

# **FEINMANN, José Pablo (1996), *Filosofía y nación*, Buenos Aires, Ariel.**

RUBÉN H. RÍOS  
Universidad de Buenos Aires  
rubenhrios@uolsinectis.com.ar

En Argentina, el confinamiento en el silencio de los cementerios y el museo filosófico ha sido en gran medida el destino del pensamiento (que fue parte de las filosofías de la liberación) del, así llamado, 'socialismo nacional' propugnado por la izquierda peronista o, también, Tendencia Revolucionaria. Conjunción esa, la del 'socialismo nacional', para la izquierda tradicional —digámoslo: eurocéntrica—, híbrida. En verdad, ¿qué podrían revelarnos esos polvorientos textos, tan comprometidos empíricamente con la emergencia de la izquierda peronista, que no sea mecanicismo, las típicas tesis reflejistas del materialismo dialéctico difundido en la guerra fría? Respuesta, quizá apresurada, quizá —si se quiere— demasiado evidente: se diría, en principio, que hay demasiadas grietas no pensadas en ese *corpus* de la izquierda peronista, la heterodoxia de un marxismo populista que, si bien recibe la tematización de Lenin sobre el asunto (y el interés del último Marx por los populistas rusos), se enfrenta a las particularidades, a las exigencias propias, de la cuestión nacional. En última instancia, al concepto de *soberanía*.

De este modo, tomando como un testimonio en el sentido derridiano ('huella', el lugar del acontecimiento de lo Otro por excelencia, aunque no sabe el testigo sobre qué y para quién da testimonio) (Derrida 1995, 11), *Filosofía y Nación* de José Pablo Feinmann [1943] —una serie de ensayos sobre pensamiento argentino del siglo XIX, escritos entre 1970 y 1975 y publicados en 1982 —, al decir del autor en el prólogo a la edición de 1996, “lleva las marcas de ese tiempo” (Feinmann 1996, 9-14). Es decir, el 'tiempo' en el que este filósofo y novelista argentino (hoy de gran popularidad) pertenecía a la izquierda peronista. Pero aún, hay que decir, más: *Filosofía y Nación* lleva las marcas —las 'huellas'—, sobre todo, de lo que cabría

considerar (si es que se acepta la falta de 'pruebas' del testigo, o tal vez por eso mismo) como quizá el máximo desafío que asumió (o heredó) el pensamiento de los años '70': la creación de una filosofía soberana, de una *filosofía-otra*.

Este horizonte compone el núcleo, el tema excluyente, el *leit-motiv*, el hilo conductor de la narrativa – al fin y al cabo, una épica político-filosófica —de *Filosofía y Nación*. Supone, también, más de fondo y de una manera no menos esencial (y no menos arraigada en su verdad), la historia de un extraordinario *fracaso*; en suma, de una imposibilidad de la que *Filosofía y Nación*, ya desde esa articulación en el título condenada al desencuentro, como en un amor imposible, aún todavía, rinde, como obra, finalmente, testimonio. Desencuentro, no obstante, que en la tragedia argentina que expone Feinmann, implica, más bien, un desencuentro político entre filosofía y 'mayorías', entre pensamiento y 'nación'.

Y no porque uno de los miembros ya dados previamente, en este llamado a alianza, falte a la cita de la historia. Nada de eso. El desencuentro, en realidad, es producido por aquello —golpe de alteridad, destello del porvenir— que no llega a ser, que no se hace presente. Se trata de la ausencia de una filosofía soberana ('nacional') que, una y otra vez, como en una pesadilla recurrente (recurrencia, además, estructural y fantasmática que se sobreimprimiría o se extendería a la historia política argentina del siglo XX y un poco más, y a la de los '70' en particular) que imposibilita la constitución de un proyecto social y cultural emancipador.

Desde el momento que en Feinmann las coordenadas —lo cual fija sus límites y, por lo tanto, su exploración— son político-sociales, la filosofía (y, en esto, apegado a la gran tradición filosófica de Occidente) no puede sino culminar o realizarse en la política, en un plan soberano de emancipación. Paradójicamente, ya que la categoría de emancipación pertenece —de hecho— a los mismos esquemas autorregulativos de la modernidad, *Filosofía y Nación* se vuelve contra la razón moderna (este es el enemigo del autor) armado de ese significante tan moderno, *emancipación*. Dándole, se diría, a la modernidad, de su propio remedio.

Esta reapropiación de la modernidad, del Espíritu absoluto, por el *hegelianismo invertido* de Feinmann (y no en el sentido de Marx sino en el de la particularidad que reclama un sentido lateral en la universalidad de la historia), de todos modos —en un juego polar que tiene mucho, en todo caso, de la dialéctica negativa de Adorno en tanto no se le opone a la

modernidad, en suma, ningún momento dialéctico positivo— (Adorno 1984, *Passim*) le sirve para dar cuenta del despliegue de poder de la modernidad en la Argentina bajo la forma del liberalismo decimonónico de Buenos Aires por sobre las estrategias de ruptura (representadas por el Interior, los caudillos populares, etc.). En todo caso, estas fuerzas que se oponen al proyecto liberal, según la lógica de *Filosofía y Nación*, son tan sólo empíricas, negatividades de tipo cultural, de desvío, para decirlo rápido, de la Razón histórica.

En otras palabras, en una suerte de fenomenología del Espíritu extraviada en América, Feinmann muestra no —como señala en el prólogo de 1996— la 'derrota' de aquellos que “buscaron quebrar el punto de vista único” (es decir, el sentido único de la historia), sino privilegiadamente las figuras que adoptó el triunfo de la modernidad corporizada en el liberalismo argentino. Porque si hay un convidado de piedra en todo esto, en toda esta puesta en escena —decepcionante y decepcionada— de una alianza, de un llamado a alianza, siempre frustrado, y que siendo lo único, del orden de lo social, que autoriza a Feinmann a reclamar e insistir por la posibilidad de la articulación filosofía-nación, jamás ha faltado a la cita, éste es el 'pueblo'.

Sin embargo en cuanto la convocatoria no la hace la filosofía estamos, entonces, como ante un magma elemental o telúrico, una estructura económica en el mejor de los casos, una multitud informe que sólo resiste. Y sólo resiste a veces, para luego sumergirse —tras ese momento heroico y destellante— en esas sombras (imprescindibles, parece decir Feinmann, para constituir un pensamiento soberano) de las costumbres, tradiciones, lengua, religión; en definitiva, la 'eticidad' hegeliana o los 'mundos de la vida' (Habermas 1991, *Passim*). O sea: la identidad nacional. Aunque, todavía, instituida sobre estructuras pre-modernas.

Este conflicto entre el liberalismo de Buenos Aires y la *Lebenswelt* de la tierra —conflicto vital, además, que no se dirime en *Filosofía y Nación* sin pagar tributo a la modernidad — se formaliza en una serie de *dramatis personae* pre-modernas (los caudillos populares Facundo Quiroga y Felipe Varela, el gaucho, el estanciero Rosas, los orilleros porteños, las provincias) y modernas (Mariano Moreno, Sarmiento, Mitre, Alberdi, José Hernández, la burguesía mercantil porteña) que, en rigor, Feinmann no aborda, o, mejor dicho, aborda indirectamente desde la discusión interna con el liberalismo. Es que *Filosofía y Nación*, inscripta

hasta cierto punto en la lógica de la superación dialéctica (de la que el prólogo de 1996 toma distancia), en principio, se instruye a negar la negación de la racionalidad europea. O al menos, si no lo consigue (no hay, dialécticamente hablando, 'relevo', *Aufhebung*), procura dejarse ir hacia un acentuado debilitamiento de la metafísica moderna.

Puesto que, por medio de cierto uso parcial de la historiografía revisionista del nacionalismo argentino (la que, sin embargo, rechaza en tanto capturada por la oposición iluminista civilización-barbarie, racionalidad-irracionalidad), Feinmann cuestiona el prototipo del intelectual liberal revolucionario en las figuras de Moreno y Sarmiento, en un movimiento extremo que solamente atenúa sin eliminarlo el prólogo de 1996. De la misma manera que Moreno encarna el librecambismo y el terror jacobino en la Revolución de Mayo en nombre de la Razón y el Progreso ilustrado contra el conservador Saavedra, quien cuenta con el apoyo del Interior, de los rústicos orilleros porteños, pero que carece — índice de ese desencuentro entre filosofía y nación — de un plan revolucionario (que, en cambio, poseería Moreno), Sarmiento es el genio militar y político que concibe el *Facundo o Civilización y Barbarie* (1845) y la fórmula del proyecto de modernización ('civilización o barbarie'), antitética, que se traduce operativamente en el exterminio de las estructuras pre-modernas de la eticidad nacional. Al mismo tiempo, y por otro lado, sin que ello implique adhesión (pero sí, en cuanto a Alberdi, cierta afinidad), Feinmann encuentra en el ala integracionista del liberalismo el asomo —no más— de la propia negación de la modernidad.

Alberdi, sin duda, el joven Juan Bautista Alberdi, el prócer de la Argentina liberal, ocupa un sitio singular en la dramática de *Filosofía y Nación*. Configura algo así como el centro nervioso, el *downtown* de esta vasta problemática de la historia argentina: lugar de confluencia, de inclusiones y exclusiones, denso en superposiciones, congestionado conceptual, filosófica, políticamente. Ya que el joven Alberdi, el que escribe "Fragmento preliminar al estudio del Derecho"(1837), aparece (con bastante de aparición) como el paradigma mismo, casi la *imago* de la tragedia política argentina, del desencuentro entre pensamiento y 'mayorías'; pero, a la vez, como la anticipación propia de la fatalidad histórica del predominio de la modernidad en la fractura entre filosofía y soberanía, como el preanuncio —los caracteres de esa repetición— del fracaso en la prosecución de un pensamiento soberano (luego, emancipatorio) desde la interioridad del mismo proyecto moderno. De lo

cual *Filosofía y Nación* da testimonio.

Con todo, el pensamiento hegeliano-romántico de Alberdi de 'la libertad para sí', la conjunción dilemática de filosofía y nacionalidad, humanidad y nación, Razón y Progreso, particularidad y universalidad, el Alberdi contradictor de Rivadavia (el primer presidente argentino) y la Constitución liberal de 1826, es aquel intelectual —el primero, el fundador del linaje que se pregunta por las condiciones de posibilidad de un 'pensamiento argentino', y en el que *Filosofía y Nación* se comprende o se contempla como en un precursor lejano— que acudiendo a Rosas, al signo romántico (el *ethos* popular) del Restaurador de las Leyes de la Nación, el tiránico gobernador de Buenos Aires, como la posibilidad de mediación de los fines históricos del progreso universal —la ley individual que proveería, a partir de la base cultural de la identidad nacional, la filosofía soberana—, ensaya la sutura de esas estructuras pre-modernas, rústicas y empíricas, (como lo hará, después, *Filosofía y Nación*) con la modernidad y desde la misma modernidad romántica, si eso es posible. En palabras de Feinmann: intenta modernizar la nación sin traicionar su *soberanía*.

Pero el joven Alberdi *fracasa* en aquella misión histórica. Opta, en 1838, cuando Francia bloquea Buenos Aires, por exiliarse en Montevideo, por abandonar todo. Opta, en detrimento de la 'nación' (al fin y al cabo, un medio de expansión del Espíritu absoluto), como particularidad de la universalidad de la razón, dejando caer a la vez el horizonte de una filosofía soberana, por la modernidad europea; es decir, por la razón histórica, la Humanidad, el Progreso. Esta decisión acontece porque el pensamiento de Alberdi, de una manera que es —atendiendo al *telos* que moviliza la energía profunda de *Filosofía y Nación* —, sin duda, inevitable, pertenece en un todo a la filosofía política moderna; por eso es que Alberdi, para Feinmann, renuncia al programa rosista.

De modo que si bien el hegelianismo de Alberdi por un lado —como luego lo hará el economicismo de José Hernández expresado en *La vuelta de Martín Fierro* (1879), segunda parte del poema nacional *El gaucho Martín Fierro* publicado en 1872— niega las mediaciones necesarias y las consecuencias prácticas de la oposición civilización-barbarie —el exterminio del gaucho y el dominio del liberalismo de Buenos Aires sobre el resto del país—, por el otro lo hace ( y no podría hacerlo de otra manera, sino circularmente) desde el encapsulamiento en las categorías modernas de esa racionalidad de Europa, a la cual se define en términos

de “reflejo/reflejante” (Feinmann 1996, 159). Aunque, y aquí entramos de lleno en lo impensado por *Filosofía y Nación*, entendida la modernidad, de Descartes a Marx, como el sistema de 'ideas', de fundamentos y principios de las potencias hegemónicas europeas.

En este punto, o más bien, en este borde extremo, donde por un momento todo parece desbaratarse, Feinmann choca contra la propia modernidad de su pensamiento. Se enfrenta, sin otro recurso quizá que la voluntad de soberanía, con el propio materialismo histórico, con su propio hegeliano-marxismo: el que reconoce, en sus átomos, en el Alberdi póstumo, en el pasaje de la Idea a la Economía, de Hegel a Adam Smith; y el cual, organizado todavía en la dialéctica del reflejo/ reflejante (o condicionado/ condicionante), regiría en Alberdi al fundamentar la filosofía, toda filosofía, en el desarrollo económico-social (luego, político) de las comunidades históricas. Se sigue que Hegel, al transformar la sustancia de la tradición metafísica —lo Uno de lo múltiple— en sujeto del devenir del Saber absoluto, no construye más que la autofundamentación del despliegue mundial de la modernidad, en tanto ésta no es otra cosa que 'expresión' de la burguesía.

Aquí, tal vez, todo un largo ciclo de las relaciones del pensamiento argentino con la modernidad llega a su fin, en cuanto Feinmann, obligado como está ante su propio proyecto filosófico a sacarse de encima —si es que aspira a reservarse, de algún modo y hasta el final, la voluntad de soberanía— la red conceptual de la filosofía política moderna en esta encrucijada (vuelto el pensamiento moderno contra sí mismo, pero sólo eso), introduce dando un salto, por de pronto bastante errático, un desplazamiento por completo heterogéneo a la tradición hegeliano-marxista y, en alguna medida, a la línea central de la modernidad misma. Se trata de las nociones de interpretación y poder.

Tal intervención, aunque de modo apresurado y marginal, no tematizado sino en una nota al pasar (Feinmann 1996, n.44, 181), que postula a la modernidad filosófica como interpretación y autointerpretación de una formación de poder —el poder 'burgués'—, si bien Feinmann en los '70' no consigue desprenderse, como procura el prólogo de 1996, del aparato materialista que lo induce a pensar en términos de mediación entre base material y superestructura ideológica, conduce o insinúa conducir a *Filosofía y Nación* en la senda (interrumpida finalmente) de un debilitamiento ontológico de la modernidad (ya no hay Saber universal, sino interpretaciones particulares) y, más directamente,

de impugnación de varias categorías marxistas: la historia como Progreso, la dialéctica, las fuerzas productivas.

No por ello, por definir (además, con todos los contrapesos hegelianos implícitos) la consolidación del Espíritu absoluto como la consolidación hermenéutica del poder europeo ('burgués', moderno) a escala mundial, resulta localizable en el cuerpo original de *Filosofía y Nación* —aparte de algunas señas sueltas en el prólogo de 1996, que traen a colación, y dentro de un marco historicista, la hermenéutica posmoderna de Vattimo— justamente un apremio de interrogación acerca de qué significa 'poder' y qué 'interpretación'. O, en todo caso, qué significa la ontología, si se trata de una 'ontología', que acredita ese poder hermenéutico.

No por ello, tampoco, por buscar salvarse del fracaso en la obtención de un pensamiento soberano ('nacional'), *Filosofía y Nación* se sustrae de su propio naufragio que, una vez más, el prólogo de 1996 quiere mitigar. Más bien, *da testimonio* de ese esforzado movimiento para evitar hundirse, sin conseguir avanzar en ese debilitamiento del horizonte de la modernidad, puesto que termina sacrificando en las estructuras pre-modernas de la identidad cultural —en la *Lebenswelt*— el corazón desgarrado mismo de *Filosofía y Nación*, en un último acto de homenaje quizá a la soberanía irrenunciable. Eso es lo que ocurre, para decirlo todo, en el momento fallido de este desmontaje filosófico-político, en el borde de ese desenmascaramiento trunco que ejecuta Feinmann de la astucia de poder de la metafísica moderna. Sin duda, uno de los grandes momentos del pensamiento latinoamericano.

### **Bibliografía**

- Adorno, Theodor W. (1984), *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- Derrida, Jacques (1995), “Parler pour l'étranger (ou pour l'autre): Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan”, *Diario de Poesía*.
- Feinmann, José Pablo (1996), *Filosofía y nación*, Buenos Aires, Ariel.
- Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.



**Envío de  
Originales**

