Correo electrónico: yague.pe@gmail.com

Resumen: *En el presente trabajo me propongo comparar el modo en que León Rozitchner y Giorgio Agamben vinculan en sus teorías los problemas de la infancia y la política a la hora de realizar un análisis sobre el mundo moderno. En los primeros dos apartados me propondré recomponer por separado el vínculo que cada uno establece entre ambos conceptos. En el caso de Agamben, me centraré principalmente en la primera parte de su trabajo Infancia e historia; en el caso de Rozitchner, el problema girará en torno a la noción de mater, cuya aparición condensa el interés del teórico argentino en las primeras experiencias de la vida humana. A modo de conclusión, expondré las divergencias y los puntos que habilitan un diálogo conceptual entre ambas filosofías.*

Palabras clave: Infancia, cuerpo, experiencia, historia.

Abstract: *In this paper I intend to compare the way in which León Rozitchner and Giorgio Agamben link the problems of childhood and politics in their theories when carrying out an analysis of the modern world. In the first two sections, I propose to recompose separately the link that each one establishes between both concepts. In the case of Agamben, I will focus mainly on the first part of his work Infancy and History, whereas in the case of Rozitchner, the problem will revolve around the notion of mater, whose appearance condenses the Argentine theoretician's interest in the first experiences of human life. In conclusion, I will explain the differences and the points that enable a conceptual dialogue between the two philosophies.*

Keywords: Infancy, Body, Experience, History.

Introducción

Ya desde los comienzos de la filosofía política, la infancia se presenta como un ámbito de reflexión íntimamente ligado al problema de la vida común de los hombres. En los primeros libros de *República* Platón presenta a la política, a la *paideia* y a la infancia como parte un mismo camino, de un mismo sendero por el que Sócrates, en su conversación con Trasímaco, Glaucón y Adimanto, dibuja los primeros márgenes de la *polis* ideal. La centralidad que Platón le otorga a la infancia indujo a Rousseau a afirmar alguna vez que, a diferencia de los que sólo juzgan a los libros por sus títulos, no habría que ver en *República* una teoría del Estado, “sino el más hermosos estudio sobre educación que jamás se hubiese escrito” (Jaegger, 1957: 592).

Esta centralidad que Platón le adjudica a la infancia y su relación con la *paideia* podría ser explicada a partir del siguiente pasaje de *República*: “Un niño no está en condiciones de distinguir entre lo que es y no es alegórico, y las impresiones que recibe a esa edad se hacen en él indelebles e inmutables” (Platón, 2006: 209). Este fragmento del diálogo platónico nos permite advertir la importancia de las primeras marcas y de las vivencias de la infancia. Es desde este punto de vista que debe ser entendida la célebre crítica de Platón hacia los poetas Homero y Hesíodo. Los guardianes de la *polis* ideal deberán vigilar la producción de narraciones ficticias justamente por los efectos que estas pueden producir en los infantes, pues durante los primeros años de la vida “se modela fácilmente el carácter que se quiere imprimir a cada persona” (Platón, 2006: 206). Y el carácter, para Platón, es el punto de partida de la conducta.

Este breve rodeo por la presencia del problema de la infancia en los comienzos de la filosofía política tiene la intención de señalar su escasa problematización en la teoría contemporánea. Ambos asuntos parecieran formar parte de disciplinas distintas, extrañas entre sí. La teoría de la infancia, por un lado, ocupada de los primeros desarrollos biológicos y psicológicos de los individuos; la política, por el otro, cuyo pensamiento se ocupa de las relaciones

de poder en una sociedad o comunidad humana. No resulta fácil explicar las razones de este desplazamiento histórico al interior de la teoría. Un motivo podría encontrarse en la centralidad otorgada a la razón, principalmente a partir de la modernidad. Incluso aquellos pensadores que buscaron romper con este carácter universal de la razón moderna (Foucault, Deleuze, por ejemplo) no problematizaron de manera histórica la constitución de esa razón en su relación con la infancia. Todo sucede en sus teorías como si no hubiera tránsito, como si las racionalidades históricas se desarrollaran en los hombres ya adultos, sin relación con lo que éstos fueron en sus primeros años.

Los casos de Giorgio Agamben y León Rozitchner constituyen excepciones con respecto a este marco general. Partiendo desde tradiciones filosóficas diferentes, ambos se interesaron por el vínculo entre infancia y política en distintos momentos del desarrollo de sus teorías. Cada uno, a su manera, se vio obligado a reflexionar sobre los primeros años de la infancia para así pensar en términos históricos la vida política de los hombres. Tal vez la presencia de la fenomenología desde el inicio de sus desarrollos filosóficos permita comprender, en ambos casos, la aparición de la pregunta por la experiencia de la infancia y su relación con la razón adulta. Lo cierto es que, tanto en Agamben como en Rozitchner, encontramos un interés por la relación entre la infancia, el lenguaje y la historia, y su posible prolongación en los problemas políticos.

Sin embargo, este interés no se encuentra presente a lo largo de todos sus trabajos, razón por la cual resulta relevante realizar un breve señalamiento sobre el lugar de la infancia en la trayectoria de cada uno. En el caso de Agamben, si bien el problema de la experiencia se encuentra ya presente en sus primeros dos libros, la cuestión de la infancia llegará de manera explícita en 1978 con *Infancia e historia*. El arribo de este problema se debe probablemente a la influencia conjunta de la fenomenología, de la obra de Walter Benjamin y del psicoanálisis. Con el largo y paulatino desarrollo de su filosofía, el problema de la infancia irá poco a poco perdiendo interés. En el caso de Rozitchner, el problema de la

infancia aparecerá con fuerza a partir de 1972, con la publicación de *Freud y los límites del individualismo burgués*. Si bien tanto el problema de la infancia como el psicoanálisis se encontraban ya presentes en sus escritos de mediados de la década del sesenta, es en los años setenta donde ambos asuntos adquieren una centralidad problemática y conceptual. Este lugar preponderante de la infancia en relación con la política se mantendrá intacto hasta los últimos escritos de su vida. Tanto en Agamben como en Rozitchner, el problema de la infancia aparece en la década del setenta con el rejuvenecimiento de la tradición psicoanalítica, aunque la permanencia del problema se dará de diferente manera en la trayectoria de cada uno.

En el presente trabajo me propongo comparar el modo en que Rozitchner y Agamben vinculan en sus teorías los problemas de la infancia y de la política a la hora de realizar un análisis sobre el mundo moderno. En los primeros dos apartados me propondré recomponer por separado el vínculo que cada uno establece entre ambos conceptos. En el caso de Agamben, me centraré principalmente en la primera parte de su trabajo *Infancia e historia*; en el caso de Rozitchner, el problema girará en torno a la noción de *mater*, cuya aparición condensa su interés por la experiencia de los primeros años de la vida humana. A modo de conclusión, expondré las diferencias y los puntos que habilitan un diálogo conceptual entre ambas filosofías.

Idea de la infancia, idea de la historia

La pérdida de transmisibilidad del pasado y la crisis de la experiencia son dos características con las que Agamben, a lo largo de sus escritos, realiza un diagnóstico de la vida moderna. En la primera línea de *Infancia e historia* sostiene que la “experiencia ya no es algo realizable” (Agamben, 2015: 8). El hombre contemporáneo no se encuentra ya capacitado para realizar aquello que sus antepasados sí podían. Ya no puede retener ni transmitir lo vivido. El sujeto de la actualidad, diagnostica Agamben, no puede hacer pasar las cosas por sí mismo.

Por el contrario, las cosas le suceden sin que él pueda convertirlas en experiencia. Esta pobreza sensible pareciera encontrar su explicación en lo opresivo que resulta la velocidad de la vida contemporánea. Un constante bombardeo de acontecimientos que, por su fugacidad, su ritmo, su intensidad, no permiten al hombre traducir lo vivido en experiencia. Esta capacidad perdida a la que se refiere Agamben se opone de manera polar con la experimentación, propia de la ciencia moderna. En este sentido, el filósofo italiano diferencia tajantemente experiencia y experimentación. La segunda se caracteriza por la importancia del conocimiento, lo calculable, la certeza, la predicción: todas ellas propiedades que definen una época (la modernidad) ya no centrada en la experiencia, sino en el experimento. La experiencia difiere radicalmente de las características mencionadas. En efecto, Agamben afirma que “la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna [...] la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida” (Agamben, 2015: 13). De esta manera, afirma Agamben en su lectura histórica que, la ciencia moderna reemplaza la multiplicidad de sujetos y vivencias por un nuevo y único sujeto.

A partir de este diagnóstico, el filósofo italiano se propone realizar en *Infancia e historia* una especie de genealogía filosófica que permita recomponer y comprender aquello que el sujeto ya no se encuentra capacitado de realizar. En el marco de esta recomposición teórica e histórica, destaca la estrecha relación que vincula a la experiencia con el lenguaje. El lenguaje –en tanto capacidad del hombre de prolongar su propia vivencia en las palabras– se presenta como lo otro de la ciencia y del sujeto único de la modernidad. Algunas páginas más adelante, a partir de su lectura de Husserl, Agamben llega a un concepto con el que logra, incluso, ir más allá del lenguaje: el de *experiencia muda*. ¿Hay una experiencia anterior a la constitución de la subjetividad? O en palabras de Agamben: “¿existe una experiencia muda, existe una *in-fancia* de la experiencia? Y si existe, ¿cuál es su relación con el lenguaje?” (Agamben, 2015: 47).

Todavía en el contexto de esta recomposición genealógica, aparece con fuerza la teoría psicoanalítica. Con su concepción de inconsciente, señala Agamben, Freud pudo poner en crisis el lugar que la modernidad le había adjudicado a la experiencia. El psicoanálisis se refiere a una experiencia sin yo, sin lenguaje, anterior a la constitución histórica del sujeto. En efecto, el psicoanálisis investiga la existencia de una experiencia fundante cuyo olvido resulta fundamental. El límite de la experiencia, según Agamben, aparecería allí: en la infancia.

Ahora bien, ¿cómo entiende Agamben la noción de infancia? El filósofo italiano no la concibe ni como un paraíso perdido, ni como algo que, por su olvido, ya no posee importancia en la actualidad. Por el contrario, sostiene que la infancia coexiste desde siempre con el lenguaje. No es un pasado rechazado, sino un pasado presente. Por eso, afirma que “la constitución del sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje es precisamente la expropiación de esa experiencia “muda”, es desde siempre un habla” (Agamben, 2015: 63). Hay una experiencia primera, anterior al sujeto, con respecto a la cual el lenguaje aparecería siempre como segundo. La infancia no aparecería, entonces, como algo desplazado y negado a partir de la aparición del lenguaje, sino que se encontraría coexistiendo como un pasado presente, como una huella indeleble en el sujeto. La experiencia muda de la infancia “coexiste originariamente con el lenguaje” (Agamben, 2015: 65).

Aparece aquí una concepción del lenguaje íntimamente ligada a la infancia y a la experiencia. Agamben sostiene que el hecho de que el hombre no haya sido desde su nacimiento un ser con lenguaje, que haya habido un corte, un acceso al uso de la palabra, es lo que da importancia crucial al problema de la infancia. Este carácter prematuro del hombre con respecto al lenguaje constituye la especificidad que lo diferencia con respecto a los animales. Estos “no entran a la lengua: están desde siempre en ella” (Agamben, 2015: 71). Por este motivo, Agamben habla de una “historia trascendental” para referirse a esta experiencia que pareciera estar –en tanto anterior y constitutiva del sujeto– por fuera de la

experiencia. En este sentido, afirma que la infancia condiciona y constituye al lenguaje. Es porque hay infancia que hay lenguaje e historia, es decir, experiencia.

Infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de la infancia. Pero quizás sea justamente en ese círculo donde debamos buscar el lugar de la experiencia en cuanto infancia del hombre (Agamben, 2015: 64-65).

Agamben sostiene que la existencia de la infancia –es decir, de una vida anterior al lenguaje– es lo que convierte al hombre en un ser histórico. La experiencia, de esta manera, aparecería como un retorno a la infancia: espacio trascendental y a la vez histórico, constitutivo de la vida humana. Por este motivo, la reflexión sobre la historia debe ser, desde un principio y al mismo tiempo, una reflexión sobre la infancia, sobre el proceso que toda vida debió realizar para tener acceso al lenguaje y así convertirse en un ser histórico.

En “El país de los juguetes” Agamben establece una diferenciación entre juego y rito que permite profundizar su reflexión en torno a la infancia. Ambos constituirían, por así decirlo, el reverso y el anverso de una misma operación. Por un lado, el rito que solidifica y estructura el acontecimiento. Lo repite en el tiempo, lo eternifica. Allí se produce la constante regeneración del tiempo condensada en la lógica imperturbable del calendario. El rito, con sus años nuevos, sus feriados y carnavales, “fija y estructura el calendario” (Agamben, 2015: 96). El juego, por el contrario, destruye lo constituido, vuelve acontecimiento aquello que fue solidificado en la estructura: produce “una modificación y una aceleración del tiempo” (Agamben, 2015: 94). El niño que hace de la escoba un caballo o aquel que juega con los soldaditos crea mundo dentro del mundo, constituye una nueva temporalidad por fuera del calendario. “Cada concepción de la historia va siempre acompañada de una determinada experiencia del tiempo” (Agamben, 2015: 129). Con esta frase Agamben pareciera

establecer un puente, un vínculo directo entre “El país de los juguetes” y “Tiempo e historia”. Con esta afirmación, además, comienza su crítica a la tradición marxista que, advierte Agamben, ignora la íntima relación que existe entre revolución y experiencia del tiempo. En efecto, afirma que “el materialismo histórico hasta ahora no ha llegado a elaborar una concepción del tiempo que estuviera a la altura de su concepción de la historia” (Agamben, 2015: 129). A partir de esta crítica, y al igual que en el artículo “Infancia e historia”, el filósofo italiano realiza una especie de genealogía filosófica en la que recompone las diferentes concepciones y representaciones del tiempo. Allí aparece la Antigüedad, con su concepción circular del tiempo, la concepción cristiana que, al igual que la moderna concibe al tiempo como linealidad. Pero no aparece una experiencia del tiempo ligada a la revolución, a la transformación de las relaciones sociales.

En contraposición a la concepción moderna y cristiana del tiempo como linealidad, Agamben incorpora la experiencia del tiempo mesiánico. Allí el tiempo aparece como algo incoherente y no homogéneo. Es un tiempo interrumpido: “rechaza el pasado, pero mediante una actualización ejemplar revaloriza aquello que se había condenado como negativo (Caín, Esaú, los habitantes de Sodoma), aunque sin esperar nada a cambio” (Agamben, 2015: 145). Es en *El tiempo que resta* donde Agamben, a partir de su lectura de Pablo, desarrolla de mejor manera la concepción mesiánica del tiempo que, señala, la Iglesia cristiana supo eliminar de la lectura de los textos paulinos. Siguiendo los desarrollos de Taubes, el filósofo italiano reconoce en Pablo “un representante perfecto del mesianismo” (Agamben, 2006: 15).

Ahora bien, ¿qué es para Agamben el mesianismo en tanto experiencia del tiempo? El tiempo mesiánico aparece como una ruptura irrepresentable pero pensable con respecto a lo establecido: es “el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo [...] y en este sentido, *el tiempo que*

resta” (Agamben, 2006: 72), es “el tiempo *que* somos nosotros mismos [...] y por ello el solo tiempo real, el solo tiempo que tenemos” (Agamben, 2006: 73). Lo que significa, entre otras cosas, una transformación actual y radical de la propia experiencia del tiempo, capaz de interrumpirla aquí y ahora. En este sentido, Agamben afirma que “lo mesiánico no es el fin cronológico del tiempo, sino el presente como exigencia de cumplimiento” (Agamben, 2006: 80). El mesías no es quien aparece al final de un desarrollo lineal: el mesías rompe la historia. Es el suyo un tiempo contra el tiempo.

Estos desarrollos de Agamben vuelven más comprensibles la tesis benjaminiana según la cual el concepto de comunismo como sociedad sin clases opera como una secularización del tiempo mesiánico. Esta concepción del tiempo, al igual que la revolucionaria, implica una ruptura con el tiempo continuo y cuantificado de la historia. Siguiendo las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia, Agamben recupera al tiempo de la revolución como una detención mesiánica del acaecer, en donde lo que aparece, lo que prima, es otra forma del tiempo: un tiempo que no se despliega, que ya no es lineal, sino que es entero y completo. Un tiempo pleno. El tiempo del placer: “el lugar propio del placer, como dimensión originaria del hombre, no es el tiempo puntual y continuo ni la eternidad, sino la historia” (Agamben, 2015: 151). Esta experiencia plena, entera y completa, que Agamben identifica con el placer, no puede sino retrotraerlo nuevamente a la infancia, en tanto experiencia arcaica del sin tiempo, de la sin distancia.

Vuelve aquí a aparecer la historia. Antes ligada a la infancia y al lenguaje, ahora ligada a una experiencia del tiempo. O mejor dicho: a la liberación con respecto a la linealidad del tiempo ritual del calendario. Una liberación, el “tiempo pleno, discontinuo, finito y completo del placer” (Agamben, 2015: 151). En el capítulo de “Idea de la prosa” referido al poder, Agamben afirma, siguiendo a Aristóteles, que el placer, en tanto contrario de la potencia, “no se desarrolla nunca en el tiempo” (Agamben, 1989: 53). Algunas páginas después, en su idea de

la infancia, recuerda la imposibilidad de los hombres adultos –a diferencia de los niños– de acceder por primera vez al lenguaje. Por eso insiste en que todo crear genuino es aquel que no olvida la originaria vocación infantil para con el lenguaje. Cada hombre conserva, aunque olvidada, la vivencia de una relación *infantil* con el mundo, un juego de libertad y creación susceptible, sin embargo, de ser prolongado en las palabras.

Por algún lugar dentro de nosotros el atolondrado muchacho neoténico continúa su juego real. Y es su jugar el que nos da tiempo, el que mantiene abierta esa inagotable inlatencia que los pueblos y las lenguas de la tierra, cada uno a su manera, procuran conservar y diferir –y conservar sólo en la medida en que la aplazan [...] Sólo el día en que la originaria inlatencia infantil fuese verdaderamente, vertiginosamente asumida como tal, el tiempo alcanzado y el muchacho Aion despertase de su juego y a su juego, entonces los hombres podrían al fin construir una historia y una lengua universales no diferibles, y detener su vagar en las tradiciones. Este auténtico revocar el soma infantil de la humanidad se llama: el pensamiento, es decir, la política (Agamben, 1989: 80).

Estos desarrollos que vinculan infancia y mesianismo tienen una clara influencia de la filosofía de Benjamin. En relación con el pensamiento del filósofo alemán, Michael Löwy, interpretando su segunda tesis sobre el concepto de historia, afirma que “nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer” (Löwy, 2001: 59). Por eso, afirma que, desde el punto de vista de Benjamin, el único mesías posible es el colectivo, aquel que se pone en juego en la praxis revolucionaria. A partir de estas referencias, podemos ya volver al pensamiento de Agamben, particularmente al final de “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo.”, tercer texto que compone *Infancia e historia*.

Un verdadero materialista histórico no es aquel que persigue a lo largo del tiempo lineal infinito un vacío espejismo de progreso continuo, sino aquel que en todo momento está en condiciones de detener el tiempo porque conserva el recuerdo de que la patria original del hombre es el placer. Tal es el tiempo que se experimenta en las auténticas revoluciones, las cuales, como recuerda Benjamin, siempre fueron vividas como una detención del tiempo y como una interrupción de la cronología (Agamben, 2015: 151-152)

Vemos entonces cómo el camino que empieza con la infancia, patria gozosa y originaria del hombre, termina conduciéndonos ahora hacia la experiencia del tiempo de las “auténticas revoluciones”. El placer aparece entonces, no sólo como una experiencia del tiempo, sino como la experiencia de un hacer que podría relacionarse con aquella práctica que en “El país de los juguetes” Agamben identifica con el juego: la destrucción de lo constituido en vistas a la elaboración de algo nuevo, la destrucción de lo solidificado en vistas a la creación del acontecimiento, la creación de un mundo nuevo dentro del mundo conocido. O dicho de otra manera: la elaboración de una nueva realidad, es decir, lo que la tradición marxiana ha nombrado históricamente como praxis revolucionaria (*Umwälzende Praxis*). En el camino que Agamben traza desde la infancia hacia la experiencia mesiánica del tiempo, podemos advertir una concepción de la praxis revolucionaria donde la dimensión del placer cobra un lugar fundamental. La experiencia de un tiempo pleno y completo vinculada al placer (y, por lo tanto, a la experiencia arcaica de la infancia) aparece en Agamben como condición de posibilidad de toda verdadera creación y, por lo tanto, de toda “auténtica revolución”.

El *materialismo* histórico de León Rozitchner

Si bien el problema de la infancia se hace presente ya en 1972 a partir de la incorporación del pensamiento de Freud a su teoría, me focalizaré en la última etapa del pensamiento de Rozitchner, ya que allí se encuentran desarrollados hasta el máximo de sus consecuencias los problemas que lo condujeron a pensar

la política en su relación con la experiencia arcaica. Si bien podríamos situar el inicio de esta última etapa en la aparición de *La cosa y la Cruz* y en su artículo sobre Althusser (que funciona como prolegómeno problemático y conceptual del trabajo sobre Agustín), resulta necesario remitirse a textos posteriores, a los últimos escritos de su vida, en tanto allí se encuentran las bases teóricas de esta nueva etapa de su pensamiento. Hay un concepto cuyo desarrollo resulta fundamental para comprender los problemas que a partir de aquí se juegan. Una categoría con la que el filósofo argentino termina de consolidar el movimiento teórico por el cual la infancia se ubica como un problema central en su teoría: la noción de *mater*.

A lo largo de los trabajos de este período –y manteniendo el eje problemático de su filosofía– Rozitchner se propone comprender el camino, el tránsito, que va

[d]esde lo sensible a lo racional, comprender cómo aparece en la carne del hombre lo que se llama la conciencia racional y el sentido del mundo [...] Se trata de comprender cómo se historiza la carne e incluye dentro de sí las determinaciones históricas para convertirse en sujeto humano (Rozitchner, 2015a: 30).

Rozitchner se interesa por comprender “el proceso de historización de un cuerpo biológico que nace a la vida cultural, y que se constituye como sujeto racional en este desarrollo [...] cuáles son los caminos que la racionalidad histórica debe recorrer para imbricarse en el cuerpo” (Rozitchner, 2015a: 21). Por este motivo, se ve instado a pensar los primeros momentos de la vida humana y a tomarse en serio el carácter prematuro del nacimiento del hombre a la cultura. La larga invalidez y dependencia de la criatura humana, la existencia de una vida intrauterina más breve que el resto de los mamíferos, no es para él un supuesto metafísico, sino un hecho concreto, verificable. De esta manera, Rozitchner se remonta al comienzo mismo de la vida humana, al “niño que nace del vientre de madre y forma con ella al comienzo el primer Uno que sólo el tiempo irá

desdoblado y separando” (Rozitchner, 2011: 9). Se remonta a la vida intrauterina del cuerpo en su gestación.

Podríamos comprender este movimiento de su filosofía como el resultado de una cierta vocación materialista, por su empeñamiento en busca del origen histórico de la materialidad afectiva de los cuerpos. Por eso afirma: “No se puede hablar de materialismo, de cuerpo humano, si no recuperamos el “sentido” que, por ser histórico, la experiencia ensoñada con la madre le agrega para siempre a la materia” (Rozitchner, 2011: 29). Este empeñamiento materialista e histórico lo lleva a identificar en la vida intrauterina una etapa arcaica donde la materia se transformó en materia sensible. Allí se organizaron las primeras experiencias de ese cuerpo, “en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida” (Rozitchner, 2011: 9). Es allí donde la materia deja de ser mera sustancia objetiva, y pasa a transformarse en cuerpo humano ensoñado.

Esto nos conduce hacia una primera definición de *mater*, concepto que resulta cardinal en este período. La *mater* es la huella indestructible, imborrable, surgida de aquella experiencia primera y simbiótica con el cuerpo gestante. El cuerpo, afirma Rozitchner, es al comienzo un capullo de imágenes y sensaciones que de a poco florece y se abre, primero hacia la madre, luego hacia el mundo. Todo eso queda contenido como fuente viva en una memoria que, en tanto originaria, carece de “espejo para reflejarse porque las palabras como meros signos aún no existían” (Rozitchner, 2011: 10). La *mater* podría ser pensada justamente como una fuente viva que carece de espejo en el que reflejarse. Es lo incondicionado primero, “condición sin condiciones [...] Tiene la certidumbre del origen imborrable porque desde allí se inicia todo lo sentido y todo lo pensable” (Rozitchner, 2011: 46).

Rozitchner señala la existencia de una lengua primera, materna, afectiva, no simbólica, sobre la que posteriormente advendrá el lenguaje y la racionalidad adulta. Una “lengua primera, la materna, que la madre le hablaba con palabras cocidas que eran para el niño sólo cuerpo ensoñado que su voz modulaba, y que

desde allí se abrió el sentido” (Rozitchner, 2011: 12). Hay para Rozitchner un primer mundo ensoñado, arcaico, intemporal, infinito, anterior al mundo del espacio y el tiempo de la historia objetiva. Hay “una lengua aun anterior a la llamada indebidamente “materna”: esta, que es segunda y patriarcal, estructura y ordena de otro modo el *ordo amoris* ensoñado de la lengua materna primera, que no es “lenguaje” todavía” (Rozitchner, 2011: 55). El lenguaje paterno, sostiene Rozitchner, supone una lengua materna. La vivencia materna es experiencia afectiva y sensorial primera, un cuerpo a cuerpo que no encuentra equivalente en la relación con el padre real que, siempre segundo, sólo podrá vencer la distancia que los separa a través de la identificación¹.

La *mater* constituye el terreno fértil sobre el que posteriormente se edificará el lenguaje y la cultura. Es la materia que la historia modela. Aquí encuentra Rozitchner un nuevo punto de partida *materialista*. Para pensar el tránsito que un cuerpo debió realizar para tener acceso a una determinada racionalidad histórica, resulta necesario remontarse a los comienzos de esa vida como vida sensible. Para entender los procesos y mecanismos que allí operaron para hacer de ese cuerpo un sujeto congruente con la realidad convencional, resulta necesario partir de la *mater*. Desde este punto de partida *materialista*, Rozitchner incorporará el problema de lo mitológico. En las primeras líneas de *Marx y la infancia*, encontramos una detallada definición de lo que Rozitchner entiende por mitología:

¹ En lo que se refiere a la diferencia de la lengua de la madre y del lenguaje del padre, Rozitchner firma que “el padre nunca es cuerpo de mi cuerpo, sangre de mi sangre: es sólo por *identificación* posterior como incorporamos su figura que se adosa a la nuestra y suplanta y sustituye al cuerpo pleno de la madre y de su lengua. El terror de la amenaza paterna reprime y oculta que el cuerpo de palabras, cuya existencia reposa ahora sólo en el Soplo Divino o en las estructuras autosuficientes que como Espíritu ordenaban a la tierra, tuvo su origen en la lengua materna” (Rozitchner, 2015e: 61).

[L]a mitología es la forma imaginaria donde los hombres de una cultura se cuentan a sí mismos su propio origen, y así determinan la matriz histórica que ordenará su relación con el mundo en una narración que encierra los acontecimientos de su propia historia, tal como se fue decantando hasta constituir un soporte sólido de la vida comunitaria y sus dilemas, para los cuales elaboró una respuesta que ahora se les impone a todos (Rozitchner, 2015b: 23).

La mitología constituye, en última instancia, el núcleo profundo de toda racionalidad histórica, ya que en ella se encuentran contenidas las imágenes² y narraciones a partir de las que se establece el tránsito hacia toda cultura. El filósofo argentino encuentra en lo mítico el fundamento imaginario y afectivo de toda racionalidad histórica, del cual posteriormente se desprenderán las formas del arte y del conocimiento social. La mitología aparece como el primer sustento afectivo e imaginario por el cual el cuerpo naciente comenzará su acceso a la vida común de la realidad convencional. En este tránsito se producen los primeros efectos del nivel convencional, las primeras marcas que lo volverán congruente con el mundo exterior. En tanto trabaja sobre las primeras marcas y las orienta y modela, podemos decir que toda mitología es comprendida por Rozitchner como una operación social e histórica sobre la *mater*. Ella trabaja sobre las formas primarias y arcaicas de la vida infantil. Aquel capullo de imágenes y sensaciones que todo cuerpo es al nacer, comienza a encontrar un espejo en el que reflejarse a partir del tránsito que se produce en su adecuación a una mitología. Así se comienza a producir una relación socialmente codificada con el mundo de la realidad convencional. Sin mitología, sin su densidad imaginaria, no habría mundo humano ni posibilidad de significación y sentido.

² Cabe señalar la importancia que León Rozitchner le asigna a la categoría de imaginación. En uno de los escritos de la última etapa de su obra afirma: “La imaginación es un modo de pensar, quizás el más importante, porque moviliza al cuerpo afectivo y sintiente y busca a las personas y las cosas en su materialidad sensible para realizarse. Lo imaginario tiene una contundencia mucho mayor que las palabras: exigen un cuerpo que resuene en el afecto y las anime. Las palabras ayudan, a veces, a discriminar lo percibido, que ya es también imaginario. La imaginación necesita que en la realidad “algo” que está allí, fuera de uno, la soporte: le dé carne” (Rozitchner, 2015c: 119).

La mitología actúa como operador de sentido y de significación de las cosas y de los seres. En efecto, Rozitchner señala que ella “no abstrae sino que “concretiza” a los objetos al relacionarlos en un todo que da a cada uno de ellos un sentido propio: organiza la percepción misma” (Rozitchner, 2015b: 41). Por eso, puede afirmar que la mitología aparece como el fundamento de las relaciones sociales, como “el enigma fundamental que da sentido y vida a todo lo que a partir del mito se desarrolla después” (Rozitchner, 2015c: 154). Si la mitología aparece como fundamento de las relaciones sociales, como el origen histórico del sentido y de la significación social, es por su directa relación con la *mater*, la cual es la fuerza primera que enlaza a los cuerpos libidinalmente con el mundo histórico, con la naturaleza, y entre sí. En tanto sostiene y expande la afectividad humana en el mundo, ella es la verdadera *materia* a la que la mitología dará forma.

En relación con el lugar ocupado por las primeras experiencias, Rozitchner diferencia dos momentos en la infancia: la arcaica y la posterior. La infancia arcaica sería aquella experiencia primera, infancia de la infancia, en la que el cuerpo todavía no realizó un tránsito hacia una determinada racionalidad histórica. Allí el nuevo ser recibe un calor gozoso, una experiencia sensible que excede a todo lenguaje y abstracción. Se produce una erotización, una sensualización del cuerpo naciente que deja de ser mera materia para convertirse en cuerpo sensible y afectivo. La infancia arcaica es aquella que se produce y sucede en la simbiosis materna, sin las normas, los modelos y el lenguaje de lo social. La segunda infancia sería aquella que recorre el largo camino que culmina con el complejo del Edipo³. Sin embargo, este proceso ocupará un lugar diferente que en el período anterior, ya que se presentará como la consolidación de la

³ Cabe realizar un señalamiento al respecto: el complejo de Edipo no es comprendido por Rozitchner como un proceso cuyas etapas se van sucediendo con el correr preciso de los meses, como algo que interese ser dividido en etapas, edades ni tiempos exactos. Rozitchner no es un genetista. El complejo de Edipo será comprendido por él como un fenómeno global y progresivo, más amplio, de difícil delimitación, que irá integrando al sujeto a la realidad convencional.

operación que la mitología realiza sobre la *mater*. Es el proceso por el cual el cuerpo naciente comienza a participar de una organización histórica de la sensibilidad, enmarcándose en los límites perceptibles y en las categorías de la realidad exterior. Allí es donde la mitología opera, organizando la estructura sensible de la infancia arcaica en función de modelos y pautas culturales. Lo que el complejo de Edipo instaura es, en última instancia, una mitología: un código imaginario y afectivo que determina el modo en que la sensibilidad del cuerpo naciente devendrá social.

Ya habiendo expuesto las nociones de *mater* y mitología, nos encontramos en condiciones de esbozar el problema teórico-político que aparece como el núcleo filosófico de este período del pensamiento de Rozitchner. Si aceptamos que toda sociedad posee una mitología que, a partir de una operación sobre la *mater*, modela y organiza nuestra relación afectiva y perceptiva con el mundo, cabe entonces preguntarnos: ¿cuál es nuestra mitología? ¿O es acaso pensable que todas las sociedades con la excepción de la nuestra (científica) posean una relación mitológica con el mundo?

Aquí aparece la respuesta de Rozitchner: nosotros, aunque laicos, aunque judíos, nos relacionamos con el mundo desde la organización sensible y las categorías de la mitología cristiana. Independientemente de la religión o laicidad que individualmente se asuma, la realidad convencional en la que nos encontramos insertos se desarrolla sobre el fondo de la percepción y las categorías de la mitología cristiana. Por eso, Rozitchner afirma que “aun los hombres no religiosos estamos determinados férreamente, más allá de nuestras decisiones conscientes, en la conformación de nuestro imaginario más hondo, por la cultura cristiana de Occidente” (Rozitchner, 1997: 11). El cristianismo es pensado por Rozitchner como un fenómeno histórico y mitológico, en el que la mitología misma aparece como transhistórica. La aparición del cristianismo tiene por consecuencia la aparición de nuevas relaciones del hombre con la naturaleza y los otros.

Ninguna mitología surge de la nada. Toda mitología es histórica y su aparición implica necesariamente una operación sobre elementos mitológicos preexistentes. Desde este punto de vista, la aparición histórica del cristianismo surgiría como una doble operación: sobre las figuras paganas y sobre las judías. Con el cristianismo, señala Rozitchner, “la Magna Mater pagana fue excluida y reprimida del imaginario masculino” (Rozitchner, 1997: 18). Tanto en relación con la mitología pagana como con la judía, la aparición histórica del cristianismo es comprendida como una exclusión y represión de las figuras maternas y femeninas, sensuales, en favor de una exaltación de lo patriarcal, masculino y abstracto. Según Rozitchner, la mitología cristiana se presenta, en tanto fenómeno histórico, como un proceso de idealización, racionalización, abstracción e *inmaterialización* de las relaciones humanas. El Dios padre se presenta ahora, no como enfrentado, sino como antagónico al cuerpo materno. Esto no quiere decir que las mitologías anteriores –la judía, por ejemplo– no fueran patriarcales. Lo que Rozitchner advierte con la aparición histórica del cristianismo es la negación más radical de lo materno que alguna vez haya habido.

Durante los trabajos de este período Rozitchner elabora una definición del patriarcado que será central en su lectura. Según él, el patriarcado se presenta como aquella operación histórica y política que abstrae, deserotiza, desensualiza, desafectiviza las relaciones: las económicas, las sociales, las políticas, las amistosas, las amorosas⁴. Esta es la razón por la cual se comprende, desde el punto de vista de Rozitchner, el ataque patriarcal hacia las mujeres. Porque es en sus cuerpos donde la vida humana se produce como tal, donde la materia deja de ser mera materia divisible, cuantificable, para pasar a ser *materia* sensible y afectiva. En este sentido, el patriarcado se presenta como una mediación mistificada que anestesia la experiencia y la sensibilidad a partir de un principio trascendente. El cristianismo, entiende Rozitchner, es la mitología patriarcal por antonomasia.

⁴ Esta concepción del patriarcado ha llevado a Diego Sztulwark a relacionar más de una vez los desarrollos de Rozitchner con los de Rita Segato. En ambos casos, lo femenino aparece recuperado en su dimensión comunitaria.

Es como si el objeto primero, la madre, como cuerpo mediador con el mundo, donde las primeras relaciones de conciencia se desarrollan, no existiera. Este vacío supone entonces la negación, “superación”, de un lleno sensible previo. Pero nosotros queremos mostrar que esta forma de engendramiento de la racionalidad en el cuerpo es un tránsito ideal, vaciado de lo sensible para que pueda crearse (Rozitchner, 2015a: 116-117).

Según Rozitchner, la mitología cristiana se presenta como una operación de abstracción e *inmaterialización* de las relaciones humanas. La categoría de abstracción es entendida como un proceso por el que se retira a un objeto o sujeto del conjunto de las relaciones que lo produjo, sustrayéndole su sentido y su significación humana. Se lo separa del todo al cual pertenece. La *inmaterialización*, por su parte, es concebida como el proceso por el cual se anestesia y congela aquella fuerza primera (*mater*) impidiendo su prolongación en la elaboración de nuevas relaciones con los otros y el mundo. Estos dos factores resultan determinantes en lo que se refiere al modo en que Rozitchner piensa las consecuencias subjetivas de la mitología cristiana y su relación con las relaciones sociales capitalistas.

Aquí aparece en todo su sentido la contraposición que Rozitchner establece entre el lenguaje (paterno, segundo) y la lengua (*materna*, primera). Esta oposición no implica necesariamente exclusión, en tanto el lenguaje puede presentarse como prolongación de la lengua. Es lo que Rozitchner reconoce en Simón Rodríguez, cuando afirma que en él las palabras se pintan con la boca. La mitología cristiana, en la medida en que desensualiza e *inmaterializa* las relaciones humanas, aparece para Rozitchner como lenguaje sin lengua, razón sin cuerpo. En el cristianismo las palabras “deben excluir el cuerpo como lugar originario de su lengua, la materna, y leerse ahora, desde la Palabra de un Padre que no tiene cuerpo” (Rozitchner, 1997: 34). Esta relación entre lengua y lenguaje, entre cuerpo y razón, será central para pensar la posibilidad de la praxis en este período de la obra de Rozitchner.

Podemos ya esbozar claramente la tesis a partir de la cual se desarrolla la filosofía de Rozitchner durante este período: el cristianismo en tanto fenómeno histórico y mitológico produjo transformaciones psíquicas profundas que sentaron las bases subjetivas sobre las que pudo posteriormente instaurarse el capitalismo. La desvalorización del cuerpo del hombre, de su carne sensible y deseante, permitió reducir la vida humana al cómputo y al cálculo, “al predominio frío de lo cuantitativo infinito sobre todas las cualidades humanas” (Rozitchner, 1997: 10). Por eso, Rozitchner afirma que el cristianismo es la premisa subjetiva del capitalismo: la “tecnología cristiana organizadora de la mente y del alma humana, antecede a la tecnología capitalista de los medios de producción y la prepara” (Rozitchner, 1997: 10). Esta expropiación mítico-religiosa del cuerpo humano, afectivo, *material*, aparece como presupuesto lógico e histórico de las relaciones sociales capitalistas.

Rozitchner sostiene que la desvalorización del cuerpo humano en su *materialidad* sensible fue la condición de posibilidad para su cuantificación. Y sin esta cuantificación del cuerpo humano (y de su trabajo), resultan impensables las relaciones sociales capitalistas. Aparece aquí uno de los conceptos del universo marxiano que la filosofía de Rozitchner se propone enriquecer: el trabajo humano abstracto. La desaparición de los sujetos y objetos en su cualidad, señala Rozitchner, es lo que los vuelve comparables, intercambiables en la abstracción de las equivalencias. Por este motivo, afirma que no hay trabajo humano abstracto sin mitología cristiana. La igualdad de trabajos diversos en el mercado, que al comienzo de *El Capital* Marx describe como un rasgo característico de las relaciones sociales capitalistas, es pensada por Rozitchner a partir de las premisas subjetivas del cristianismo.

A lo largo de la producción filosófica de Rozitchner, la praxis revolucionaria aparece explicada y comprendida a partir de su relación con la afectividad. Las implicancias políticas de la mitología cristiana se nos revelan ahora en todo su alcance: se presenta como la operación por la cual se congela el

fundamento primero que motoriza la acción política eficaz. El terror cristiano “penetra hasta lo inconsciente, amenaza la propia vida y hace que cada uno tenga que cuidarse solo a sí mismo” (Rozitchner, 2015d: 195). Impide el entrelazamiento del cuerpo individual en el colectivo. Borra al cuerpo como índice de verdad, potencia el narcisismo, impide la constitución de un cuerpo político colectivo.

De esta manera, la mitología cristiana es comprendida por Rozitchner como una operación a partir de la que se insensibiliza la carne, se la penetra y anestesia, congelando aquel índice afectivo que Rozitchner vincula con la praxis revolucionaria. En efecto, aquí radica la importancia que convierte en cardinal esta categoría. Rozitchner entiende al terror cristiano como una marca histórica externa que opera sobre el cuerpo, modificando de esta manera su relación con los otros, con su mundo imaginario y con el propio deseo. La categoría de terror nombra la relación alucinada que un cuerpo establece con su *mater*. Este corte abrupto que se produce con respecto a esa primera experiencia arcaica, impide a los hombres relacionarse activamente consigo mismos y con los otros. Quedan sin sustento, suspendidos en el vacío colectivo. La mitología cristiana aleja al sujeto de la circulación de imágenes, fantasías y deseos de la propia experiencia *material*. Es la operación política y afectiva que relega el índice más personal, ese índice sensible que Rozitchner, desde el comienzo de su obra, vincula con la praxis revolucionaria.

Conclusiones

La relevancia política que tanto Agamben como Rozitchner le asignan a la infancia, abre la posibilidad de una serie de diálogos entre ambos autores. Sin embargo, el hincapié en este diálogo no sería relevante sino se señalaran también las divergencias, las distancias teóricas que existen entre ambas filosofías. Sin ánimo de ahondar en este problema me limitaré a señalar dos. En primer lugar, el rechazo de Rozitchner a la tradición mesiánica –no a la tradición judía, sino a su vertiente mesiánica– debido al misticismo que ella encierra y que en Agamben se

hace presente a partir de su lectura de los textos benjaminianos y paulinos. La otra distancia que separa de manera tajante a Rozitchner de Agamben, es el lugar que este último le asigna a la filosofía de Martin Heidegger. Si bien podría verse una similitud entre el pensamiento de Rozitchner y el de Heidegger en lo que respecta a la pregunta por la técnica, cabe señalar que el filósofo argentino se diferencia explícitamente del alemán:

[E]s evidente entonces que la crítica de Heidegger tampoco alcanza el fundamento de la racionalidad que se pregunta por la esencia de la técnica, porque no pone en duda la razón cristiana con cuyas categorías aparentemente des-teologizadas piensa el Ser que habla en todas las personas: el Ser sigue siendo teológico. (Y cada vez que el Ser habla nos incluye en su mitología) (Rozitchner, 2015b: 68).

En relación con este punto puede advertirse una notable distancia entre Agamben y Rozitchner, en la medida en que el primero reconoce explícitamente la fuerte influencia de la filosofía de Heidegger sobre la suya.

A modo de conclusión, y habiendo ya señalado algunas diferencias entre ambas filosofías, quisiera esbozar ahora ciertos puntos que, por su afinidad, permiten hacer de Agamben y Rozitchner interlocutores válidos entre sí. Quizás convendría comenzar señalando la similitud de la noción de *mater* con la forma en que Agamben conceptualiza a la infancia. Ambos conceptos comparten la idea de no referirse a un pasado olvidado ni a un paraíso perdido, sino de funcionar como un pasado actual, susceptible de ser actualizado en el presente. Tanto la noción de infancia en Agamben como la categoría de *mater* en Rozitchner, remiten a una experiencia primera, anterior al lenguaje, que se presenta como condición de posibilidad para su constitución.

Esta concepción nos traslada a un segundo punto de convergencia de ambas filosofías: la relación entre lenguaje e infancia. En ambos casos, se hace presente la necesidad de reflexionar sobre la experiencia anterior al lenguaje, para así entender tanto las condiciones de su acceso como las posibilidades que

se le habilitan al hombre, en tanto ser vivo con lenguaje. La infancia de Agamben se asemeja a aquel primer mundo ensoñado del que habla Rozitchner. Son huellas indelebles, constitutivas del sujeto y anteriores al mundo simbólico de las palabras. En relación con este punto, cabe señalar que la primera de las ideas que componen *Idea de la prosa* se refiere a la materia. Allí Agamben habla de una experiencia decisiva que, en tanto es anterior al sujeto, no resulta sencillo llamarla experiencia –“de la que se dice que es tan difícil explicarla para quien la haya vivido” (Agamben 1989: 19) –. Recuperando los desarrollos de *Infancia e historia*, afirma que donde acaba el lenguaje “empieza, no lo indecible, sino la materia de la palabra” (Agamben 1989: 19). Un poco más adelante, en su idea de la Única, afirma que el poeta solo puede decir la verdad en la lengua materna, puesto que ella representa su primera relación humana con el mundo –“Nunca el infante está tan intacto, lejano, y sin destino, como cuando, en el nombre, está sin palabras frente a la lengua” (Agamben 1989: 31) –. Esta primera parte de *Idea de la prosa* culmina con una reflexión sobre lo inmemorable y su relación con la infancia. La noción de *mater* presenta evidentes afinidades con dichos desarrollos del filósofo italiano.

Otro punto de notable similitud entre ambos –probablemente a raíz de su formación fenomenológica– es su crítica a la ciencia moderna. Agamben y Rozitchner entienden que ella implica un empobrecimiento de la experiencia. En el caso del filósofo argentino, advierte una estrecha relación entre la ciencia moderna y la mitología cristiana. Contradiendo lo que el discurso científico afirma sobre sí mismo, sostiene que “la ciencia racional occidental y cristiana se funda también en una mitología” (Rozitchner, 2015b: 95). En efecto, una de las singularidades del pensamiento científico moderno radica justamente en la negación de esa terrenalidad mitológica sobre la que se asienta. La desvalorización cristiana de lo sensible y lo corpóreo y la división entre pensamiento y materia dio lugar, según Rozitchner, a una concepción de la carne humana como divisible, clasificable y analizable. La razón cuantificadora occidental construyó un cuerpo humano sin historia, sin afectividad ni

relaciones. Rozitchner afirma que la aparición de la razón moderna, con su método y sujeto, dejó incommovible “el lugar mítico de la religión cristiana como el lugar de la Verdad referida al hombre como sujeto del espíritu” (Rozitchner, 2015b: 42). Aquí se remite a Galileo Galilei, quien, en su defensa contra los ataques de la Iglesia, sostiene que la ciencia moderna no se ocupa de la Verdad, sino de lo medible, de aquello que se pueda tratar mediante un cálculo exacto. Galileo se defiende de los ataques eclesiásticos afirmando que

[l]a Verdad pertenece a la Iglesia, a la metafísica, y que él como científico sólo se ocupa de las cosas materiales mediante la aplicación de un “cálculo exacto” [...] Aparece la ciencia como ciencia pura en tanto ciencia calculadora [...] lo hace sobre fondo de la permanencia del lugar de la Verdad humana en la religión cristiana (Rozitchner, 2015b: 95).

En este sentido, Rozitchner afirma que la ciencia moderna se desarrolla bajo el modelo de Verdad de la mitología cristiana, aquel en el que la *materialidad* del cuerpo afectivo y deseante se encuentra degradada y desvalorizada en favor de lo abstracto, absoluto e ideal. De esta manera, la naturaleza queda como “materia puramente calculable, aprovechable, sin valor humano” (Rozitchner, 2015b: 43). Aunque sin realizar el señalamiento en torno a lo mitológico, Agamben comparte en buena medida esta caracterización según la cual, con la aparición de la ciencia moderna (un método, un sujeto) se produjo un detrimento de la experiencia en favor de la experimentación. Y esto aparece, en los análisis del filósofo italiano, como una característica distintiva de nuestro tiempo. En Rozitchner y en Agamben la ciencia moderna (lo calculable, la certeza, la predicción) se desarrolla en detrimento de la *materialidad* de los cuerpos y de la experiencia, respectivamente.

En ambos casos, además, la praxis revolucionaria es pensada desde su fundamento afectivo y, por lo tanto, en estrecha relación con la infancia. En el caso de Rozitchner, la acción política transformadora y eficaz es pensada como una prolongación de la *mater* hacia el mundo. El afecto, amor-odio, aparece como

aquel que señala el obstáculo a enfrentar al mismo tiempo que habilita la constitución de un cuerpo colectivo en el entrelazamiento con los otros. Agamben, como vimos, traza un camino que va desde la infancia hacia la praxis. En ese camino el placer cobra un rol fundamental: se encuentra íntimamente ligado a las vivencias infantiles, pre verbales, a la vez que participa de la experiencia de ese tiempo que caracteriza a las auténticas revoluciones. Ambas filosofías permiten pensar la transformación, la creación de nuevos modos de vida, a partir de un fundamento afectivo ligado al placer.

Si bien entre Agamben y Rozitchner existen múltiples divergencias, en el presente trabajo nos propusimos señalar los puntos de convergencia entre ambos. Allí se destaca la importancia que le asignan a la infancia y su relación con la vida política. La persistencia de las primeras experiencias en la vida adulta de los sujetos, el problema del lenguaje y la *in-fancia*, la relación entre infancia y experiencia (por añadidura, la relación entre experiencia y ciencia moderna), y la relación entre placer/afectividad y transformación social fueron algunos de los puntos de convergencia entre ambos pensamientos. No es el propósito de este trabajo realizar un análisis exhaustivo de cada uno de estos puntos. Se trata de abrir un espacio desde el que señalar la posibilidad de un diálogo entre las filosofías de Agamben y de Rozitchner.

Bibliografía

- Agamben, G. *Idea de la prosa*. Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- Agamben, G. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Agamben, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2015.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Löwy, M. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A., 2001.

- Rozitchner, L. *La Cosa y la Cruz: en torno a las confesiones de San Agustín*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1997.
- Rozitchner, L. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- Rozitchner, L. *Hegel psíquico I (del alma)*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015a.
- Rozitchner, L. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015b.
- Rozitchner, L. *Escritos de fin de siglo*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015c.
- Rozitchner, L. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015d.
- Rozitchner, L. *Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015e.
- Platón. *República*. Buenos Aires, Eudeba, 2006.