



LEÓN ROZITCHNER Y WALTER BENJAMIN EN TORNO AL PROBLEMA DE LA SERVIDUMBRE HUMANA

*León Rozitchner and Walter Benjamin around
the problem of voluntary easement*

AUTOR

Nahuel Michalski
UBA, UNCo, CONICET

Cómo citar este artículo:

Michalski, N. (2023). León Rozitchner y Walter Benjamin en torno al problema de la servidumbre humana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 79-95

Artículo

Recibido: 05/09/2023
Aprobado: 04/12/2023

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objeto reflexionar sobre el concepto filosófico político de servidumbre voluntaria, el cual, de acuerdo con las vicisitudes del mundo actual, parece hallarse más vigente que nunca. A tal fin, se retoman algunos elementos centrales de las obras críticas de León Rozitchner y Walter Benjamin a partir de la recuperación a modo de disparador de la alegoría de la caverna de Platón, estableciendo un análisis comparativo entre ellos. Finalmente, y a modo de conclusión, se propone reflexionar sobre los límites y alcances de los entrecruces tanto teóricos como prácticos entre ambos autores en lo que al tema de la servidumbre voluntaria moderno-capitalista se refiere.

PALABRAS CLAVE: ROZITCHNER; BENJAMIN; FILOSOFÍA; CRÍTICA; SERVIDUMBRE

ABSTRACT

The purpose of this paper is to reflect on the political philosophical concept of voluntary servitude, which, according to the vicissitudes of today's world, seems to be more current than ever. To this end, some central elements of the critical works of León Rozitchner and Walter Benjamin are taken up from the recovery as a trigger of Plato's allegory of the cave, establishing a comparative analysis between them. Finally, and by way of conclusion, it is proposed to reflect on the limits and scope of both theoretical and practical intersections between both authors regarding the issue of modern-capitalist voluntary servitude.

KEYWORDS: ROZITCHNER; BENJAMIN; PHILOSOPHY; CRITICISM; SERVITUDE

INTRODUCCIÓN

“Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”
Platón – República

1. LA “CAVERNA CAPITALISTA”: SUBJETIVIDAD Y EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA

El antiguo problema filosófico-político de la *servidumbre voluntaria* atraviesa y constituye la obra de León Rozitchner, habiendo sido trabajado de forma multidisciplinar la historia y la filosofía hasta el arte, el periodismo y el psicoanálisis. Sin embargo, la amplitud que dicha expresión encierra en sí misma, en virtud también de la extensa tradición filosófica que le antecede y la alimenta, exige para nuestro trabajo mayores precisiones, puesto que ¿a qué nos referimos cuando hablamos de servidumbre voluntaria?, ¿en qué sentido *servidumbre* y por qué motivo *voluntaria*?, ¿quién es el sujeto de dicha servidumbre? (Sucksdorf, 2018: 4-6), ¿de qué manera y bajo qué configuraciones el filósofo argentino se hace cargo de este asunto nodal en absoluto perimido en nuestras sociedades de hoy?

En principio, nos atrevemos a pensar que si bien han habido una serie de autores históricamente consagrados por haberse ocupado explícitamente de esta afilada cuestión (Maquiavelo, La Boétie, Thoreau, Spinoza, e incluso no pocos pensadores de la Teoría Crítica de comienzos del siglo XX), fue quizás Platón, o al menos eso nos atrevemos a elucubrar aquí, quien en su famosa alegoría de la caverna logró sugerir o insinuar el problema político de la servidumbre voluntaria debajo de la lectura estrictamente epistemológica a la que dicho texto generalmente nos invita. Para notar esto y calar en el néctar político basta recordarlo, articular algunos desplazamientos metafóricos necesarios y hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué motivo Platón insinúa que los esclavos de la tan mentada caverna *matarían* al filósofo, es decir, al que viene a dar testimonio de “otro modo de vida mejor”?, ¿cómo es posible aceptar esta suerte de reacción de defensa del *status quo* que somete por parte de los sometidos?, “¿cuáles son las trampas [...] que nos llevan a convalidar aun sin querer un sistema opresor injusto y desigual?” (Rozitchner, 2015a: 170). Partamos entonces del siguiente juego de transposición metafórica: ¿no es acaso la caverna de Platón nuestra caverna capitalista de hoy?, y, ¿no somos *nosotros* la equivalencia histórica actual de los esclavos que allí figuran?, ¿acaso no somos hoy nosotros igualmente reactivos y protectores de nuestra caverna social? Prosigamos.

Pues bien, dígase primeramente que si lo que queremos es ofrecer alguna respuesta rozitchneriana política a tal indagación, nos vemos obligados, como ya lo estamos intuyendo, a enfocar el texto platónico en una clave no usual, es decir, ni metafísica ni

racionalista-ilustrada. Contrariamente, nos valdremos de un punto de vista más bien *histórico-político, materialista, fenomenológico, corporal-afectivo y psicoanalítico* que eluda las típicas lecturas centradas en abstracciones formales binómicas como las de cuerpo-mente, conocimiento-ignorancia, sujeto-objeto, individuo-colectivo, intención-estructura o pathos-razón. Y esto no por capricho o ubicación preferencial sino porque tales abstracciones suelen perder de su registro por ejemplo el vínculo filosófico rozitchneriano fundamental entre *saber, sentir y hacer, afecto y cuerpo, historia material, inconsciente y praxis*, etc. Más aún, tales rígidos binomios propios de la tradición racionalista-ilustrada y sus derivas históricas contemporáneas resultan impotentes para dar cuenta de la importancia que ciertos vectores afectivos como los del *anhelo, la esperanza, la fantasía, la angustia* e incluso el *deseo* adquieren a la hora de desarrollar una reflexión política de caras a un sujeto histórico tan servil y encarnado como pasible de emancipación colectiva. Tal y como lo indica Acha, “las dicotomías resisten mal el examen histórico” (ibid.: 78). Y esto porque lo que en última instancia demuelen, sosteniéndose en las formas de vida *abstractas* capitalistas y cristianas (Rozitchner, 2015d: 40), es la unidad, amplitud y complejidad de la experiencia humana; sin cuyo pleno reconocimiento la posibilidad históricamente siempre abierta de la emancipación cae por tierra (Rozitchner, 1966: 21).

Estos complejos vericuetos *político-experienciales* vinculados con el problema actual de la servidumbre voluntaria (metaforizada por Platón en su eterna alegoría), problema inasible en los términos de una praxis transformadora (pues el diagnóstico es igualmente fallido) cada vez que se lo enfoca desde las interpretaciones racionalistas-metafísicas-epistemológicas usuales, refuerzan entonces nuestra intención de intentar una lectura *otra* que en la obra de Rozitchner queda impulsada por su temprana (y también crítica) suscripción a la fenomenología de Scheler y (Rozitchner, 2015d: 325) y luego de Merleau-Ponty (ibid.: 357), ciertos rasgos del spinozismo afectivo y político (Sucksdorf, 2018: 50; Sztulwark, 2019: 37) y, sobretodo durante los 60' y 70', a la tradición freudomarxista de la que, no obstante, el argentino busca no ser un mero reproductor o quedar rígidamente encasillado por ella (Rozitchner, 2015d: 150). Tradición que es preferida por Rozitchner antes que el lacanismo de izquierdas igualmente pujante en la Argentina de aquellos años y representado, por ejemplo, por teóricos como Ernesto Laclau, principalmente por cinco motivos mutuamente articulados que, en virtud de sus fundamentos epistemológicos, trascienden la sencilla barrera de la suscripción dogmática y la preferencia personal, a saber: (1) su encubierto compromiso con cierta subjetividad cristiana complice del capitalismo y, por tanto, contrarrevolucionaria, esto es, afín a la servidumbre voluntaria producida por dicho modo de producción moderno, lo cual es denunciado sustancialmente por Rozitchner en textos como *La Cosa y la Cruz, Cuestiones Cristianas y Marx y la Infancia*, (2) su centro ontológico típicamente posestructuralista en el “orden del discurso”, más precisamente la teoría del *significante* (Rozitchner, 2015a: 77), antes que en la esfera afectivo-histórico-material de la vida social (la subjetividad sería antes anclaje discursivo que el efecto de las dinámicas históricas productivas), (3) las indeseables consecuencias de orden teórico-práctico que se derivan de su renuncia a la dialéctica y lucha de clases según el registro marxista (asunto ausente en la obra de Lacan y relativizado en la de Laclau a partir de la

aparición de nociones típicamente posestructuralistas como por ejemplos las de *discurso*, *antagonismo* y *hegemonía*), y (4) la incapacidad del lacanismo de izquierdas de llevar a cabo una *fenomenología* (Sucksdorf, 2022) que dé cuenta de las múltiples dimensiones específicas de las formas de vida del sujeto político históricamente explotado (la composición de su cuerpo, afectos, subjetividades, sensibilidades, etc), (5) la renuncia del lacanismo, y por supuesto del lacanismo de izquierdas, al vínculo presocial con lo materno-afectivo como origen del sujeto (político, cultural, del inconsciente); tema de derivación central a partir del freudismo e igualmente central en las reflexiones tardías de Rozitchner, como las de *Perón entre la sangre y el tiempo* y *Materialismo Ensoñado*.

Dicho esto, volvamos a Platón, y hagámoslo desde la ya mentada óptica política reformulada antes que desde la epistemológico-racionalista usual deshistorizada y afectivamente muerta. Pues, como lo hemos sugerido, nuestra invitación es la de pensar que Platón está intuyendo el problema filosófico-político radical de la servidumbre voluntaria, y que su actualización de caras a nuestro capitalismo contemporáneo (la caverna de la que nunca nos hemos ido porque aún la continuamos defendiendo con recelo) resulta posible a través de las derivas rozitchnerianas recién sugeridas. Así, la incisiva y peligrosa pregunta retorna entonces de manera preocupante: ¿por qué motivo, según Platón, los esclavos (capitalistas) *desearían* matar al mensajero (por ejemplo, aquel que trae loas sobre la Revolución Cubana (Rozitchner, 1966: 31)? Lo que el ateniense nos dice al respecto de esto es lo ya sabido por todos: aquel que ha contemplado “el mundo exterior” (las posibilidades de una Revolución) no es sino para los esclavos un “ridículo y estropeado” (Platón, 1988: 342). Bien, pero, ¿a causa de qué tan radical (in)asimilabilidad del relato emancipador en la subjetividad de los sujetados?, ¿a qué se podría deber tal forma casi ridícula de rechazar colectivamente con tamaña agresividad un discurso *otro* y *posible* sobre la vida compartida, discurso que, además, resulta en última instancia beneficioso para los cautivos?, ¿por qué motivo Platón se toma incluso el trabajo de introducir la metáfora del *asesinato* del advenido?, ¿no hubiera bastado con tan solo ignorarlo o forzarlo a una readaptación grupal?, ¿de dónde proviene tal forma de radicalidad reactiva? En otros términos: ¿qué tipo de relaciones filosófico-políticas se tejen aquí entre los múltiples planos de la experiencia (sensibilidad, afectividad, sentimiento-emoción, sujeción corporal, costumbre, etc) colectiva, la reacción violento-agresiva del deseo de muerte-asesinato y el sostenimiento compartido (“politizado”) de la condición servil (impuesta por la “caverna capitalista”)?

En relación a todo esto, nos encontramos con que el pensamiento de Rozitchner nos provee, por lo menos, dos posibles flancos de entrada al análisis crítico habilitados gracias a las ya indicadas influencias en su pensamiento del psicoanálisis freudiano, la fenomenología y el marxismo (sobretudo el correspondiente a los *Manuscritos de 1844*), a saber: un flanco vinculado al *estudio de la subjetividad* propia del comportamiento reproductivo-defensivo-servil, y otro de carácter (si vale decirlo así) *epistemológico* que podríamos condensarlo en una pregunta para nada menor: ¿por qué el filósofo que ha descendido a la caverna para dar testimonio sobre las formas de vida emancipadas *no ha logrado convocar* a los esclavos con sus dichos?, ¿a quiénes les hablaba, o mejor dicho,

no les hablaba, ese filósofo de modo tal que sus dichos no sólo “no fueron oídos” sino que resultaron en extremos rechazados?, ¿por qué motivo se ha quedado el filósofo emancipador *sin su sujeto* de la emancipación? Desarrollemos brevemente dicha condición bifronte del planteamiento rozitchneriano. Primeramente, en lo tocante al flanco sobre la subjetividad propia de la servidumbre voluntaria, y esto quizás sea su nota singular por antonomasia, cabe observar que los esclavos de la caverna (la nuestra, la del capitalismo laico-cristiano, cientificista, burgués y patriarcal), según nos cuenta Platón, *no son conscientes* de los mecanismos que administran materialmente la sujeción de la subjetividad (entendida ésta en un sentido no estrictamente intelectual) o, al menos, *no consiguen percibir* los modos de su funcionamiento (no pueden voltear el cuello ni ver detrás del tabique, por ejemplo), pues están allí recludos y particularmente orientados desde su *niñez* (dimensión histórica), habiendo adquirido así cierto *hábito o disposición* de esclavitud o servidumbre: “los hábitos del orden ocultan la violencia anterior a [...] la naturalización del orden” (Rozitchner, 2015a: 218). Ellos no perciben el dispositivo que los somete, tomando así a sus pensamientos, afectos y acciones *como* originados en una suerte de “libre autonomía personal”; el gran fetichismo “privatista” de la ideología liberal inficionada en el cuerpo de la clase obrera (Rozitchner, 2015d: 153). El truco, claro está, no es otra cosa que la eficacia del montaje escénico (la construcción de la sociedad). La autopercepción del libre albedrío, puro fetiche (Marx) sintomático (Freud) del cual además se extrae un goce enfermo (pues es placer transido de odio) que refuerza su vínculo enrarecido con la realidad (Rozitchner, 2013: 153), se paga al precio de que el tejido del dominio resulte colectivamente *invisible, imperceptible*. Para esto, resulta menester que éste se halle escondido y operando precisamente en aquel ámbito del que menos sospechamos (percibimos) y en el que menos buscaríamos. Nos referimos, claro está, *al interior mismo de la subjetividad*, un interior que, *a priori*, no podemos captar y menos aún desde la ciega y espontánea experiencia de coherencia “natural” (aunque en el fondo siempre *contradictoria*) con las *estructuras significativas* del mundo-caverna-entorno circundante (Sucksdorf, 2022: 313): “la dominación individual está ya imperando en la *forma* individuo como tal: el policía más activo está en el pensamiento” (Rozitchner, 2015a: 74). Una subjetividad que habiendo resuelto imaginariamente (y sólo imaginariamente) el temor edípico frente a la amenaza paterna de la castración (en pos de prohibir el potencial placer incestuoso con lo materno) (Rozitchner, 2013: 283), acaba por *introyectar* (interiorizar, “hacer propia”) la *Ley represiva del Padre* (la de la “caverna capitalista”) (ibid.: 206) a partir de la producción interna de un superyó cuyo castigo (policial) subjetivo será no solo la “descorporeización” del sujeto (metáfora próxima a la descorporeización que acontece en una sala de torturas) para reducirlo de manera abstracta a la dimensión del puro pensar (Rozitchner, 2011: 27, 31), sino también la eterna remisión fantasmal a la *culpa* y la *deuda* cada vez que lo placentero-afectivo-imaginativo-materno-unitario (dimensión central de *lo* político para Rozitchner) se haga presente en tanto intento pulsional de restitución de lo añorado-arcaico-presocial reprimido y “castigado” (Rozitchner, 2011: 53). De aquí que, justamente en virtud de la dimensión demandante y culpógena del superyó neurótico y castrador, es que el mecanismo psíquico de introyección de la sumisión no termina de ser eficaz si no cuenta con el refuerzo cultural de las exigencias

religiosas igualmente abstractas y superyoicas del cristianismo. Exigencias que no solo se vinculan con el superyó, cuyo lema es “sólo vive aquel cuyo pensamiento obedece excluyendo al cuerpo”, sino también con una “angustia frente a la muerte” cuya instancia de sublimación (“eterna promesa”, “salvación”) no es sino el campo de una religión tan mitológica e imaginaria como aquellos procesos psíquicos neuróticos con los que el niño resuelve (en pos de socializar) su complejo de Edipo: “Esta profunda sumisión que la religión, por terror a la muerte, nos solicita, no es sino terror ante el superyó [...] ante la muerte que aparece como angustia cuando negamos al otro [...] como fundamento de nuestra emergencia” (Rozitchner, 2013: 449). En otras palabras, en esta cultura, la resolución colectiva de lo edípico no puede tener sino al capitalismo y cristianismo racionales-mitológicos-patriarcales (combinación que ya había sido vista en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer) como únicas esferas societales predilectas para la praxis sublimatoria de la servidumbre voluntaria. Esferas cuya naturaleza sintomática no es sino la de *reasegurar el dominio subjetivo y objetivo en la caverna*; garantizar que el dominio circule siempre dentro de las mismas fronteras “cavernosas” de aplicación-administración, pero sin poder ser percibido (pues vive en la subjetividad). En esta secuencialización, además, el Rozitchner de posdictadura (Rozitchner, 2015a: 25; Sucksdorf, 2018: 75-76), valiéndose de sus estudios sobre Clausewitz (ibid.: 65-81), señalará los modos en los que a tal mecanismo subjetivo de sumisión (“que se nos ha hecho carne”) se le adiciona el vínculo con el *sentimiento de terror* generalizado a partir de inficionar a la sociedad con todo lo atinente a una *guerra*, tanto interna (Dictadura) como externa (Malvinas), resultando esto una potencia subjetivante extra al servicio de la parálisis, angustia e impotencia reactiva del colectivo de “esclavos capitalistas agresivos y atemorizados” (pues, ¿no es esta la condición de una neurosis obsesiva?): “el sujeto en tiempos de terror es el sujeto impotente” (Sucksdorf, 2018: 37). De todo esto se desprende una de las formulaciones centrales que Rozitchner avizora en relación a la dimensión de la subjetividad en la servidumbre voluntaria, formulación que, sin embargo, ya estaba implícitamente planteada en el concepto marxista de *enajenación*: la *distancia interior* por la cual el superyó edípico “aplasta” al yo y la *distancia exterior* por la cual el mundo (en ese sentido metafísico que Kant le dio) se “infiltra” en el sujeto (Rozitchner, 2013). El esclavo mata al filósofo en virtud de encontrarse escindido de *su* propio cuerpo-conciencia-afecto (es decir, de sus determinaciones histórico-materiales) pero también de su entorno cavernoso (la sociedad capitalista, cristiana y científicista) circundante; siendo esta última escisión la que queda asegurada por la ilusión de coherencia “natural” con aquello que, en verdad, no es más que pura contradicción y fetichismo (Sucksdorf, 2022: 317).

Sin embargo, habíamos sugerido que el pensamiento de Rozitchner, además de las elucubraciones sobre los efectos históricos del poder en la subjetividad social, la cual, gracias a las influencias de la fenomenología merleauPontiana en el pensamiento del argentino, es concebida mucho más allá del seco dualismo mente-cuerpo (ibid.: 133), nos propone también un flanco analítico de carácter *epistémico-político* que podríamos metaforizar preguntándonos lo siguiente: ¿por qué motivo los esclavos de la caverna no se “sintieron” *identificados* con el discurso emancipador del filósofo advenido?, ¿a quienes les hablaba dicho filósofo y de qué manera lo hizo? En los términos de nuestros tiempos,

¿cuáles habían sido las fallas epistemológicas de los discursos políticos emancipatorios tal que no habían conseguido convocar, como sí lo había hecho el peronismo en Argentina o Fidel Castro en Cuba, a la clase obrera revolucionaria? ¿La teoría revolucionaria se había aburguesado o sencillamente había quedado atrapada en un mundo de abstracciones y rigidez discursiva (Rozitchner, 2015d: 122) incapaces de ubicar a su sujeto político real y efectivo (viviente y sintiente) de la praxis revolucionaria-emancipadora? (Rozitchner, 1966: 15; 2015d: 39) ¿Se trataba de un problema de exceso de ortodoxia o de encubierta complicidad con el enemigo? Rozitchner es claro al respecto: tratándose del marxismo, era lo primero; tratándose del cristianismo de época (pre eminentemente católico y peronista en la Argentina de aquel entonces), era lo segundo. De hecho, el famoso debate entre Rozitchner y Eggers Lan, coagulado en la recopilación *Marxismo o cristianismo* de 1962, no tuvo sino el propósito de fundamentar, no sin cierta dureza dirigida contra el reconocido profesor platonista, esto último (Rozitchner, 2015d: 503-547).

Ahora bien, más allá del debate con los cristianos “de buen corazón” de aquel entonces, se podría indicar que la falla epistemológica de las teorías marxistas pretendidamente revolucionarias de la época de Rozitchner es testigo no es muy distinta de aquella que ya habían avizorado los teóricos críticos de Frankfurt cuando se preguntaron en Alemania cuarenta años antes que Rozitchner en Argentina acerca de por qué motivo la clase obrera europea no había hecho la revolución que Marx había prometido. Nos referimos a que la teoría crítica en general y revolucionaria-política en particular, quedando centrada en la ortodoxia del concepto y el sistema, *había perdido de vista la dimensión de la experiencia subjetiva efectiva de dicha clase obrera* (ibid.: 547) o se había referido a ella tan solo en términos abstractos, teóricos o incluso de “jefatura” (ibid.: 120), dejando de lado o poniendo en segundo lugar de manera imprudente y antiestratégica precisamente aquello que generaba la *identificación* (y por lo tanto el movimiento) entre un discurso (lengua) y las multitudes oprimidas (cuerpo social). El orden de la experiencia subjetiva vital, habitada por los cuerpos obreros más allá del vocabulario conceptual revolucionario, y central para la correlación y armonía entre teoría y praxis, había quedado, tanto en la Alemania de los años 20 y 30 como en la Argentina habitada por Rozitchner, del lado del capitalismo burgués, positivista, patriarcal y cristiano antes que del lado de las propuestas materialistas de emancipación colectiva provenientes de las alas de izquierda; diría Benjamin, la potencia histórico-emancipatoria de la experiencia había quedado tristemente del lado del “conformismo” burgués. A partir de esto es que para el argentino resulta programáticamente fundamental la restitución epistemológica del registro de dicha experiencia concreta, material, afectiva, corporal, memoriosa e imaginativa de la sociedad argentina por parte de los discursos revolucionarios, los cuales tenían ahora la “tarea histórica” (diría Benjamin) de arrancarla de los modos en los que había quedado cooptada tanto por el discurso burgués del peronismo y (posteriormente) el neoliberalismo e introyectada (incluso terror mediante) en el cuerpo obrero de la caverna capitalista: “todos nosotros estamos amasados de lo mismo”, dice Rozitchner (ibid.: 151). El problema radicaba entonces en que el filósofo (los programas de izquierda) “no había sabido hablar” (vincular la teoría con la experiencia efectiva) a los esclavos (las clases obreras argentinas); su lengua “no era la de aquellos” y,

por tanto, no “tocaba sus cuerpos”. Priorizando la ortodoxia y la “claridad con la que hay que hablarle a las bases”, no había tomado nota en su “testimonio de liberación” de cuál era la configuración efectiva de la experiencia esclava al interior de la “caverna capitalista” y tampoco había sabido “ofrecer” una configuración alternativa con respecto a esta. Así, la identificación (y por tanto la praxis “cotidiana”) se organizaba (como se ha mencionado previamente) en la forma de la *coherencia* entre los sometidos y las estructuras de producción de sumisión, quedando reforzada de este modo la experiencia de servidumbre colectiva. En este punto, la apuesta por (como diría Benjamin) la “redención de la experiencia” tendrá en la obra tardía de Rozitchner una curiosa deriva que se abre más allá (sin negarla) de la apuesta temprana por el vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Nos referimos a una apertura que, tal y como lo veremos en el apartado próximo al pensar algunas continuidades y discontinuidades entre Benjamin y Rozitchner (que ya se pueden intuir), tendrá un cierto origen común (que ambos autores comparten) en la tradición judía compartida por ambos y que, habiéndose expresado ya en germen en *La Cosa y la Cruz*, consiste en pensar la epistemológicamente necesaria restitución teórica de la dimensión de la experiencia en tanto *restitución práctica de lo discursivo-corporal-afectivo-materno-infantil*. Es como si, en algún punto, al final de su producción, Rozitchner intentara dotar al marxismo y el psicoanálisis de un materialismo experiencial de carácter materno del que aquellas disciplinas carecían desde sus propios géneros en virtud de sus orígenes doctrinales innegablemente racionalistas, sistémicos y de a ratos positivistas y, por tanto, patriarcales. Orígenes en virtud de los cuales los programas de acción revolucionaria se habían planteado al pueblo argentino oprimido más en términos de exigencias dogmáticas (y, por tanto, autoritarias y fálicas) que en una clave deseante y afectivamente movilizadora. Si en su producción temprana Rozitchner había apelado al marxismo y al psicoanálisis en pos de desarrollar la dimensión diagnóstica de su pensamiento, a la hora de “ofrecer la alternativa práctica”, la apuesta viró hacia (o, mejor, se complementó con) aquello que su herencia judía le proveyó y que de hecho atravesó la totalidad de su obra, vida y pensamiento: *la lengua que vincula al infante con el cuerpo materno como último bastión anticapitalista* (Rozitchner, 2015a: 232); como núcleo sacro de la reconciliación entre idea revolucionaria y acción posible a través de la *mediación de la lengua materna*. Tal y como Benjamin lo había insinuado en el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” de 1916; la restitución de la experiencia como punto focal de la restitución del vínculo entre teoría y praxis era un imposible si no pasaba por la mediación (o inmediatez) de la dimensión central de la lengua. Si Benjamin se había referido a la lengua de Dios (productora), de Adán (conocedora) y de lo creado (develada); Rozitchner hizo lo propio con aquella que en las infancias ensoñadas se establece con el cuerpo protector y erotizado de la madre. Esto, por supuesto, nos invita a reflexionar con más profundidad en torno a algunas continuidades y discontinuidades centrales que se pueden apreciar entre Benjamin y Rozitchner, abriéndose así el paso al siguiente apartado.

2. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES ENTRE ROZITCHNER Y BENJAMIN

Si bien la obra crítica de Rozitchner resulta indudablemente novedosa y transgresora no solo en lo que hace a la articulación entre marxismo y psicoanálisis, la crítica al estructuralismo y la vitalización de cierta fenomenología, el llamado a la recuperación de la experiencia y la movilización de cuestionamientos fundamentales tanto a las propias izquierdas locales (y su impotencia frente a la enorme convocatoria de las masas consagrada por la narrativa peronista) como también sectores teológico-católicos que veían en el cristianismo un prometedor potencial revolucionario (Prislei, 2015: 281-321), nos encontramos dispuestos a pensar, y el apartado previo lo ha permitido entrever, que la producción del “judío argentino revolucionario” en cierta medida, y no sin las exquisitas singularidades propias por él aportadas, lograba actualizar territorialmente no pocas instancias reflexivas que ya se habían disparado cuarenta años atrás en las cocinas intelectuales del Instituto de Frankfurt, cuestión que incluso Rozitchner parece dejar pasar con sutileza en *Escritos Políticos* (2015d: 318) y que podríamos ubicar en el marco de la recepción latinoamericana de dicha escuela alemana (Entel, Gerzovich, Lenarduzzi, 2005: 201-223).

Por ejemplo, la peligrosa (por ser antiestratégica y fuente de padecimiento) distinción (digamos mejor, *amputación*) mecánica entre sujeto y objeto que según Rozitchner no solo es la *conditio sine qua non* de la subjetividad burguesa (Rozitchner, 2013: 618, Rozitchner, 2015c: 131) y la sociedad de mercados que a ella corresponde sino también la base de la desconexión entre teoría y praxis revolucionaria (Rozitchner, 1966: 19), ¿no es acaso, según otras categorías, uno de los primeros temas “antikantianos” preocupados por la caída “moderna” de la experiencia espiritual, y por tanto del lenguaje social, al interior de la obra filosófico-política de ese otro judío rebelde y sensible que fuera Walter Benjamin? (Opitz & Wizisla, 2014: 92, 483). Y, ¿qué decir de aquel magnífico ensayo titulado *Capitalismo como religión* [1921] en el cual Benjamin, al igual que Rozitchner, vincula los principios cristianos de la deuda y la culpa con la expansión moderno-secular de la subjetividad burguesa-capitalista? Más aún, ¿cómo no ver que el llamado experiencial al cuerpo materno de Rozitchner se acerca suficientemente al coqueteo que Benjamin establece con la sugerente investigación de Bachofen en torno a las sociedades matriarcales arcaicas (Opitz y Wizisla, 2014: 464-466; Abadi, 2014: 189-190)? Coqueteo cuyo vínculo (de unión pero también de rebeldía y liberación) con la dimensión afectiva de la infancia va a quedar establecida por el berlinés en textos tardíos como *Infancia en Berlín hacia 1900?* (Opitz y Wizisla, 2014: 468-470). Incluso, en este marco de recuperación de lo originario-afectivo-histórico-experiencial, existe un hilo conductor aún más férreo entre Benjamin y Rozitchner: ninguno de los dos autores, por el hecho de invocar esto y traerlo al centro de una obra filosófico-política crítica, devienen por ello en el sostenimiento de planteamientos románticos o irracionalistas; de hecho, ambos critican explícitamente tales conclusiones. Tal y como lo señala Abadi (2014), Benjamin (como tampoco lo hace Rozitchner) no desconoce el potencial emancipador de la razón. De lo que se trata más bien (y en esto consiste el proyecto benjaminiano delineado en el *Programa de la filosofía futura* de 1917) es de “ampliar su espectro” dotándola de todo

aquello que el iluminismo en virtud de su intersección cultural con el positivismo-cientificismo empirista contemporáneo había dejado por fuera de la noción de “razón” o había aplastado bajo la égida totalitaria de su configuración como *razón instrumental*, y esto *sin cancelar* por ello el espíritu y proyecto iluminista en sí mismo. Había que extender el potencial emancipatorio de la razón para que incorporara el arte, la metafísica, la teología, lo afectivo, el lenguaje, la imagen, lo espiritual, lo material, lo originario, lo fantasioso, incluso lo inconsciente; dimensiones éstas plenamente abiertas en el pensamiento rozitchneriano. En otras palabras, tanto Benjamin como Rozitchner aceptan a la facultad humana de la razón como potencia ética y políticamente emancipadora incluso en lo que hace a las capas del inconsciente y la ensoñación colectiva (Opitz y Wizisla, 2014: 331; Rozitchner, 2015a: 202), siempre que lo que allí se *exprese*, diría Freud, admita interpretaciones posteriormente liberadoras y dialécticas (dirá Benjamin). Lo que rechazan entonces no es el proyecto iluminista en tanto tal ni la razón *in toto* sino más bien su devenir “moderno” (en verdad puramente mítico) en razón *instrumental-capitalista-estratégica*; siendo esto último el suelo ideológico (y por tanto absolutamente operativo) principal de la sociedad burguesa y la lógica de mercados (Rozitchner, 2013: 215; Opitz y Wizisla, 2014: 1078).

Por su parte, en lo que hace al concepto específico de *servidumbre voluntaria* del que aquí nos hemos ocupado, concordamos con la idea de que en ninguna parte de la obra del filósofo berlinés aparece explícitamente dicha noción como sí parece articularse en el pensamiento del argentino. Sin embargo, ¿no es acaso algo en algún punto homologable al planteo crítico de Rozitchner, e incluso a la alegoría platónica con la que aquí hemos comenzado la reflexión, el hecho de que tanto en el *Libro de los Pasajes* ([1968], 2005) como, por ejemplo, en *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica* de 1936 y el *El París de Baudelaire* de 1938, Benjamin explícitamente se encargue de relacionar los efectos ideológicos y narcótico-fetichizantes de la industria cultural fascisto-capitalista (“caverna social”) con el “adormecimiento” (embriaguez, ensoñación) subjetivo de las masas y su tendencia inconsciente (puramente vivencial más no experiencial) a la reproducción social del mito burgués del progreso? Si Rozitchner se queja de la impotencia revolucionaria de las izquierdas argentinas aburguesadas de su época, ¿no es acaso igualmente cierto que tanto en el mencionado texto de los *Pasajes* como en las *Tesis sobre la Historia* ([1942], 2008) Benjamin señala duramente a las socialdemocracias aburguesadas de su tiempo tildándolas de “vulgares y conformistas” (Benjamin, 2008: 46 y 47) y cómplices de un “enemigo que no ha cesado de vencer”?

En este hilo de continuidades, la legitimación revolucionaria de la “violencia justa” por parte de los oprimidos de la historia (frente a la reproducción inconsciente de la agresividad encubierta de la sociedad burguesa-capitalista, y base de la servidumbre voluntaria) no puede soslayarse en el pensamiento de nuestros autores. En pos de tal relegitimación obrera de cierta necesidad igualmente histórica de dicha violencia (a la cual tanto uno como el otro le suman la importancia del enojo y el odio, en las *Tesis* el berlinés, en el debate con Egger Lan el argentino), tanto Rozitchner como Benjamin intentan quitarle al concepto histórico-político de violencia todos aquellos resabios de humanismo aburguesado (y, por supuesta, cristiano) que terminan por deslegitimar su empleo cada vez que se piensa en

que sea ejercida por las víctimas de la injusticia histórica: “Fuerza del odio en Marx. Disposición de la clase trabajadora para la lucha”, nos dice Benjamin en las *Tesis* (2008: 93) quejándose de que la clase oprimida, gracias a los influjos idealizadores de los socialdemócratas “desprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio” (Benjamin, 2008: 49). En la misma ruta, Rozitchner señala que la espiritualidad cristiana de la que Eggert Lan era su firme representante devenía en una suerte de exigencia de “amor universal” fetichizado e histórica-materialmente falseado cuyo reverso no es sino la anulación del sentimiento de odio necesario para la acción política del marxismo emancipatorio: “Rozitchner debe oponer, entonces, al puro amor cristiano que promueve Eggert Lan, la lógica mestiza del amor marxista, que no puede ser diferenciado del odio del que surge” (Sucksdord, 2003: 71). En este punto, vale observar que si el debate con Eggert Lan da cuenta de un cristianismo individualizante y abstracto que conduce a la incapacidad proletaria de reaccionar frente a la injusticia histórica que le acontece, filtrándose incluso en los partidos pretendidamente revolucionarios y haciendo de ellos partidos más bien humanizados y cómplices de la barbarie, en *Freud y los límites del individualismo burgués*, y retomando no pocas conclusiones del pretérito *La Cosa y la Cruz*, Rozitchner busca indagar desde la perspectiva subjetivo-psicoanalítica la cara más perversa del vínculo entre espiritualidad cristiana y servidumbre voluntaria, una cara que Nietzsche había anticipado en *Genealogía de la Moral* [1887] al referirse a la *mala conciencia plebeya* y que Benjamin, incluso pese a estar escribiendo en los tiempos en los que Freud ya había publicado *Psicología de Masas y Análisis del Yo* [1921], apenas llega a vislumbrar en su libro *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica* [1936], a saber: el mecanismo subjetivante por el cual la impotencia de los oprimidos (los esclavos) para violentarse y destruir (hacer la guerra) las tramas y estructuras de la injusta sociedad capitalista que los oprime (caverna), se revierte internamente sobre ellos mismos bajo las formas más hostiles de autoagresividad superyoica (Rozitchner, 2013: 263-265). Vale señalar entonces que la intención del argentino no parece ser sino la de realizar la traducción del clásico psicoanálisis liberal freudiano a un “psicoanálisis político” (Rozitchner, 2013: 44), lo cual, según Stewart, no es sino también lo que late debajo del proyecto filosófico benjaminiano (Stewart, 2010).

Es cierto, asimismo, que Benjamin tampoco da cuenta en su obra de una sistematización conceptual del fenómeno del *terror* socializado como un modo específico de subjetivación de masas primordialmente vinculada con la noción específica de servidumbre voluntaria. Sin embargo, si se refiere en reiteradas ocasiones a la convivencia histórica entre el terror del fascismo y la docilidad y ductilidad de las masas fetichizadas (Opitz y Wizisla, 2014: 1136; Stewart, 2010: 133). Y es que Benjamin no había presenciado la dictadura argentina y el peso específico de su modalidad, proceso histórico-político nacional a partir del cual Rozitchner introduce dicha categoría de talante psicopolítico (la del terror) en su obra tardía y sobretodo en *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política* y *El terror y la gracia* (Exposto, 2015). Sin embargo, ante otro proceso igualmente deslumbrante y bárbaro como lo fue la consolidación del fascismo, el berlinés en absoluto se desprende en sus análisis (aunque, nuevamente, no lo sistematiza) de ciertas consideraciones troncales acerca de algunos modos en virtud de los cuales las afecciones

tanáticas (diríamos con Freud) operan de manera férrea como productores de subjetividad colectiva. De aquí que, si bien es cierto que Benjamin, por ejemplo, va a pensar el vínculo de las masas con el líder fascista a través de las máximas freudianas en torno al mito de Edipo y el amor (fascinación) por el padre de la horda y su Ley (Stewart, 2010: 47), e incluso en cómo esto se relaciona con la crítica de la estética romántica (Opitz y Wizisla, 2014: 787; Abadi, 2014: 136), y esto puesto que comprender la ideología del fascismo implica comprender sus modos de estetizar la política a través de vectores románticos (dimensión reflexiva ésta plenamente ausente en el pensamiento de Rozitchner), cierto es que sí se hace cargo de ciertas relaciones entre terror y subjetivación a la hora de llevar a cabo sus diagnósticos de época.

Pues bien, la observación previa de ciertas continuidades fundamentales entre Benjamin y Rozitchner nos impulsan ahora a finalizar pensando en cuáles son entonces algunas de las rupturas claramente observables entre dichos autores a la hora de pensar el peculiar fenómeno de la servidumbre voluntaria; tarea ardua ante formas del pensamiento crítico y filosófico-político tan próximos entre sí. ¿Qué es lo que rompe el hechizo de coherencia y sostenimiento inconsciente que los esclavos reproducen en relación a la caverna capitalista? En otras palabras, ¿qué es lo que interrumpe, redime y salva? ¿Por dónde deberían discurrir nuestras apuestas por la emancipación colectiva? Quizás sea gracias a tales preguntas que resulte sustancialmente más sencilla la observación de las dos discontinuidades fundamentales entre Rozitchner y Benjamin: *la estética y la espiritual*. Sin embargo, Rozitchner no se pronuncia (o al menos no de forma sistemática) con respecto a la primera, la cual sí opera como una de las columnas vertebrales del pensamiento benjaminiano; lo cual nos invita a sustraerla del análisis comparativo. Entonces, ¿qué ocurre con el judaísmo ínsito a ambos autores y sobre el cual tanto uno como el otro se pronuncian explícitamente? En este punto, para Benjamin queda claro, incluso a lo largo de toda su obra (e incluyendo el periodo marxista tardío), que el elemento teológico del judaísmo del que él bebe desde su infancia opera como una fuerza histórico-mesiánica acontecimental cuya restitución de la experiencia (la cual hemos identificado como el paso necesario para la reconciliación entre teoría y praxis) acciona interrumpiendo el (aparentemente) irrefrenable curso destructivo del “progreso” burgués (Opitz y Wizisla, 2014: 1213). Tal y como lo señalará posteriormente el Lacan al que Rozitchner tanto se opone, el sujeto (político en el caso de nuestros autores) es el *efecto* (Stewart, 2010) de dicha interrupción (mesiánica); aparece históricamente en virtud de esta ya que es la interrupción lo que siempre “deja caer algo”, es decir, lo que ocasiona la posibilidad de destruir algo en pos de construir algo nuevo (la sociedad sin clases emancipada) (Stewart, 2010: 37). Más aún, el acontecimiento revolucionario es histórico sólo porque interrumpe el curso de cursos (la coherencia de la sociedad burguesa). En este sentido, tal y como Benjamin mismo lo indica en el *convoluto* N del texto magno de los *Pasajes*, la historia de la emancipación no se puede pensar por fuera del concepto teológico (antes que metafísico) de *redención* (Abadi, 2014: 39). Así, en Benjamin lo espiritual queda del lado de lo político pero no como exigencia subjetiva (no hay que ser judío para hacer la revolución) sino como marco epistémico de comprensión y praxis histórica; por ejemplo, aquel por el cual Benjamin, en el ensayo *Para una Crítica de la*

Violencia de 1921, logra articular certeramente (a través de la noción anarquista de *huelga*) la dimensión de la emancipación política, el campo teológico y la justificación normativa e incluso programática de cierta “violencia justa” (la anteriormente mencionada) a través del concepto de violencia divina o pura. En este punto, lo teológico es exactamente lo contrario de la fuerza conservadora y sintomática del mito, fuerza en la que descansa la maquinaria ideológica fascisto-capitalista y que, como lo hemos indicado, Rozitchner denuncia explícitamente en el catolicismo cristiano tanto como Benjamin lo hace con respecto al protestante. Sin embargo, y por su parte, Rozitchner, amén de su judaísmo familiar, prefiere ver en éste no tanto una potencia revolucionaria históricamente interruptiva de la servidumbre voluntaria sino más bien la posibilidad de hallar en las narrativas de dicha tradición elementos singulares que permitan dotar al materialismo por él defendido de ciertas fuerzas restitutivas de la experiencia; único modo tanto teórico como práctico de reestablecer el tejido afectivo entre lengua-discurso y cuerpo-afecto (colectivo) del que el marxismo ha carecido y que, de recuperarse, podría dotar al filósofo “que ha visto el Sol” de una “lengua” que consiga tocar y movilizar (se identifique con) el cuerpo de los esclavos anestesiados de la caverna. Así, finalmente, el cuerpo de la madre (frente al Mesías varonil benjaminiano) oficia en Rozitchner como instancia central de recuperación de lo originario y vitalización de una nueva lengua colectiva; pero no cualquier lengua babélica ni tampoco la lengua teológica de los dioses, sino la lengua revolucionaria restituida del marxismo intersectado ahora con la metáfora materna, con su afectividad y su habilitación de la fantasía colectiva creadora. Un marxismo por el cual, anhela Rozitchner, tantos seres humanos se verán ahora invocados llamados a abandonar el estado cavernoso y hostil de las sociedades del gran capital. En suma, un marxismo con discurso deseante y convocante; un marxismo comprensivo y sugestivo; un marxismo reconciliado con sus praxis; un marxismo *con* sujeto.

3. CONCLUSIONES

La presente elaboración en torno al asunto filosófico político cardinal de la servidumbre voluntaria —¿por qué el sometido acompaña su sometimiento?—, invita a la reflexión sobre las cercanías y lejanías que se hacen presentes cuando se orbita, de manera estratégica y para nada casual, las amplias y heterodoxas obras de León Rozitchner y Walter Benjamin. En este sentido, las trazas de continuidad señaladas —la afinidad con el freudomarxismo, la apelación al bagaje conceptual de una tradición judía mutuamente compartida, la crítica al concepto de experiencia, al racionalismo y la ciencia positiva en el marco de la sociedad capitalista— sugieren la posibilidad de aproximarlas suficientemente pero sólo bajo la cautela metodológica y epistemológica de no perder de vista asimismo las nutritivas discontinuidades que también relucen allí de manera intersticial.

No cabe duda de que tanto el berlinés como el argentino se encuentran preocupados por la obtención de una potencia práctico-política-emancipatoria que se extrae de la revinculación entre teoría y praxis; vinculación desmembrada por las formas “modernas” (en verdad absolutamente míticas para Benjamin) de la vida capitalista. En dicho sentido, la

apuesta de ambos parece apuntar a la esfera de la experiencia en su intersección tanto con la capa diagnóstica como con la propositiva. Sin embargo, mientras Benjamin la sitúa con claridad en la dimensión de lo teológico-histórico-artístico, Rozitchner, sin tomar tampoco demasiada distancia, parece preferir la salida por la infancia ensoñada y la lengua afectiva del cuerpo materno; salida que aparece varios años después de haber invocado su doctrina del *absoluto-relativo* que recuerda, paradójicamente, a la crítica epistemológica que Benjamin dirige a Kant en su célebre ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*, de 1918. En el primero teología, materia y afectividad. En el segundo materia, infancia y evocación materna. En ambos, la centralidad de la dimensión de la historia no racionalista ni positivista como núcleo duro de la crítica a la modernidad capitalista y la incapacidad de las masas para emanciparse de las formas de vida inhumanas. Si para el primero lo mítico es precisamente lo cómplice de la fantasmagoría capitalista (siendo lo teológico lo que viene a derribarlo), para el segundo lo mítico y lo mitológico no se encuentran ni tan separados ni adquieren formas argumentales tan negativas, a excepción de aquellas instancias en las que Rozitchner se refiere al mito edípico o la mitología cristiana, casos en los que sin duda afila sus cañones críticos. Si Benjamin se coloca enfrente del conservadurismo mítico de Jung o Klages, Rozitchner parece indignarse más con las formas despolitizantes de la mitología cristiana al apuntar a Conrado Eggers Lan o a Lacan; al “Lacan cristiano”, como él mismo lo llama en no pocos renglones de *La Cosa y la Cruz*.

Asimismo, al revisar las bibliografías correspondientes se observan los modos en los que ambos autores articulan con preocupación sus análisis en relación con un cierto “estado epocal”, atravesados por los fenómenos complejos de coyuntura y las reflexiones sobre la repetición de la crisis humana a la que estos conducen. La Primera Guerra Mundial y el ascenso del fascismo europeo en el primero; el peronismo, la dictadura, Malvinas, el neoliberalismo e incluso el caso AMIA en el segundo. Sin embargo, dichos modos de vinculación parecen no operar en ellos de manera isomórfica o directamente comparable o reductible. Benjamin, movilizado más por una suerte de “fenomenología de la gran ciudad” (tronco medular del icónico texto de los *Pasajes*) e incluso por la aplicación de la teología y el freudomarxismo a otras disciplinas que no fueron especialmente la política (como las vanguardias artísticas, el coleccionismo, la literatura, la teoría estética, etc), parece tomar el “material de época” más para introducirlo en su propio laboratorio reflexivo que para intervenir concretamente. No hay en él, de hecho, una propuesta política específica o programa filosófico-político de acción. En cambio, en Rozitchner lo que se dibuja es ni más ni menos que el perfil del intelectual militante y comprometido con la espesura y el detalle del tiempo nacional que lo atraviesa. Entrevistas, debates, intercambios, intersecciones y críticas situadas y específicas hacen a la puntillosa materialización en la que discurre la reflexión teórica-práctica del argentino.

A modo de colofón, nos quedamos entonces con dos autores que parecen no haber muerto, que lucen como si sus sistemas de pensamiento tuvieran aún mucho por brindarnos de caras a los tiempos de hoy. Dos autores políticamente incorrectos, extraviados y castigados por los círculos académicos oficiales de sus respectivas épocas de aparición los cuales, sin embargo, lograron producir saberes críticos con respecto a la crítica de su época

(es decir, metacríticas) desde ciertas periferias recalcitrantes, tan angustiadas como esperanzadas y en absoluto intrascendentes; las periferias de las clases obreras, las mayorías oprimidas y explotadas, los condenados de la historia o los sencillamente sin historia. Precisamente las periferias experienciales hiperdensas y recargadas de movimiento, espesura y vitalidad cultural en la que tanto Benjamin como Rozitchner creyeron atisbar la posibilidad última de reconciliación entre pensamiento y acción. Las periferias de las que emergieron tanto el Fidel Castro defendido por Rozitchner como el Jesús (Mesías) demandado angustiosamente por Benjamin. En el medio de ambos: la rememoración crítica, la intervención en la experiencia colectiva, el cuerpo, la infancia y la nostalgia materna como formas de apuesta no por lo que fue ni por lo que será sino por lo que podría haber sido y no fue: por las promesas históricas de caras a la humanidad que aún exigen ser redimidas, restituidas. Esto último, la promesa, lo posible, lo potencial irrealizado por realizarse, ha de ser tanto para el alemán como para el argentino el norte de una auténtica filosofía política emancipadora que por primera vez en la historia de los oprimidos habilite el escape de la caverna capitalista; que revincule el mundo de las ideas con la esfera de la praxis toda vez que lo que se anhele no sea sino, parafraseando al melancólico berlinés, la *interrupción* histórica de la servidumbre voluntaria.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Itaca.
- Entel, A; Gerzovich, D y Lenarduzzi, V. (2005). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Eudeba.
- Exposto, E. (2015). "Sujeto y capitalismo en la obra de León Rozitchner". *Cuadernos de Materiales. Revista de filosofía*, 65-86.
- Opitz, M y Wizisla, E. (eds.) (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta.
- Prislei, L. (2015). *Polémicas intelectuales, debates políticos: las revistas culturales del siglo XX*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Rozitchner, L. (1968). "La izquierda sin sujeto". *La Rosa Blindada*, (12), 151-184.
- Rozitchner, L. (2011). *Materialismo ensoñado*. Tinta Limón.
- Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2013). *Cuestiones cristianas*. Biblioteca Nacional.

- Rozitchner, L. (2015a). *Contra la servidumbre voluntaria*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). *Marx y la infancia*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015c). *Escritos psicoanalíticos: matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015d). *Escritos políticos*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015e). *Ser judío*. Biblioteca Nacional.
- Stewart, E. (2010). *Catastrophe and Survival. Walter Benjamin and Psychoanalysis*. The Continuum International Publishing Group.
- Sucksdorf, C. (ed.) (2018). *León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio*. Aportes del Pensamiento Crítico Latinoamericano N°5. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Sucksdorf, C. (2022). "Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner". *Repensar la Filosofía Argentina. Lecturas, figuras y apropiaciones a mediados del siglo XX*. Prometeo.
- Sucksdorf, C. (2022). "Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner". *Anacronismo e Irrupción*, 12 (22), 303-329.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra Editora.

SOBRE EL AUTOR

Nahuel Michalski

nahuelmichalski@gmail.com

Nahuel Michalski es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios en la que actualmente desarrolla su Doctorado en Filosofía a partir del estudio de la obra de Walter Benjamin; sobre todo, en lo que hace a temas de filosofía y teología política. Becario Doctoral CONICET. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Comahue.