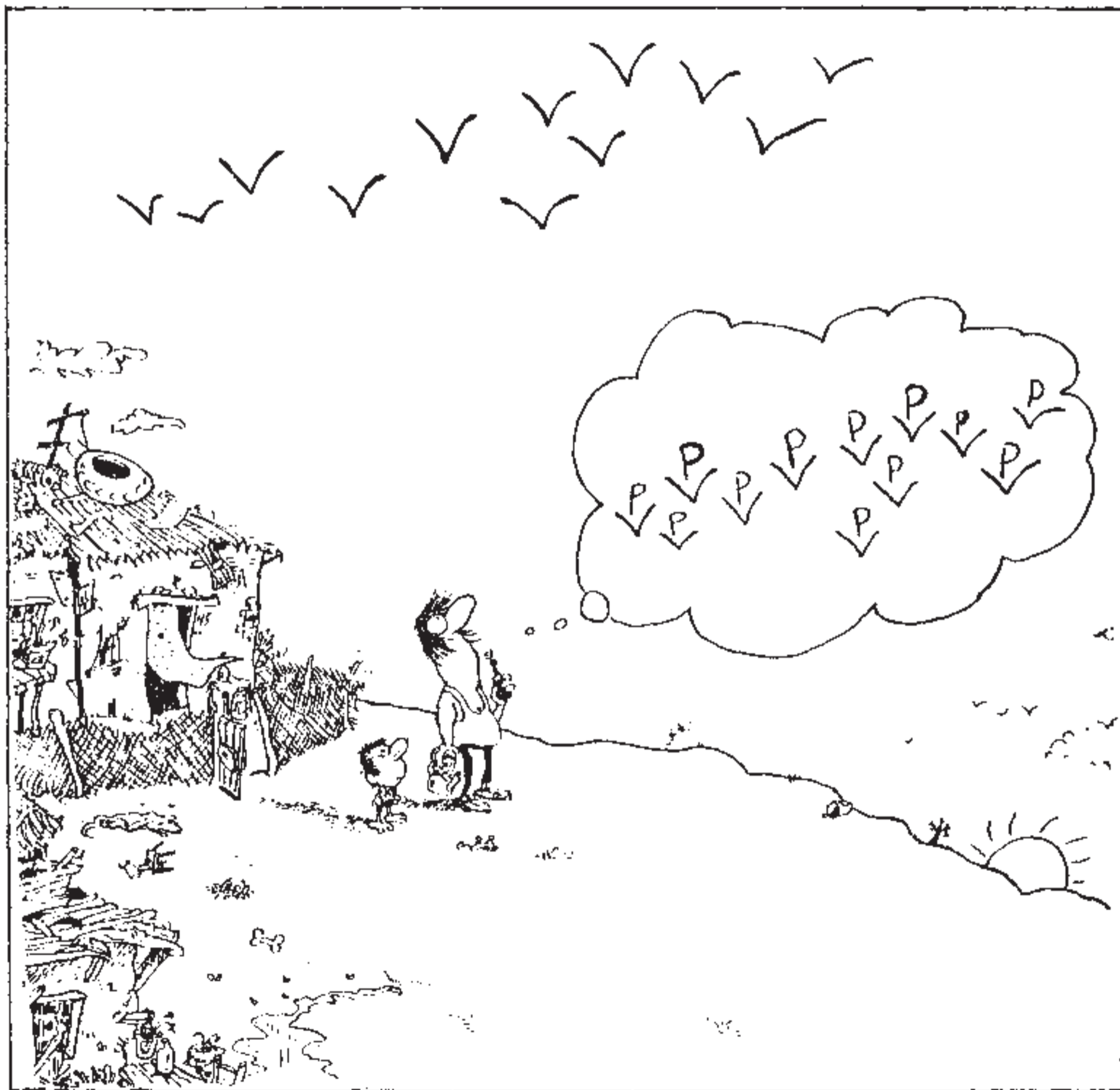


Peronismo

● José Pablo Feinmann

Filosofía política de una obstinación argentina

127 Consideraciones teóricas



SOBRE EL RELATO PERÓN MUERE Y LA PRIMERA PERSONA

El título del relato que hemos dejado atrás está tomado sin ningún pudor de una famosa novela de Samuel Beckett: *Malone muere*. Aquí, el que muere es Perón, ese excepcional líder de masas, según reconoce la pluma de Rodolfo Walsh en la tapa que *Noticias* dedicó a su muerte. ¿Por qué abordar esa muerte a través de la ficción? Más que la muerte del General lo que aborda *Perón muere* son algunos sucesos que tuvieron lugar el día de su muerte y el de su velorio. Esos sucesos giran en torno al autor de este libro, que ha decidido contar qué le pasó el 1º de julio de 1974 y también el 2 de julio luego del mediodía. Para hacerlo se ve obligado a acudir a la primera persona. Había otras posibilidades. 1) Crear un personaje que no fuera “José”. Que fuera “Pedro” o “Ignacio” y al que le ocurrirían las mismas cosas que le ocurrieron a “José”. Se ocurriría así la primera persona. Se narraría en tercera y el relato, por consiguiente, sería más impersonal. O no tan situado en la persona del autor. ¿Qué se evita con esto? No mucho. Sólo que algunos lectores muy sensibles a la primera persona, a la centralización del relato en el autor del libro, consideren a éste menos megalómano o egocéntrico. Pero lo cierto es que las peripecias del relato *Perón muere* le pasaron a “José”. El autor, al escribirlo, decidió que esas peripecias no constituían el alarde de nada. Eran un testimonio. No es otro el motivo por el cual la primera persona se usa en este libro. El autor, al ser rigurosamente contemporáneo a los hechos que narra, elige no quedarse fuera de ellos por algo que juzga determinante: no lo estuvo. Al no haberlo estado cree poder entregarles a sus lectores el análisis de una época y el testimonio cuasi autobiográfico de ella. Muchas veces el autor se dijo —al detectar la salida de libros periodísticos de autores que no vivieron la época—: “Al final, por nuestra desidia, por nuestra pereza o por nuestra cobardía, la historia de nuestra generación va a terminar por ser escrita por otros. Por otros que no la vivieron porque —sencillamente— no fueron parte de ella”. Esto no asegura que el libro de un protagonista de los ‘70 sea naturalmente superior al de otro que no lo fue. Varias veces elogí el trabajo de un joven periodista como Marcelo Larraquy, que, en su *López Rega*, realiza un esfuerzo notable para totalizar una época y tornar comprensible a un personaje dentro de esa totalización. El reciente libro de Germán Ferrari (*Símbolos y fantasmas, Las víctimas de la guerrilla: de la amnistía a la “justicia para todos”*) es todavía más impecable en ese aspecto y en todos en general. Ferrari tiene una formación sólida de historiador, un estilo ajustado y es un politólogo de fuste. Nació en 1969, pero su pasión “por los setenta” lo llevó a elaborar un libro que difícilmente pueda ser superado —sin un auténtico esfuerzo hermenéutico— por cualquier setentista laborioso, que no los hay muchos. Los “setentistas” se muestran irremplazables en el aspecto testimonial, pero con frecuencia —y tal vez no podría ser de otro modo— tienen una posición tomada, y esa posición es pasional, es trágica o heroica y suele acudir a la empiria o a la muerte como valor de verdad. “Yo estuve ahí.” “Yo fui parte de ese operativo.” “Yo lo vi a Perón llorar cuando salió del balcón el 1º de mayo.” “Yo estuve en la ESMA.” “Yo fui torturada.” “Nadie puede saber lo que yo pasé.” “Yo hablo en nombre de la memoria de mis compañeros muertos.” En mi caso la decisión fue simple: donde pueda dar un testimonio directo, donde pueda enriquecer la obra con hechos de los que participé y que expresan el “elemento” (concepto hegeliano) en que la historia transcurrió, que expresan —digamos— algo ya inaccesible para el que no estuvo ahí, algo que le acerque la densidad de una situación, el espesor de un hecho, la complejidad de una trama sobredeterminada, o, por decirlo con una expresión del historicismo romántico, *el alma de una época*, no creo que sea un ejercicio de megalomanía o una astucia egocéntrica asumir la centralidad del relato o del punto de vista y desarrollar el texto en primera persona. Esto tiene sus riesgos. Sé de algunos que se han quejado de mi primera persona. No son muchos. Pero creo deber una respuesta sobre la cuestión. Hay libros en que la primera persona —sobre todo si responde a juicios del autor sobre los hechos que narra— se torna irritante. Esto depende de la calidad, de la inteligencia y del espesor hermenéutico que esos juicios entreguen a los hechos. No todos los juicios son iguales. Si Eric Hobsbawm me dice algo —en primera persona— sobre una determinada época histórica, yo me callo y escucho con todos mis sentidos. Es la voz de un maestro. Se trata de un hombre que se ganó el derecho no sólo de la primera persona, sino del propio juicio sobre los hechos. Incluso agradecemos que lo haga. Incluso hemos comprado su libro por eso. Con otros ocurre lo contrario. Por tratarse de un ejemplo casero recurro a dos libros muy distintos de Félix Luna. En *El 45, crónica de un año decisivo*, el mejor libro de Luna en mi opinión, este

autor explaya una cuasi sabiduría histórica raramente mellada por opiniones personales que nos distraigan de los hechos con los que rigurosamente ha tramado su libro. Hay una explicación. (¡Y vaya si la hay!) *El 45* se edita en 1971. Aquí, Luna es cauteloso. Radical, gorila (conceptos que cada vez más traman una lamentable sinonimia, tema del que los radicales debieran ocuparse pues no tiene por qué ser así), la coyuntura sosiega en Luna estas pasiones. ¿Qué pasa en 1971? Los jóvenes se vuelcan masivamente al peronismo. La Juventud Radical se pasa a la Juventud Peronista. Los muchachos y chicas de la Fede (esto me lo ratificó Isidoro Gilbert con esa resignación que dan los años transcurridos y diciéndome: estaban fascinados con la Jotapé, se iban a montones) también. Todo el país entra en la vorágine de la “corriente nacional”. De “las luchas del Tercer Mundo”. Es muy posible que, por fin, Perón retorne al país. Luna se dice: calma, veamos, alguna racionalidad debe haber en el peronismo, de lo contrario nada de esto se estaría produciendo. Escribe entonces un libro que nos devoramos todos. En 1971, justo en ese año, es cuando Arturo Armada me presenta a Horacio González en un bar de la calle Independencia. Yo estaba con el libro de Luna a cuestas y seguramente lo elogí. También Arturo y muy especialmente —según recuerdo— Horacio. Luna tenía lectores de todas partes. No era para menos. Nosotros, los jóvenes, aprendíamos en el libro de este historiador radical la mejor historia sobre el surgimiento de Perón. Tenía, incluso, pasajes emotivos, memorables; hoy, tal vez, increíbles. Por ejemplo, los del final. Cuando Luna (que se designa a sí mismo como “el autor”) se despide de Perón, cuando traspone la puerta del jardín, le hace un gesto de despedida al General. Y escribe: “Nunca más en mi vida veré a este hombre”. Aquí se equivocó fuerte. Salvo que no lo haya vuelto a ver en persona. Pero verlo, lo vio. Y hasta lo habrá seguido viendo en sus pesadillas. “Perón está en el porche de su casa, solo, inmóvil. Es un exiliado que ya transita por el blando territorio de la ancianidad sin poder realizar los dos únicos sueños que todavía acaricia: volver a su Patria, vestir su uniforme militar. Pero no siento piedad por él: más bien, creo que le estoy envidiando. Porque muchos hombres y mujeres de la Argentina sintieron que sus vidas eran más plenas y más ricas cuando lo tenían a su lado.” Y en seguida una confesión poderosa: “Pienso que daría diez años de la vida de Félix Luna a cambio de un día, un solo día de Juan Perón. A cambio, por ejemplo, de aquella jornada de octubre, cuando se asomó a la Plaza de Mayo y recibió, en un bramido inolvidable, lo más limpio y hermoso que puede ambicionar un hombre con vocación política: el amor de su pueblo” (Félix Luna, *El 45, Crónica de un año decisivo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 491). ¿Qué era ese amor? Era lo que Perón definió, en su último discurso, como *la más maravillosa música*. Asombra la simetría del texto con que Luna cierra *El 45* con el discurso con que Perón cierra su carrera política.

Todo lo contrario sucede con *Perón y su tiempo*, tres tomos publicados el primero en 1984, el segundo en 1985 y el tercero en 1986. Al calor del alfonsinismo. Al calor de una clase media gorila, de una universidad gorila y de un partido gobernante gorila. El menos gorila era el propio Alfonsín, pero no logró frenar a los suyos. Luna se suma a ese odio, a ese pre-juicio (recordemos la frase de Horacio González: *ser gorila es pensar a partir de un pre-juicio*) y llena su ambicioso trabajo de tres tomos con montones de juicios personales indignos de un verdadero historiador, sino propios de un simple ciudadano que arroja sus rabietas, sus broncas, sus prejuicios, sus resentimientos, sin advertir que está deteriorando su texto. En suma, en un libro las opiniones del “autor” enriquecen todo lo que rozan. En el otro, lo llevan al campo del chisme, del comité barrial, del balbinismo de los cuarenta y los cincuenta. Una época histórica lo entregó a la cautela, a la reflexión, a respetar la materia con que trataba. La otra la hundió en la vorágine de injurias fáciles que dibujaron su fisonomía. Nunca estuvo más lejos del sebreliismo que en *El 45*. En el ‘84, con *Perón y su tiempo*, supera ese gorilismo lleno de lugares comunes que da su fisonomía al sebreliismo y a los lectores que lo leen.

Por otra parte, no creo en la humildad de los que escriben “este periodista con opinión”. O “según el autor”. O como escribe Mario Wainfeld: “el cronista” Creo que Mario ha llevado su autodefinition de “cronista” a una asepsia que le sirve de coraza para opinar libremente sobre todo cuanto se le ocurre. Igual, como aquí nadie se salva, hay quienes le dicen: “el cronista de Indias”. Pero, ¿de qué nadie se salva aquí? Hoy, de los resentidos y de los mediocres. Se arman “foros” en la cloaca Internet en los que cualquiera dice cualquier cosa de cualquiera a quien seguramente no conoce. Volvamos: busco decir que la “primera persona” siempre está. Algunos la tornan más visible que otros. Pero cuando Flaubert dice “Madame Bovary soy yo” todos sabemos de qué habla. Un autor vive en sus persona-

jes y ellos son prolongaciones suyas. Si Madame Bovary no viviera en Flaubert, Flaubert no podría haberla creado.

SOBRE LA LITERATURA DEL YO, ESA IMPOSIBILIDAD

Está de moda —ahora bastante menos— algo que llaman “literatura del yo”. Hay que aclarar que *la primera persona no es el yo*. Este es un viejo tema de la fenomenología que convendrá brevemente explicitar. Si alguien escribe: “Corrí tras ella hasta alcanzarla, la tomé de un brazo, la hice girar y le dije: *Te amo*”. Aquí hay, sin duda, primera persona, pero no hay yo. El sujeto que corre “tras ella” está todo arrojado, eyectado en esa acción: *correr tras ella*. Mientras corre tras ella su conciencia no se entrega a reflexión alguna. Es sólo conciencia que corre tras ella. Si se dijera “yo corro tras ella” la perdería, la mujer amada huiría en tanto él reflexiona sobre qué está haciendo. Ese “yo” —insistamos— lo llevaría a pensar en sí mismo, obligaría a su conciencia a volver sobre sí, reflexionar y concluir “yo corro tras ella”. Mientras él corre la conciencia no reflexiona. Está toda afuera. El único contenido de la conciencia es “correr tras ella”. Si cuando la detiene y le dice *Te amo*, ella le pregunta *¿estás seguro?*, aquí él vuelve sobre sí, reflexiona y emite un juicio: “Sí, yo te amo”. El sujeto se pone en evidencia. La primera vez que le dice *Te amo* tenía esa frase tan mecanizada como las zancadas de su carrera. Porque no es *yo corro*, es *corro*. Cuando escribo: *Corro tras ella*, el sujeto, como bien lo dice la gramática, está tácito. Es (Yo) corro tras ella. Pero para que el yo deje de estar tácito debo hacerlo aparecer. Cuando el sujeto dice *Yo corro tras ella* retorna a sí, ya no está arrojado hacia afuera. El único contenido de la conciencia es correr tras ella. La aparición del yo retrotrae a la conciencia al sí mismo: soy yo el que corre tras ella. Cuando vuelvo a ella... la perdí. *La llamada literatura del yo es imposible*. Una literatura tal debiera trazar la figura de un sujeto que reflexiona sin cesar sobre sus actos. “Yo me lavo las manos.” “Yo presiono el acelerador.” “Yo le doy una trompada a este cretino.” “Yo huyo de esa patata.” “Yo la penetro.” “Yo subo las escaleras.” Un sujeto así es un sujeto imposible. O un sujeto que ha enloquecido. La “reflexividad” se ha apoderado de él como *The Blob, La mancha voraz*. Sólo hay literatura en primera persona. Que es tan vieja como vieja es la literatura. Y hasta posiblemente más. (NOTA: Estos elementales y siempre vigentes mecanismos de la fenomenología fueron expuestos por Jean-Paul Sartre en *La trascendencia del Ego* de 1936. Hay varias ediciones en castellano. Fue tan ignorado por los estructuralistas y posestructuralistas para acusarlo de postular un sujeto trascendente —aunque atacaban a Husserl y a Kant, ignorando a Sartre— que éste decía: “Pero eso yo lo demostré ya en 1936”.)

Para terminar con esto: el autor de un libro siempre se juega en su obra. Esto lo puedo abordar de un modo más o menos evidente. Este ensayo incluye con absoluta deliberación textos literarios. Sartre y Camus, en Francia, escribieron ficciones y ensayos. Pero si bien en sus ficciones expresaron sus ideas filosóficas, nunca mezclaron ensayo y ficción. Tal vez porque no tenían detrás a un gigante como Domingo Sarmiento. Pero en la Argentina se ha escrito un libro de la inmensidad literaria y filosófica de *Facundo*. Y está plagado de literatura en primera persona. Empieza así: “A fines de 1840, salía yo de mi patria”. Incluso ese yo es acaso innecesario estilísticamente. Y la célebre, genial *Introducción* se abre como sigue: “¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte...”. Voy a evocarte. ¿Quién? Él, Sarmiento, el autor del libro. Luego, todo el largo texto, es un vértigo de análisis, relatos, anécdotas, mentiras deliberadas, opiniones incesantes, descontrolados, pasiones, hasta insultos, amenazas, etc. Se me dirá: pero usted no es Sarmiento. Desde luego que no. Pero recordemos a Woody Allen en una escena de *Manhattan*. Le dice a un amigo: “Creo que me pasa lo mismo que a Dios”. “¿Cómo te atreves a compararte con Dios?”, le dice el amigo. Y Woody: “Bueno, algún modelo tengo que tener”.

LO UNO COMUNICACIONAL Y LA VERDAD DEL PODER

Volviendo al relato: todo es cierto menos el final. Algo más también: Rosa Ferrero no se llamaba Rosa Ferrero, pero hace muchos años que no la veo y preferí ficcionalizar libremente cambiándole el nombre. Del velatorio de Perón no me la llevé a ninguna parte, porque no estaba ahí. Ahí la puse en el relato para darle un final entre triste, esperando pero incierto. No se sabe si ella va a decir que sí. Eso lo supone “José”. Pero no es seguro. Rosa tenía muchas cosas que hacer esa tarde. Además, Miguel tenía razón: “Demasiada mina para nosotros”. El acto impetuoso de “José” intenta saltar esta barrera, pero no sabemos si lo consigue. Lo que el relato pone en la centralidad son los que llamaremos *los sujetos de la narración*. No hay narración sin sujeto de la narración. No hay historia sin sujeto

de y en la historia. Y aquí hemos llegado a dónde queríamos llegar.

Nuestro elemento central para el análisis de la historia es la *negación*. O el *conflicto* entendido en tanto antagonismo. En un pasaje alguna vez célebre Sartre escribía: “El principio *metodológico* que hace que la certidumbre empiece con la reflexión (el sujeto o la conciencia, JPF), no contradice en absoluto al principio *antropológico* que define a la persona por su materialidad. La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental” (Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1963, p. 37). Hemos formado y todavía formamos parte del sistema experimental. Nunca estuvimos afuera de esta historia. Es más: hasta podríamos decir que la escritura de este libro modificó nuestras ideas previas (que fueron laboriosamente dejadas de lado) sobre el fenómeno a estudiar. Seguramente les sucedió lo mismo a los lectores. Mi recurrencia a la primera persona (cuando se dio) responde a una certeza metodológica: es posible partir de una existencia individual y arribar por medio de sucesivas mediaciones a la totalización de la Historia, que se constituye para destotalizarse de inmediato. La totalidad nunca cierra. Cuando cierra es totalitaria. De hecho, todo régimen totalitario consiste en paralizar el movimiento de la destotalización. No hay destotalización posible. Hay una sola totalidad: la del Poder. La de lo Uno. Lo Uno no se destotaliza. Cercenará todo intento que busque negarlo.

Por eso lo Uno es afirmación pura. Todo totalitarismo se afirma como lo único y lo Uno. El capitalismo del siglo XXI es globalizador y esa globalización se realiza a través del poderío bélico y del mediático. El asalto a los territorios que se requiere someter (siempre en busca de materias energéticas aun cuando los motivos esgrimidos sean los eternos de la libertad y la democracia) se ha tornado altamente complejo. Asistimos a una nueva etapa del colonialismo. Esa especificidad que Hilferding (con su obra *El capital financiero*) y Lenin (con su tesis del imperialismo como etapa superior del capitalismo) habían encontrado ya no es tal. Asistimos a un imperialismo colonial. En Irak, Estados Unidos se queda como potencia colonial. Todo lo contrario hizo Inglaterra con las colonias españolas que se independizaron en el siglo XIX: apoyó esos procesos. Libres de España, no tenían otro camino que comerciar con el Imperio. Así, habrían de someterse. Pero que fueran libres, tuvieran bandera, himno, ejército y hasta orgullo. La Guerra contra el Terror necesita ocupar el territorio. Ya no se domina con el capital financiero. Esa frase de Canning que he citado desde joven: “No entremos como guerreros, entremos como mercaderes”, ya no se la permite Estados Unidos. Entra por medio de la guerra y por medio de ella se queda. Necesita asegurarse por completo esos territorios. Si los deja libres, atentarán otra vez como en nine eleven. Además, necesita administrar sus riquezas energéticas. ¿Cómo sería un invierno sin calefactores en Nueva York? ¿Qué pasaría con la industria armamentística? ¿Con los automóviles? La Guerra preventiva es ésa. Atacar antes y quedarse para asegurar la neutralización de ese territorio. Esta es la globalización bélica. Que difícilmente podrá sostener. Aunque tiene por aliado a todo el Occidente racional y supramoderno. La otra globalización es la comunicacional. Consiste en cometer eso que Baudrillard llamó el crimen perfecto: *asesinar la realidad*. Lo totalitario, dijimos, instaura lo Uno. Lo comunicacional –por medio de la oligopolización mediática– también. Si todos los medios están en manos del poder todos acordarán acerca de qué hay que comunicar. Cuando todos comuniquen –con algunas variables– lo mismo se habrá logrado el sueño del totalitarismo comunicacional. Lo Uno comunicacional. Lo Uno comunicacional consiste en la comunicación de Una Única Verdad. Cuando algo se impone a los demás como lo Uno y Único es indiscutiblemente la Verdad. La Verdad es la Verdad que el poder impone a todos como la Única Verdad. Esa Verdad es la Verdad del poder. Pero el poder radica, justamente, en conseguir que todos crean en ella. Cuando todos creen que la Verdad del poder es la Verdad, el poder ha triunfado. La Verdad es Una y expresa la unicidad del poder totalitario cuya tarea es impedir las diferencias en tanto negaciones de esa Única Verdad. Esta es la conquista más alta del capitalismo supramoderno. El poder bélico y el poder comunicacional son las armas con que regula a un mundo que –por ahora– muy levemente insinúa alguna rebeldía.

TODA REBELDÍA ES NEGACIÓN

Hemos llegado a otro punto axial: ¿qué es la rebeldía? Mi posición es concluyente, sé que está a contramano de otras que se consagran en estos momentos y me alegra que así sea. No es que desconozca a las otras. Es que no estoy de acuerdo y sé por qué. Veamos: *toda rebeldía es negación*. Utilice-

mos esa hermosa pintada de los obreros de la Resistencia Peronista, ese momento luminoso en la historia de nuestro país. Esa lucha esencialmente obrera, sin un conductor centralizado que ahogue a los demás, sin una estructura sindical burocrática, recurriendo al poder de las masas y no a la violencia. En cierto momento y en cierto lugar esa resistencia escribió en la persiana de chapa de una fábrica posiblemente cerrada por falta de trabajo, una fábrica que habría echado mal y prepotentemente a sus obreros, la siguiente leyenda: *Los yanquis, los rusos y las potencias reconocen a la libertadora. Villa Manuelita no. ¿Cómo me gustaría escribir un largo ensayo sobre la dignidad humana que llevara por título Villa Manuelita no!* Hoy, desde la caída del Muro, continúan firmes las filosofías que destruyen todos los elementos de la dialéctica, entre ellos la negación. Oyen hablar de negatividad y exclaman: ¡marxismo!, ¡hegelianismo!, ¡sartrismo! Han encontrado sus dioses: Spinoza, Nietzsche. Siempre Heidegger. Gilles Deleuze dice que su filosofía puede definirse como el rechazo a la negatividad. Para ello recurre a Spinoza. “Ser spinozista (decía Hegel) es el punto de partida esencial de toda filosofía” (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 285). Spinoza afirma la existencia y la unicidad de la sustancia y no se mueve de ahí. Porque no recurre a la negación. Es sólo la negación de la sustancia en tanto sustancia primera la que hará posible el devenir dialéctico que Hegel propugna. Pero Spinoza permanece en la afirmación de lo que es. Escribe: “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí” (Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el modo geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 11. Definición 3era. de la Primera Parte). Hegel tiene una concepción totalmente contraria a la del holandés errante. Nada es en sí y permanece tal como es eternamente al perseverar en su ser. Todo lo que es debe someterse a “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 16). Y luego –en ese maravilloso *Prefacio*, tal vez el texto más bello y complejo que se haya escrito en la historia de la filosofía– escribe: “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser” (Hegel, *Ibid.*, p. 24). Retornemos a *Villa Manuelita no*. Villa Manuelita no se asusta de la muerte. Sabe que hay fusilamientos clandestinos, que el Ejército entra durante las noches en las villas con sus faroles agresivos y sus armas de fuego, que las cárceles están llenas de obreros peronistas, que se tortura, que se fusila, etc. El desgarramiento de los leales al gobierno derrocado es absoluto. Pero este desgarramiento no impide que Villa Manuelita busque y conquiste una identidad. *Así, se encuentra a sí misma en el más absoluto desgarramiento*. Villa Manuelita no se aparta de lo negativo. Sabe que el régimen niega todo lo que los obreros de la resistencia quieren. Pero Villa Manuelita despliega una fuerza mágica. Desde sí, se atreve a negar al régimen. A negar a eso que la niega. Esta fuerza mágica hace que lo negativo vuelva al ser. O, digamos más apropiadamente para nuestro tema, hace que lo negativo sea la fuerza identitaria de Villa Manuelita. Somos la negación de quienes nos niegan. No tienen razón. No son invencibles. No nos van a destruir. No los reconocemos. Los negamos. No somos ellos. Ellos no son nosotros. Somos uno la negación del otro. Estamos en esa beligerancia. Esa beligerancia sólo la negación puede expresarla.

“Villa Manuelita no” es ejercer sobre el dominador la negación del dominado. Pero en ese mismo acto de negación el dominado se afirma a sí mismo. *Cuando los de Villa Manuelita dicen “no” a los grandes poderes de la tierra se están diciendo “sí” a sí mismos*. Se trata de un mismo surgimiento. “No” y “Sí” se producen simultáneamente. No hay diferenciación temporal. Ni siquiera lógica. No bien se dice “Villa Manuelita no” a la libertadora y a las potencias se dice “sí” a Villa Manuelita. Y entre ese “no” y ese “sí” se arma la trama que posibilita la praxis. A eso yo todavía lo llamo dialéctica. Sin superación, sin conciliación, sin teleología. Pero sí al aparato conceptual de negación del Otro y afirmación del Sí mismo que genera la praxis de liberación. No sé indicar dónde puede encontrarse bibliografía para esto. Pero la cuestión –insisto– es mostrar con claridad y firmeza que no hay una afirmación (nietzscheana o spinozista) por un lado y una negación “dialéctica” por otro. No sé incluso (ni me importa) si a la negatividad que propongo la debo llamar dialéctica: porque no tiene devenir necesario (teleología), no forma parte del desarrollo de una sustancia

histórica (absoluto hegeliano), no conduce a ninguna ineluctable liberación de una clase social (Marx, ¡esas desafortunadas consideraciones del *Epílogo* de enero de 1873 a la segunda edición de *El Capital!*), ni su libertad consiste en el reconocimiento de una necesidad histórica (otra vez Hegel). Todo lo contrario: la negatividad que propongo no responde a ninguna necesidad porque es esencialmente un acto libre. *Un sometido nunca es más libre que cuando le dice no al opresor*.

Pero los filósofos franceses –a partir de *El pensamiento salvaje* y *Las palabras y las cosas*– decidieron huir del marxismo. Foucault era anticomunista y lo era a partir de ciertas experiencias personales. Lo importante era otra cosa, la que dijimos: salir de todo lo que olera a marxismo. Para eso encontraron a Heidegger y a Nietzsche, críticos de la modernidad, aunque desde la derecha. No puedo desarrollar esto aquí. Me repetiría. Una gran parte de *La filosofía y el barro de la historia* está dedicada a analizar, desmenuzar y criticar este movimiento: *salir del sujeto para entrar en Heidegger*. Deleuze se dedica a impugnar la negatividad. ¿Desde dónde? Coherentemente desde Spinoza: la sustancia inmóvil. “Toda naturaleza es positiva (escribe) y, por lo tanto, ilimitada e indeterminada en su género, de tal manera que existe necesariamente (carta XXXVI, a Hudde). *A la positividad como esencia infinita corresponde la afirmación como existencia necesaria* (Ética, I, 7 y 8)”. (Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 111). Más adelante: “El principio spinozista consiste en que la negación no es, porque nunca algo, sea lo que se quiera, falta a cosa alguna” (*Ibid.*, p. 112). Y también: “Prácticamente, la eliminación de lo negativo pasa por la crítica radical de todas las pasiones basadas en la tristeza” (*Ibid.*, p. 113). Y el estudioso de la obra de Deleuze, François Zourabichvili, aclara del todo la cuestión: “El tema del acontecimiento ocupa hoy el centro de las preocupaciones filosóficas, motorizando las tentativas más osadas y originales. Pero los pareceres del momento no constituyen una filosofía y no pueden enmascarar diferencias inconciliables: para Deleuze, una filosofía del acontecimiento es incompatible con la negatividad” (François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 32. El libro, originariamente se publicó en Francia en 1994, de modo que el acontecimiento ya no ocupa el centro de las preocupaciones filosóficas. La filosofía sigue el paradigma de la moda, de los grandes diseñadores (por ejemplo: Miyake, Armani, Estela McCartney, la hija de Paul): cada año, una novedad. Tal vez cada dos, a lo sumo tres o cinco. Pero hay que renovarse. No cambiamos sólo porque el marxismo se desmoronó o porque Sartre gozó de una fama desmedida durante 25 años. Cambiamos porque hay que cambiar. Nunca me gustó esa frase: vino viejo en odres nuevos, porque los odres nuevos suelen ser vistosos y atrayentes y no siempre el vino es viejo. Sin embargo, rige la mecánica del capitalismo. Y la filosofía se confundió con la vida académica. Se retiró de la calle. *Del barro de la historia*. El único referente que continúa intocado es Heidegger. Los profesores del Primer Mundo cuidan sus puestos, esos puestos están bien pagados, hay que inventar algo de tanto en tanto y la academia norteamericana no quiere novedades marxistas ni recordar a los grandes pensadores de esa corriente, que no fueron muchos. Desde hace años se viene anunciando un “retorno a Sartre”. Pero no se va a producir. Además, no creo que sea saludable un simple retorno a Sartre porque no todo está en Sartre. Porque, también, algunos de los francesitos que lo sucedieron desplegaron con enorme talento temáticas nuevas: Foucault, por ejemplo, el tema del poder, al que dedicó su vida olvidando el de la resistencia al poder aunque figure en una célebre fórmula suya que apenas si desarrolló: que el poder engendraba su propia resistencia. El Foucault de la revolución iraní: a ése hay que volver. Al de la revolución de las manos vacías. Ahora algunas personas que apreció especialmente están intentando una “izquierda lacaniana”. Vayan ustedes por ahí, queridos amigos. Lacan no entendió nada de política y apenas si se ocupó de eso. Heidegger, cuando creyó entender de política, se subió al rectorado de Friburgo para el ser el Führer filosófico de la Alemania nazi. Su gran libro es *Ser y Tiempo*. El resto, la llamada historia del ser, esa senda mística que culmina en el claro del bosque con el *Ereignis*, es sólo eso: mística, filosofía zen, escape de un mundo que Heidegger dejó de entender no bien culpó al Dasein (en tanto Amo de lo Ente) de todos los males de este mundo. Anoten esto: en *Ser y Tiempo*, el Dasein es el ahí del ser, el lugar en que se formula la pregunta por el ser, el ente que se hace esa pregunta porque en su ser le va el ser, le importa. Después de *Ser y Tiempo*, el Dasein ya no es un ente privilegiado porque se formula la pregunta ontológica fundamental, es un ente extraviado por el dominio de la naturaleza a través de la técnica. El ser se retira. El olvido del ser es, en rigor, el retiro del ser. (Ahora aclaramos algo esto.)

En suma, el Dasein —de ente privilegiado— pasa a ser el amo de los entes, el que los domina, el que olvida al ser. El Dasein pasa a ser culpable del dominio instrumental de la tierra. Ahí surge el nazismo de Heidegger. ¿Por qué no matar millones de *seres ahí* si ya no se preguntan por el ser? El nazismo de Heidegger coincide con su negación del hombre y del humanismo. El Heidegger nazi es el llamado “segundo Heidegger”. El Heidegger de la *Kehre* (viraje). Pero (ahora vamos a decir algo terrible) el verdadero “viraje” de Heidegger, su verdadera *Kehre*, es el viraje hacia el nazismo. Si bien en *Ser y Tiempo* es posible rastrear elementos nacionalsocialistas, yo diría, no obstante, que es bastante arduo extraer una política de la ontología fundamental. Además, se trata de un texto de 1927 (un gran texto). Pero —a partir de la *Kehre*— Heidegger culpa al hombre de olvidar al ser y dedicarse a dominar los entes. Es el hombre del tecnocapitalismo, el hombre entregado al dominio universal de la técnica, a la conquista de la tierra. Como dirá en el célebre reportaje póstumo de *Der Spiegel*: “Donde el hombre vive ya no es la tierra”. (Nota: Desde luego el maestro de Friburgo es totalmente ajeno y desdeñoso de la realidad de los países marginados o subalternos, como los llama Gayatri Spivak. Para él, lo malo es que “Todo funciona”. Bueno, digamos que por aquí con frecuencia nada funciona. Y millones de seres que viven en la miseria viven en la tierra, sólo que no parecen disfrutar de ese privilegio al modo heideggeriano. Más bien, preferirían el asfalto. Como decía Mordisquito: “Se acabó el barrio de la tierra húmeda y hostil. Se acabó el tango de la tristeza. Ahora los pobres tienen portland”. Pero, para Heidegger, esto es fatal: “La técnica arranca cada vez más al hombre de la tierra y lo desarraiga”. Es una problemática por completo ajena al mundo de la pobreza. El problema no es el desarraigo de la tierra, sino que el sistema capitalista neoliberal se concentra cada vez más y deja en la miseria, hunde en el hambre a continentes enteros. Pero Heidegger no veía esto. No podía verlo. Nunca lo vio. Para él lo terrible era que se talara un árbol. Debía exigir que con ese árbol se construyera una casa para una familia sin techo. Y debió señalar que aun este noble motivo no justificaba todas las podas, cualquier desmonte. Peras al olmo.) Ahí, su viraje lo lleva al encuentro del nazismo. Los profesores franceses y también los italianos —ante una afirmación de este tipo— reaccionan de dos modos: 1) ¡Este sudamericano salvaje y bárbaro es un irresponsable! No tiene fundamentos para una afirmación tan osada; 2) Qué cosas se atreven a decir estos sudamericanos. Qué frescura. Qué aire nuevo, antiacadémico. Tenemos que escucharlos. Los italianos (el dolorosamente fallecido Franco Volpi, por ejemplo, y también otros como Giacomo Marramao) se inclinan por la segunda posibilidad. Los franceses se abrazan a la primera. En cuanto al “retiro del ser” nunca entendí claramente esto. Nadie lo entiende porque no debíamos tomarlo en serio. ¿Qué es el ser? Nadie lo sabe, jamás Heidegger lo dijo. No hay “ser” en la experiencia humana. El hombre lo ha simbolizado todo. El ser, ha dicho Sartre, libre de toda determinación no existe en ninguna parte en la experiencia humana. Por más que vivamos en el pathos de la escucha —como propone Heidegger— el ser no se hará presente. Nadie lo vio la cara. Adorno responde adecuadamente: “Yo no vivo en el pathos de la escucha al ser sino al sufrimiento de los otros”. ¿Cómo sacar una política de un alemán entre nazi y místico y un francés que apenas si se ocupó de pensar la cuestión? (Motivo por el que fue estudiado anodinamente durante los años de la dictadura argentina, en que se formaron miles de lacanianos. Lacan no molestaba al régimen desaparecedor.) Pero ahí están en eso mis queridos amigos Ernesto Laclau, Jorge Alemán y Chantal Mouffe. (Laclau: se está complicando demasiado la hegemonía. Para que los polos de hegemonía existan al menos los lectores tienen que poder inteligir qué son). A la jerga de Heidegger, Lacan añade la suya. Para colmo, la

construye entre el psicoanálisis, la lingüística, la semiología y las matemáticas. El farrago que se crea es considerable. El psicoanálisis es —en mi experiencia— algo que conozco más desde el diván del neurótico que desde el escritorio del ensayista. (Sin embargo o tal vez por eso, Jorge Alemán dice que escribí una gran novela para el psicoanálisis: *La astucia de la razón*.) “La ‘semiología’ (escribe Foucault, admirable en muchas temáticas) “(es) una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo”. Se refiere a la historia: la semiología la reduce a “eso”. “A la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo” (Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 190. En *La filosofía y el barro de la historia* le dedico a Michel unas 130 gruesas páginas. Algo debo quererlo. Aunque mi amigo Rubén Ríos suele criticarme: “Te construiste el Foucault que necesitabas”. ¿Alguien hace otra cosa?). Cuando le preguntaron por qué le concedía tan poca importancia a la filosofía matemática, a la filosofía analítica, respondía lo mismo que yo habría dicho y diré siempre: “Porque no me interesa. Lo siento: *nobody is perfect*”. Este *nobody is perfect* es la frase inolvidable que Joe Brown le arroja a Jack Lemmon en *Some like it hot* cuando éste le confiesa que no es una mujer sino un hombre. Con gran sentido del humor, Foucault la utiliza para decir que sin duda debiera interesarse mucho por la filosofía analítica, pero no lo consigue. De conseguirlo sería perfecto. Pero: *nobody is perfect*. En suma, no esperen mucho psicoanálisis, ni semiología ni pensamiento empirista lógico en mis análisis finales sobre el peronismo. Encontrarán todo tipo de metodologías y no creo que las explicito demasiado. Lacan no cita sus fuentes. Sus seguidores se reúnen para entretenerse y descubrir de dónde provienen. Nuestro “loco nacional”, Fogwill, ha dicho que Lacan son a lo sumo 20 conceptos de Heidegger. Pocas veces estuvo tan cuerdo como cuando largó esa boutade.

GANADO LA CALLE, LA CONCIENCIA POLÍTICA SE GANA A SÍ MISMA

Hay una célebre frase que se les arrojó a los estructuralistas durante el Mayo francés: *Las estructuras no salen a la calle*. Pongamos una fecha: es el 20 de junio de 1973 en la Argentina. Hemos estudiado *detalladamente* los eventos de ese día. Todos salen a la calle. Salen a la calle numerosos proyectos políticos diferenciados. ¿En quiénes se encarnan los proyectos políticos? En sujetos políticos. Individuales o colectivos. El sujeto individual salió a la calle para participar de una fiesta nacional, de todos. Recibir al mítico General Perón. Se une a otros. Y hasta podría decirse que estos sujetos individuales o grupos con baja densidad política son los que llevan el número de participantes de la jornada a cumbres inimaginables en la historia del país. Lo sabemos: por lo menos dos millones de personas. Los otros son los sujetos militantes. Los que han salido a la calle constituidos por una ideología y por una metodología de acción delineada por el grupo al que pertenecen. Ezeiza no es el 17 de octubre en relación con el tema de la conciencia política. En Ezeiza los sujetos tenían una posición política *antes* de salir de su casa. En el 17 de octubre el proyecto político era compartido por todos: pedir por la libertad del líder. “*A Plaza de Mayo* es la consigna. No importa quién la larga, la largan todos. Cada compañero, con su propia conducta, señala al otro y encuentra en el otro el adecuado camino a seguir. Se decide ir a Plaza de Mayo mientras se está yendo, porque no hay un propósito consciente antes del acto, acto y conciencia se dan juntos. Sólo se descubre el sentido de la acción a través de la acción misma. Por eso (...) la conciencia política no está terminada en casa y sale a la calle después, sino que se realiza en y a través de la práctica. *Ganando la calle, la conciencia política se gana a sí misma*” (José Pablo Feinmann, *Sobre el peronismo y sus inter-*

pretos (II), Revista *Envido*, N° 7, octubre de 1972, p. 24. Las cursivas pertenecen al texto original). Sigue la descripción del 17 de octubre. “Hay que reivindicar aquí el sentido hegeliano de la palabra *conciencia* en tanto *escisión, oposición*, para afirmar luego que sólo desde la acción política es posible romper con el sistema. ‘El obrero (explicaba Cooke) es un ser humano malogrado por la posición que ocupa en el sistema productivo, despojado de parte del valor que su trabajo crea, pero despojado también de su humanidad (...) *Sujeto* para sí, es *objeto* para quienes lo explotan (...) El primer paso para dejar de ser objeto no es la cultura, que los regímenes de trabajo extenuantes no le permitirían formarse, sino la acción revolucionaria’. En resumen: *una conciencia que simplemente reflejara el lugar que ocupa el obrero en el aparato productivo, no haría más que integrarse como uno más de sus momentos y sólo el reformismo sería su conducta política consecuente*. La conciencia revolucionaria, por el contrario, surge allí donde el obrero supera el lugar en que lo ha metido el sistema, rompe con él, y no lo hace desde el pensamiento, sino que esta ruptura se hace en y por la acción política. Y mientras las cosas sigan siendo así, mientras aún existan pueblos capaces de pronunciar el lenguaje de la ruptura, va a ser muy difícil librarse del *humanismo*, que, en fin de cuentas, es lo único que permite explicar la acción política, esa lucha de voluntades” (JPF, *Ibid.*, p. 30). Aclaremos que no se trata aquí de negar la importancia del pensamiento. Pero éste se da paralelamente a la praxis, la acompaña, es su momento comprensivo, se da sus propias luces a través de la acción. La lucidez de la lucha obrera surge de la unidad entre pensamiento y praxis. A pie de página escribía una larga y dura nota contra el estructuralismo althusseriano que se imponía en esos días: “Todo esto disgustará seguramente a los practicantes de la teoría marxthusseriana. Pero hay algo cierto: nunca han podido explicar con éxito la acción política. Y no es casual: una filosofía que delimite tan férreamente el campo de lo científico, que se manifieste tan celosa de esta esfera, que encuentre en las estructuras y en las relaciones entre ellas el sentido y —guste o no— el sujeto de la historia, debe encontrar necesariamente serios problemas para explicar la acción política. Porque como dice el mismo Poulantzas: ‘no pueden descubrirse intereses en las estructuras’. Y allá él si no saca las debidas conclusiones de tan sensata afirmación. Althusser, por su parte, acorralado por los compatriotas y herederos del historicismo gramsciano, confiesa: ‘En nuestro libro *falta* algo muy importante: digamos, el eco de la *práctica* política de los partidos comunistas” (JPF, *Ibid.*, p. 30. Todas las cursivas son del texto original. La cita de Poulantzas es de *Clases sociales y poder político en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1969, p. 131. La de Althusser de *Discusión sobre el pensamiento de Gramsci en Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Pasado y Presente, Buenos Aires, 1972, p. 94.) Durante esos días, Horacio González lanzó una frase (que él dice no recordar, pero yo insisto en recordarle porque es formidable y a él le pertenece) luminosa: “El hombre es el centro de la política”. Entre tanto, en Francia se coronaba a un joven filósofo que había lanzado una consigna inspirada en Nietzsche: *El hombre ha muerto*. ¿Qué podía importarnos eso a nosotros? ¿Qué podía decirnos? Si querían suicidarse, allá ellos. Nosotros éramos (con Cooke como maestro) la izquierda peronista. Ojalá estas líneas ayuden a que se la conozca mejor.

Sería deseable que fuera posible. Sólo nos restan tres fascículos. Todo tiene un fin. Alguna vez continuaremos. Pero no ahora. Lo que sigue está demasiado cercano. Está, también, abordado en textos que escribí desde la más estricta contemporaneidad. Pero en este tipo de trabajos cierta distancia es epistemológicamente aconsejable. Todos coincidimos en eso.

Colaboración especial:
Virginia Feinmann - Germán Ferrari

PRÓXIMO DOMINGO

Dos preguntas de casi imposible respuesta:
¿Quién tenía razón?
¿Dónde estaba la verdad?