

Pedro Yagüe* y Florencia Abadi**

EL MATERIALISMO EN DISPUTA: WALTER BENJAMIN Y LEÓN ROZITCHNER

INTRODUCCIÓN

Tanto en la obra de Walter Benjamin como en la de León Rozitchner la disputa por el materialismo —como tradición y como concepto— se lleva a cabo a partir de un relevamiento del cuerpo en su dimensión afectiva. El cuerpo y lo onírico, en Benjamin; el cuerpo ensoñado, en Rozitchner. En estos autores el materialismo no encuentra su sustento en los fundamentos habituales: ni el compromiso con un fundamento ontológico fisicalista ni el que concierne a las relaciones sociales serán suficientes si no se involucra una reflexión sobre el cuerpo en su especificidad humana, es decir, como algo irreductible a la vida orgánica. En el caso de Benjamin hay un intento explícito por fusionar el ámbito corporal con el imagético, y esto se hace a partir de la noción de “espacio del cuerpo y de la imagen” [*Leib- und Bildraum*]; en el de Rozitchner también, pero mediante la indicación de la existencia de una materia ensoñada, diferente a la orgánica, cuyo nacimiento se re-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

monta a la experiencia arcaica en el cuerpo de la madre. En ambos este desplazamiento supone el abandono de una concepción mecanicista del materialismo que los acerca a lo que Ernst Bloch denominó “marxismo cálido”, en contraste con el frío y determinista de las “leyes de la historia”. Se trata, en los dos casos, de un materialismo con sujeto.

De la recepción rozitchneriana de Benjamin poco se sabe. Podría suponerse, de todos modos, su rechazo del elemento mesiánico presente en la concepción benjaminiana del marxismo. En cualquier caso, las afinidades no solo son numerosas, sino reveladoras de un modo específico de abordar un problema que sigue vigente: la interpretación del materialismo como corriente de pensamiento filosófica y política. Esta afinidad teórica se revela muy especialmente en el modo en que piensan la praxis revolucionaria. Tanto en uno como en otro, la praxis es concebida a partir de su fundamento afectivo. La coincidencia en lo que respecta a la importancia del odio en la praxis es notable: el odio es para ambos el nervio de la mejor fuerza revolucionaria en tanto remite a la propia inserción histórica en el mundo (índice de verdad e imagen dialéctica). En el caso de Benjamin, el odio se contrapone a un ideal emancipatorio futuro; en Rozitchner, el odio se opone a la abstracción pura, sin cuerpo, del amor cristiano. Nuestro objetivo será, entonces, dar cuenta de dos formas diferentes de entender el materialismo cuyas afinidades dependen —esta es nuestra hipótesis— del hecho de haber buscado, para constituirse, un punto de partida contrapuesto al del materialismo mecanicista. La recuperación del cuerpo humano en su dimensión afectiva es un efecto de ese marxismo cálido que abre un espacio común entre ambas filosofías.

BENJAMIN Y EL MATERIALISMO ANTROPOLÓGICO

En “El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea” (1929), Benjamin inscribe su concepción dentro de lo que denomina “materialismo antropológico” —cuya tradición remonta a Johann Peter Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud—, en contraste con lo que considera el “materialismo metafísico” —Karl Vogt y Nikolai Bujarin—. Esta denominación, de la que no da mayores explicaciones y que posee aún entre los críticos cierto halo de misterio, alude a las tesis del mismo texto sobre el cuerpo, la imagen y la técnica. Estas tesis intentan elaborar una teoría que revele la imbricación entre la imagen y el ámbito material corpóreo, de allí la noción ya mencionada de “ámbito del cuerpo y de la imagen”. En sintonía con lo que más adelante desplegará en las célebres tesis sobre la historia de 1940, la imagen de la que aquí se trata funciona como crítica de la imagen entendida como un ideal abstracto, incapaz de motorizar la acción política. Tal concepción es atribuida por Benjamin a la inteligencia

burguesa de izquierda: las imágenes presentes en sus programas políticos, puramente contemplativas, son imágenes “vacías”, carentes de fuerza. A partir de ellas se fundamenta un dogmático optimismo en el progreso, que supone que nos acercamos lentamente a la imagen ideal.¹ El “espacio de la imagen” que busca elaborar Benjamin, en cambio, se propone “organizar el pesimismo”, de acuerdo con la fórmula de Pierre Naville, y las imágenes que conforman tal espacio son imágenes “plenas”, imbricadas con una corporalidad concreta, y por lo tanto capaces de activar la acción revolucionaria. En este sentido Benjamin afirma:

Organizar el pesimismo no significa otra cosa que expulsar la metáfora moral de la política y, a su vez, descubrir en el ámbito de la acción política el pleno ámbito de las imágenes. Este *ámbito de imágenes* no se puede medir ya contemplativamente. (Benjamin, 2007: 309)

La política en tanto organización del pesimismo se encuentra ligada con un espacio de la imagen que se distingue de la metáfora, que arranca a la imagen de la distancia contemplativa. Benjamin se refiere a una imagen “plena”, “ciento por ciento” [*hundertprozentig*], perteneciente plenamente al *Bildraum*. Tal “espacio de la imagen” debe funcionar nada menos que como “inervación” [*Innervation*] del cuerpo colectivo, en que son descargadas las fuerzas revolucionarias. De los estímulos de este tejido nervioso proviene la acción política. Para ello es necesario el conocimiento histórico, que acá recibe el nombre de “iluminación profana” [*profane Erleuchtung*]. El cuerpo y la imagen se conjugan precisamente en ella, que supera de este modo la escisión entre teoría y praxis:

Sólo una vez que el cuerpo y el espacio de la imagen se conjugan en ella [la iluminación profana] con tal profundidad que la tensión revolucionaria se convierte en inervación corporal colectiva y las inervaciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucio-

1 “¿Pues cuál es el programa de los partidos burgueses? Un primaveral poema malo, atiborrado de comparaciones hasta el punto de reventar. De este modo, en efecto, el socialista ve ese ‘futuro mejor de nuestros hijos y nietos’, en que todos actúen ‘como si fueran ángeles’, todos tengan tanto ‘como si fueran ricos’ y todos vivan ‘como si fueran libres’”. Pero de ángeles, riqueza y libertad ni rastro. Y es que eso sólo son imágenes. ¿Y cuál será el vasto repertorio de *imágenes* de esos poetas de asamblea socialdemócrata, cuál será su *gradus ad parnassum*? El optimismo. ¡Qué otro en cambio es el aire que se respira en el escrito de Naville [*La révolution et les intellectuels*], que hace de la ‘organización del pesimismo’ la exigencia del día!” (Benjamin, 2007: 308).

naria, la realidad se puede superar a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*. (Benjamin, 2007: 310)

La transformación de la realidad que exige el *Manifiesto comunista* depende de este conocimiento que vincula cuerpo e imagen en la iluminación profana. Como afirma Sigrid Weigel, en el dominio de la imagen “el cuerpo humano deviene una materia en imagen” (Weigel, 1999: 56).

Cabe preguntarse entonces por qué Benjamin encuentra el modelo de esta concepción política y gnoseológica en un movimiento artístico como es el surrealismo. ¿Por qué el surrealismo estaría en condiciones de generar este tipo de imágenes, de fomentar esta clase de pesimismo radical y de conducir a la acción requerida? La insistencia en las imágenes oníricas no promete a primera vista una transición a la vía política. Tanto en este escrito de 1929 como en el breve “Onirokitsch [Traumkitsch]. Glosa sobre el surrealismo” (1925), Benjamin distingue la concepción surrealista del sueño de la romántica. Esta contraposición con el Romanticismo otorga a la concepción surrealista las características que permiten responder esa pregunta.² El Romanticismo es vinculado con lo puramente subjetivo; en contraste, el surrealismo sustentaría una visión de lo onírico estrechamente ligada al mundo objetivo y material. Benjamin afirma que mientras el Romanticismo concibe el sueño como medio para una investigación del alma humana, el tratamiento surrealista busca “penetrar en el corazón de las cosas obsoletas” (Benjamin, 1972-1989: 621), de los productos desechados por la técnica, de los vestidos pasados de moda, de lo “anticuado”. En el mundo de la técnica, de la reproducción de objetos y de imágenes, el sueño ha dejado de ser la “azul lejanía” de los románticos y ha devenido una “gris capa de polvo sobre las cosas” (Benjamin, 1972-1989: 620). Benjamin sugiere así que, a diferencia de los románticos, que buscaban en el sueño una huida de la realidad, los surrealistas prueban la explosiva fusión entre sueño y realidad. Mientras el Romanticismo subraya lo enigmático, el surrealismo “lo reencuentra en lo cotidiano” mediante una “óptica dialéctica” (Benjamin, 2007: 307). De allí su rescate de los objetos *kitsch*, concepto definido por Benjamin como “la cara que la cosa ofrece al sueño” (Benjamin, 1972-1989: 620). Estos encarnan no sólo el estado de ensueño que determina al capitalismo y a sus fuerzas míticas, sino también la fuente de una energía revolucionaria sepultada entre los desechos de la cultura de masas, y que los define como algo más que meras falsificaciones de sus correspondientes modelos en la alta cultura. La observación dialéctica tendría entonces la virtud de

2 Resulta interesante, sin embargo, observar la importancia que el surrealismo, y especialmente Breton, atribuyó al Romanticismo como antecedente directo de sus concepciones. Al respecto, puede verse Löwy (2006: 19-34).

descubrir en esos objetos relegados por el avance tecnológico, la fuente de un conocimiento histórico que puede operar como antídoto frente al mito del progreso capitalista.

La “iluminación profana”, que aquí adquiere el máximo estatus gnoseológico, percibe el sueño en que están sumidas no sólo las personas sino, fundamentalmente, las cosas; pues logra acceder a la capa onírica que las envuelve. Si el poeta surrealista Saint-Paul Roux colocó —como recuerda Benjamin (y antes Breton)— un cartel en la puerta mientras dormía que anunciaba “Le poète travaille”, Benjamin busca llevar esa misma actitud a la filosofía: también el filósofo trabaja mientras duerme, sólo que habrá de continuar su trabajo durante la vigilia, mediante la interpretación de ese material, en el momento en que se “restriega los ojos”, es decir, cuando aún no ha perdido el contacto con el material onírico. Se trata de “un particular entrecruzamiento dialéctico que una mente romántica jamás y en ningún caso podría apropiarse” (Benjamin, 2007: 307). La iluminación profana, de inspiración *materialista* y *antropológica*, busca superar, a través del contacto con las cosas, la “iluminación religiosa”, y se presenta, en contraposición a los efectos buscados mediante la utilización de estupefacientes o métodos paranormales, como un modo de comprensión mucho más potente. Así, la relación del surrealismo con las *cosas* está en la base de su politización:

Pues, hasta que llegaron estos visionarios e intérpretes de signos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo la social, sino también la miseria arquitectónica, o la miseria del interior, de las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario. (Benjamin, 2007: 299)

La miseria material puede ser “inervada” en el *Bildraum* y transformada en acción. La *physis* que se organiza en la técnica, plagada de imágenes, genera una realidad objetiva y política. En esto consiste el “materialismo antropológico”. Este materialismo, puede adivinarse entonces, no era aquel al que adscribía Adorno, quien le reprocha: “todos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico* al que no puedo adherirme. Parece como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo humano” (Adorno, 1998: 151).³ Cabe aclarar que el cuerpo que está en juego en la concepción benjaminiana no es solamente el cuerpo humano ni el cuerpo orgánico, sino que este es inseparable de la técnica, consti-

3 Carta del 6 de septiembre de 1936.

tuyendo una nueva *physis*. Las relaciones sociales estarán necesariamente en juego en este cuerpo.

En 1929 se trataba de rescatar el carácter inconsciente, onírico y activo de la imagen; posteriormente, en el inconcluso *Libro de los Pasajes* y en “Sobre el concepto de historia” (1940), la “imagen dialéctica” acentúa la dimensión temporal del pasado. Pero más allá de estos desplazamientos, el temprano materialismo antropológico puede ser considerado aún la base de la intención más profunda de Benjamin: la de vincular la imagen al cuerpo y a la acción.

ROZITCHNER Y EL MATERIALISMO ENSOÑADO

En los últimos quince años de su vida, Rozitchner inicia la construcción de un nuevo materialismo que termina de dar forma a sus investigaciones previas. Se trata de un pensamiento de madurez en el que el programa teórico de “La izquierda sin sujeto” es llevado hasta el máximo de sus consecuencias. Al igual que otros pensadores de finales del siglo XX, Rozitchner se enfrenta a la necesidad de elaborar un materialismo que, partiendo de Marx, pueda ir más allá de él. Los textos *Materialismo ensñado* y *Marx y la infancia* resultan cruciales para comprender su elaboración filosófica de esta nueva etapa de su pensamiento.

Sólo intento comprender aquello que fue siempre mi inquietud en los acontecimientos históricos de nuestra época: que algo faltaba incluir en la historia que nos daban de los procesos productivos, teniendo presente precisamente sus enseñanzas: que toda producción histórica es también producción de nuevos hombres, y que la materialidad entendida de manera subjetiva no podía dejar de incluir a la *mater* que abre el cuerpo del niño a la historia luego de engendrarlo. (Rozitchner, 2015a: 52)

Con la noción de *mater*, Rozitchner encuentra el modo de partir de una materialidad diferente, la de los “cuerpos humanos históricos nacidos prematuros que se metamorfosean en creadores de sentido” (Rozitchner, 2015a: 63). Su interés radica en 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” (Rozitchner, 2015b: 21). El carácter prematuro del nacimiento del hombre a la cultura es una premisa fundamental en su análisis. No constituye un supuesto metafísico, sino un hecho concreto, verificable: la larga invalidez y dependencia de la criatura humana respecto a un otro que lo asiste y alimenta, la existencia de una vida intrauterina más breve que en el resto de los mamíferos.

Rozitchner se remonta el comienzo mismo de la vida humana, al “niño que nace del vientre de la madre y forma con ella al comienzo el primer Uno que sólo el tiempo irá desdoblado y separando” (Rozitchner, 2011: 9). Alude así a un nuevo comienzo: a la vida intrauterina del cuerpo en su gestación. ¿Por qué ir hacia allí? ¿Por qué volver “tan atrás”? Por una vocación materialista, por el empecinamiento de Rozitchner en busca del encuentro del origen histórico de la materialidad afectiva de los cuerpos. Por eso afirma que “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 empecinamiento materialista e histórico lo lleva a identificar en la vida intrauterina una etapa arcaica donde la materia se transforma en materia sensible. Rozitchner afirma que allí se organizan las primeras experiencias del cuerpo humano, “en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida” (Rozitchner, 2011: 9). La materia deja de ser mera sustancia objetiva, divisible, y pasa a transformarse en cuerpo humano ensoñado.

Rozitchner comprende que el cuerpo que engendra a otro cuerpo crea simultáneamente las condiciones en las que la nueva vida se desarrolla. En la experiencia simbiótica arcaica se producen los primeros enlaces que permanecen como huellas indelebles en la memoria afectiva del sujeto. Se produce, en palabras de Rozitchner, una materialidad ensoñada, fundamento de todo sentido, de toda razón, que no desaparecerá nunca, en tanto se presenta como el fundamento *material* de la vida humana. Su desaparición significa la muerte; la muerte, su desaparición.

La *mater* es la huella indestructible, imborrable, surgida de la experiencia primera y simbiótica con el cuerpo gestante. Todo cuerpo 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). Es lo incondicionado primero, condición sin condiciones. Ese primer vínculo simbiótico con el cuerpo de la madre “sigue sosteniendo, y se despliega, en todas las relaciones adultas generosas, fraternas y amorosas” (Rozitchner, 2011: 18). La *mater* permanece como la marca de unidad que todo cuerpo compuso alguna vez con aquel otro que lo produjo como vida sensible.⁴ La experiencia arcaica indestructible le permite

4 Estas primeras marcas a las que se refiere Rozitchner, no deben ser comprendidas como un paraíso perdido ni como algo que, por su olvido, no posee importancia en la actualidad del sujeto adulto. Por el contrario, el filósofo argentino sostiene que

a Rozitchner comprender el lazo libidinal que vincula al sujeto con los otros y el mundo, el lazo que lo constituye, en última instancia, como absoluto-relativo.

La *mater* es el fundamento material que hace que los cuerpos se abran al mundo histórico y se entrelacen con él: pone un “áurea humana a todas las cosas” (Rozitchner, 2011: 10-11). Experiencia primigenia a partir de la cual todo se nutre de sentido. Como puede advertirse, el concepto de *mater* no nombra un origen metafísico, una causa inicial, un paraíso que abandonamos para así tener acceso a la vida social y cultural. Por el contrario, la *mater* coexiste a lo largo de la vida, permanece en el sujeto tanto en la relación con sus relatividades constitutivas (los otros y el mundo) como en la relación que establece consigo mismo. La complejidad de este concepto radica en el hecho de que la *mater* no puede reducirse a un hecho acaecido, sino que es algo que no deja de suceder. Aunque “no nos demos cuenta porque al sentirla siempre es como si ya no se la sintiera tanto” (Rozitchner, 2011: 11).

Siempre inmerso en el universo conceptual psicoanalítico, Rozitchner afirma que el mundo exterior, desde el punto de vista de la experiencia del sujeto, “se despliega desde adentro hacia afuera” (Rozitchner, 2011: 10). Al comienzo de su existencia, el cuerpo humano forma unidad con lo materno, confundido en la sin distancia, conteniéndolo todo. A partir de la paulatina separación de la madre gestante, el cuerpo se irá volcando hacia el mundo, irá desplegando fuera de sí esa fuerza que Rozitchner denomina *mater*. El mundo externo será, desde el punto de vista del sujeto, segundo con respecto a la experiencia arcaica.

En *Hegel psíquico I*, Rozitchner sostiene que la primera impronta subjetiva “está dada por la relación materna con el niño que llegará a ser hombre” (Rozitchner, 2015b: 22). Esta primera huella se presenta como una determinación fundamental que, posteriormente, deberá ser negada “en el paulatino acceso del niño hacia la racionalidad discriminada y a la realidad” (Rozitchner, 2015b: 23). La apertura de un campo de pensamiento, de una dimensión simbólica del mundo, establece una separación del cuerpo naciente con respecto al materno. Esto querrá decir —y aquí radica uno de los puntos centrales de la filosofía de Rozitchner— que todo tránsito hacia una racionalidad histórica, que todo proceso por el cual se accede al mundo social, implica

estas primeras experiencias fundantes existen desde siempre como huellas indelebles en el sujeto. No es un pasado rechazado, sino un pasado presente. Rozitchner identifica en este primer cuerpo a cuerpo simbiótico con la madre, una experiencia primera, anterior al sujeto, con respecto a la cual el lenguaje y la razón histórica aparecerán como segundos.

necesariamente una operación sobre la *mater*. Operación que no siempre es la misma, puesto que cada tránsito depende de la singularidad de la racionalidad a la que se accede.

La paulatina apertura de un campo de pensamiento va produciendo una separación tajante del cuerpo materno desde el cual sensible y afectivamente nos continuamos, aunque su dialéctica inclusiva y superadora deje allí su huella formal, que abrirá el campo de lo “inconsciente puro”, donde todos los procesos anteriores quedarán inscriptos con su lógica específica, arcaica, pero fuera del campo de la conciencia y del pensamiento filosófico. (Rozitchner, 2015b: 23)

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 un primer mundo arcaico, infinito, anterior al espacio y al tiempo de la historia. 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). Rozitchner señala que el lenguaje paterno supone lógica e históricamente la existencia de una lengua anterior. 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, solo podrá vencer la distancia que los separa a través de la identificación.

Rozitchner sostiene que la *mater* constituye el terreno fértil sobre el que posteriormente se edificará el lenguaje y la cultura. Es la materia que la historia modela.⁵ Aquí encuentra un nuevo punto de partida. Para pensar el tránsito que un cuerpo debió realizar hacia 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 coherente con la realidad convencional capitalista, resulta necesario partir de la *mater*.

5 De igual modo, podríamos decir que la *mater* actúa desde un comienzo sobre el lenguaje y la cultura, en tanto los condiciona de manera sustancial. Cabe señalar que el lenguaje no aparece necesariamente como clausurador de la *mater*, sino también como el espacio en el que lo arcaico puede expresar su verdad.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la afinidad establecida entre las filosofías de Benjamin y Rozitchner, quisiéramos esbozar, a modo de conclusión, un programa de investigación posible que parta de algunos puntos de contacto que pueden reconocerse entre ambos pensadores. A continuación enumeramos tales aspectos que dejan abierta la posibilidad de profundizar en esta línea de trabajo.

1) En primer lugar, el vínculo entre marxismo y psicoanálisis como tensión presente en el horizonte teórico de ambos autores. En el caso de Benjamin, el interés por el psicoanálisis fue creciente, y estuvo signado por su esperanza de encontrar cierto “psicoanálisis del despertar” que complementara la interpretación de los sueños y diera a esta una dirección política. Por su parte, desde 1972 y hasta sus últimos escritos, el psicoanálisis ocupa un lugar fundamental en la filosofía de Rozitchner. Si bien los aportes del psicoanálisis a su pensamiento son diversos, su aparición responde a un problema concreto: la necesidad de dar cuenta del fundamento inconsciente de la conciencia histórica y de su relación con la praxis revolucionaria. Tanto en uno como en otro, el psicoanálisis responde a una necesidad de abordar los problemas del marxismo recuperando la centralidad del sujeto y su relación con el inconsciente.

2) Ambos llevan a cabo una reivindicación de la noción de “experiencia” en sentido fuerte. A lo largo de su obra, Benjamin diagnostica de diversas y reiteradas maneras un empobrecimiento de la experiencia en la modernidad. En este contexto, distingue la experiencia [*Erfahrung*] como aquello que supone la posibilidad de construir un relato, vinculado por lo tanto a la memoria, de la “vivencia” [*Erlebnis*] atomizada, vinculada a los *shocks* de la técnica y la gran ciudad del mundo moderno. En el *Programa para una filosofía futura* (1917) denuncia un saqueo de la experiencia por parte de la Ilustración. El surrealismo le brinda sin duda elementos en pos de una ampliación del concepto de experiencia. En el caso de Rozitchner, dada su formación fenomenológica, la experiencia ocupa un lugar fundamental a lo largo de su filosofía. Ya sea en su tesis doctoral sobre Max Scheler, en “La izquierda sin sujeto” o en sus últimos escritos, Rozitchner asignará a la experiencia histórica un lugar central a la hora de pensar la constitución del sujeto y su relación con la praxis. En su seminario de 1964, allí donde traza las líneas principales de su filosofía, el sujeto (entendido como absoluto-relativo) y los distintos niveles de experiencia y de respuestas culturales se presentan como las bases primeras de todo su pensamiento.

3) La necesidad de incorporar una dimensión primigenia del lenguaje como elemento fundamental del análisis filosófico-político. En

“Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” (1916), Benjamin postula la existencia de un lenguaje nominativo, que remite al lenguaje adámico, paradisiaco, en que el vínculo entre significante y significado no es convencional. En Rozitchner habría una distinción entre dos lenguas: la materna, anterior al significado y al significante; y el lenguaje paterno, segundo, posterior, que trabaja y metamorfosea culturalmente la materia sensible de la lengua arcaica materna. En ambos casos, la filosofía del lenguaje permea sus proyectos de manera global.

4) El planteo de un vínculo entre la figura de la madre y la dimensión temporal del pasado. En el apartado en el que nos referimos al materialismo ensoñado de Rozitchner, queda en claro el lugar que la madre ocupa en los últimos escritos de su filosofía. La experiencia arcaica en el vientre materno le permite a Rozitchner llegar a la noción de *mater*, fuerza primera, diferencia específica de la vida humana, a partir de la que pensará la constitución colectiva de la vida y la posibilidad de su transformación. La noción de *mater* constituye el desarrollo más acabado de sus investigaciones de los años anteriores. En el caso de Benjamin, la figura de la madre y su relación con un estadio primitivo se hace presente a través de su recepción de las teorías de Johann Jakob Bachofen, a quien dedica un ensayo a mediados de la década de 1930, centrado en *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Allí Bachofen propone la tesis de que, antes de que el sistema patriarcal triunfara, existía un orden por completo distinto en que la mujer poseía la máxima autoridad y en que reinaba una suerte de comunismo primitivo. Según afirma, en las sociedades matriarcales el amor y la compasión eran universales, ya que el cuidado de los hijos permitía a la mujer salir de su individualidad y extender ese amor hacia otros seres. En sintonía con esta caracterización de las sociedades primitivas, el *Urvergangene* (pasado primitivo) benjaminiano consiste en una sociedad sin clases situada en los orígenes de la historia, en que la abundancia vuelve prescindible la opresión. Benjamin indica las diferentes apropiaciones o interpretaciones que tuvo la obra de Bachofen, tanto desde el fascismo como desde el marxismo, y destaca su potencia para un pensamiento revolucionario (siguiendo en ello a Erich Fromm y a Wilhelm Reich, antes que a Friedrich Engels, quien buscaba en Bachofen, antes bien, una explicación de la evolución de la opresión).

5) El mencionado vínculo entre odio y praxis. El amor aparece en la filosofía de Rozitchner como una categoría política. Esta noción, al igual que la de odio, nombra una relación pasional que los hombres históricos establecen con la totalidad concreta de la que dependen.

El par amor-odio se encuentra directamente ligado a las motivaciones que emergen de los conflictos históricos de una sociedad. Rozitchner comprende a los afectos como relacionales y, por lo tanto, no pueden ser nunca entendidos fuera del entramado en el que existen. Son manifestaciones, expresiones de un orden social. La afectividad depende de las relaciones singulares que los hombres establecen entre sí y con el mundo. Benjamin, por su parte, sostiene en sus tesis “Sobre el concepto de historia” que la socialdemocracia, al asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de las futuras generaciones, “le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, 1996: 59). El odio y la voluntad de sacrificio —fuerzas fundamentales en la lucha de clases— son entendidas por Benjamin como pasiones suscitadas tanto por la experiencia presente como por el conocimiento del pasado. De allí la importancia de la noción de “imagen dialéctica” para entender este aspecto de su filosofía. La praxis revolucionaria, al igual que en la filosofía de León Rozitchner, es pensada en su estrecha relación con la afectividad de los hombres que de ella participan.

6) El judaísmo como elemento esencia de la tradición y horizonte teórico de ambos. En el caso de Benjamin, el judaísmo es una matriz fundamental de sus concepciones de la historia, el lenguaje y la política. En particular cabe señalar el papel de la noción de redención, como exigencia presente en el mundo fenoménico de un conocimiento práctico y salvador. Así y todo, Benjamin no se identificó con el “Jewish revival” que surgió entre la juventud judeo-alemana entre 1909 y 1913 de la mano de Martin Buber. Tal movimiento, que denunciaba el peligro de una pérdida de la identidad judía detrás del impulso asimilador, propuso una renovación radical de la cultura judía y, bajo el influjo de Nietzsche y de la *Lebensphilosophie*, exaltó una particular “vivencia judía” cargada de existencialismo. En este contexto Ludwig Strauss, discípulo y futuro yerno de Buber, escribe a Benjamin con el objetivo de invitarlo a participar de la fundación de una nueva revista sobre la vida intelectual judeo-alemana, y Benjamin rechaza la invitación. El judaísmo no debe ser visto entonces como elemento biográfico reivindicado por el autor, sino más bien en cuanto matriz de problemas que abrieron una nueva concepción de la historia. ¿Qué es lo judío para Rozitchner? Lo judío es un fundamento afectivo diferente al cristiano, otra narración, otro origen mítico y por lo tanto sensible. Sin embargo, su singularidad no radica solamente en la diferencia, sino en el hecho de que el nacimiento de la mitología cristiana se produce a partir de una operación, de un corte sobre la judía. El judío, afirma Rozitchner,

guarda en sí el secreto del origen del cristianismo. A partir de un conjunto de diferencias que establece entre ambas mitologías (todas ellas girando en torno al lugar de la ley y de lo femenino), Rozitchner reconoce en lo judío el lugar de una resistencia posible.

7) Ambos autores trabajaron a partir de la hipótesis de un estrecho vínculo entre capitalismo y cristianismo. A partir de la publicación de *La cosa y la cruz*, la obra de Rozitchner realiza un hincapié teórico y político en la importancia de la mitología cristiana, en tanto forma afectiva, a la hora de comprender la subjetividad que le es propia a las relaciones sociales capitalistas. El texto de Benjamin “El capitalismo como religión” encuentra una afinidad con estos desarrollos de Rozitchner.

Los diferentes puntos de contacto entre ambas filosofías dan cuenta de una conexión conceptual y problemática entre los pensamientos de Benjamin y Rozitchner. Ambos autores constituyen su propio materialismo a partir del rechazo de cualquier tipo de fundamento mecanicista y fisicalista para su concepción de la praxis. De esta nueva materialidad que pretende incluir los elementos más específicos de la vida humana se desprenden múltiples consecuencias teóricas y políticas. A lo largo de estas páginas nos propusimos mostrar algunas de ellas para así promover futuras investigaciones que puedan partir del terreno fértil que habilita la convergencia del pensamiento de estos dos grandes filósofos del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Benjamin, Walter (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, ed. por Henri Lonitz. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (1972-1989). *Gesammelte Schriften*, 7 vols., R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras*, II, 1, trad. de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (1996). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- Löwy, Michael (2006). *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. de Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Rozitchner, León (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rozitchner, León (2015a). *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, León (2015b). *Hegel psíquico I (del alma)*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. de José Amícola. Buenos Aires: Paidós.