
Biblioteca del Congreso de la Nación (Argentina). Comisión Ejecutora de la Ley 25.114
Perón : la comunidad organizada (1949). 1a. ed. / director: Prof. Oscar Castellucci. – Buenos
Aires : Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014.
196 p. 22 cm. + 1 disco compacto 12 cm. – (JDP, los trabajos y los días)

ISBN 978-950-691-089-1

I. Peronismo - Doctrina . I. Castellucci, Oscar. II. Título. III. Serie

PERÓN

La comunidad organizada
(1949)

Colección:
JDP, los trabajos y los días

Director:
Prof. Oscar Castellucci

Compilación, redacción y supervisión general de la edición:
Comisión Ejecutora de la Ley 25.114
comisionperon@bcn.gob.ar

Incluye CD con discurso del presidente Juan Domingo Perón,
pronunciado el 9 de abril de 1949 en el acto de clausura del
Primer Congreso Nacional de Filosofía, transmitido por la
Red Argentina de Radiodifusión: *Archivo General de la Nación*

Diseño, compaginación y corrección:
Subdirección Editorial. Biblioteca del Congreso de la Nación

Fotos de tapa y entrega de diplomas:
Instituto Nacional Juan Domingo Perón

Foto del Teatro Independencia de Mendoza, 9 de abril de 1949:
Archivo General de la Nación

© Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014
Alsina 1835, CABA

Impreso en Dirección Servicios Complementarios
Alsina 1835, 4º piso, CABA
Buenos Aires, mayo de 2014

IMPRESO EN LA ARGENTINA, PRINTED IN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISBN 978-950-691-089-1

ÍNDICE GENERAL

Presentación <i>Comisión Administradora de la BCN</i>	7
Prefacio Aportes para una nueva lectura de <i>La comunidad organizada</i> <i>Oscar Castellucci</i>	9
Prólogo I / La comunidad organizada: actualidad y proyecciones <i>Ana María Aimetta de Colotti</i>	19
Prólogo II / La fe en la misión del hombre <i>Alejandro Pandra</i>	29
Prólogo III / El derecho a pertenecer a una comunidad organizada en la visión de tres filósofos y un estadista <i>Humberto Podetti</i>	33
Prólogo IV / La comunidad organizada. Texto y gesto. <i>Armando Poratti</i>	53
Sesión de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía Palabras del profesor Alberto Wagner de Reyna, de la Universidad Católica del Perú, en representación de los miembros extranjeros.	97

Palabras del señor rector de la Universidad Nacional de Cuyo y presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, doctor Ireneo Fernando Cruz, presentando el discurso del Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón **99**

La comunidad organizada en forma de discurso académico
(Palabras pronunciadas por el General Perón y texto insertado en las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*) **101**

ANEXOS

I.
Discurso pronunciado por el General Juan Perón en el acto académico de honor a los delegados extranjeros concurrentes al Primer Congreso Nacional de Filosofía **158**

II.
Resolución del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo convocando el Primer Congreso Argentino de Filosofía **163**

III.
Decreto del Poder Ejecutivo de nacionalización del Congreso **164**

IV.
Listados de participantes del Primer Congreso Nacional de Filosofía **166**

V.
Reproducción del índice general de los tres tomos de las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* **174**

PRESENTACIÓN

Por Senadora Nacional Roxana Latorre

Presidenta Comisión Administradora
de la BCN

La Biblioteca del Congreso de la Nación presenta *La comunidad organizada*, cuarto número de la colección *JDP, los trabajos y los días*, realizada por la Comisión Ejecutiva de la Ley 25.114, dedicada a editar la obra de Juan Perón.

El texto –o por lo menos una parte del mismo– fue leído por el entonces presidente Juan Domingo Perón en el acto de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949.

La comunidad organizada constituye el fundamento filosófico del Justicialismo, enunciado ante los más eminentes representantes del pensamiento de ese momento en el mundo occidental, convocados por el Congreso. Es el punto de partida inexcusable de cualquier lectura de la obra de Perón, donde la filosofía se consolida como base de la acción de gobierno, donde se expresa la íntima relación entre pensamiento y acción que deviene en las profundas transformaciones humanistas que el primer peronismo aportó a la patria.

La comunidad organizada es producto de un clima de época caracterizado por los sistemas antagónicos: capitalismo y socialismo. Desenmascara las promesas de la posguerra, de un mundo más justo, libre, solidario y próspero, denunciando la crisis de valores como una de las más profundas que la sociedad y el hombre hayan enfrentado en la historia, crisis subyacente por igual en las concepciones liberales y colectivistas.

La comunidad organizada propone armonizar los intereses individuales con los colectivos en el marco de un Estado que asegure la dignidad de todos, y una auténtica democracia en la que el único soberano y protagonista sea el pueblo. Además, es una respuesta al conflicto que se evidencia en la sociedad industrial entre el adelanto científico-tecnológico y los valores de la dignidad del hombre.

8 *La comunidad organizada* constituye una nación cuyo concepto presupone indefectiblemente la inclusión del pueblo, y este fundamento abreva y la inscribe en la mejor tradición del pensamiento americanista: democrático, humanista y liberador.

Nos parece oportuno, en estos momentos históricos que las sociedades atraviesan, cual profunda bisagra en la evolución de la humanidad, proponer la edición de esta obra en la que el hombre y su compromiso social constituyen el eje central de las políticas públicas de una nación y su verdadera razón de ser.

PREFACIO

APORTES PARA UNA NUEVA LECTURA DE LA COMUNIDAD ORGANIZADA

*Por Oscar Castellucci*¹

Quando la Comisión Ejecutora de la Ley 25.114 –que funciona en el ámbito de la Biblioteca del Congreso de la Nación– decidió poner en marcha la colección *JDP, Los trabajos y los días*, conformada por las obras fundamentales de Juan Domingo Perón, permitiendo al lector acceder a la esencia de su pensamiento –para nosotros todavía vivo y vigente, y, por lo tanto, necesario–, no tuvimos dudas de que *La comunidad organizada* (1949) debía ocupar un lugar destacado en ella.

No nos resultó sencillo con este texto fundacional –al que, en otro volumen de esta colección denominé *alfa* del peronismo, si aceptamos que el *Modelo argentino para el proyecto nacional* es su *omega*²– poder hacer algún aporte original que nos permita agregar a nuestra edición algún matiz que la distinga de las numerosas publicaciones que

¹ Oscar Castellucci, docente universitario, historiador e investigador. Profesor titular de la Cátedra “A” de Identidad, Sociedad y Estado en Argentina y América Latina en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata. Director de esta colección *JDP, los trabajos y los días*, editada por la Comisión Ejecutora de la Ley 25.114 (Biblioteca del Congreso de la Nación). Miembro de la Comisión Permanente Nacional de Homenaje al Teniente General Juan Domingo Perón (decreto PEN 1234/03). Presidente de la Asociación Civil Martín Castellucci.

² “Modelo argentino para el proyecto nacional: En busca del tiempo perdido”, por Oscar Castellucci (en *Perón: Modelo argentino para el proyecto nacional*, [compilación, redacción y supervisión gene-

se realizaron con el texto de Perón, en las seis décadas transcurridas desde el inicio de su difusión.

El punto de partida fue algo que siempre me llamó poderosamente la atención, en relación a *La comunidad organizada*: indefectiblemente las ediciones que reproducen el texto reiteran –palabras más, palabras menos– que se trata de la conferencia magistral pronunciada por el entonces presidente de la Nación, Juan Domingo Perón, el 9 de abril de 1949 en el acto llevado a cabo en el Teatro Independencia de Mendoza que clausuró las deliberaciones del extraordinario Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en aquella ciudad cuyana.³

Nada extraño hasta aquí. Naturalmente, esa descripción es históricamente correcta. Lo llamativo del discurso, sin embargo, es su *extensión*. Porque, evidentemente, no hay correspondencia entre su extensión y el tiempo disponible y habitual para este tipo de exposiciones.

No es difícil comprobarlo, sólo basta con leer en voz alta el texto: hacerlo llevaría más de cuatro horas.

Demasiado tiempo para mantener la atención y el interés de cualquier auditorio, aun de uno tan altamente calificado y selecto como el del Primer Congreso Nacional de Filosofía –ver en los Anexos de esta edición la nómina de los miembros argentinos y extranjeros que participaron del mismo–, y esto considerando, incluso, la memorable duración

ral de la edición: Comisión Ejecutora de la Ley 25.114]. Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2005 / Colección *JDP, Los trabajos y los días*, p. 44)

³ Este congreso había sido convocado por la Universidad Nacional de Cuyo en 1947 bajo la denominación de “Primer Congreso Argentino de Filosofía” (ver Anexo II de esta edición). El 20 de abril de 1948, por un decreto de la Presidencia de la Nación, se le otorgó carácter “nacional” y adquirió así su denominación definitiva: “Primer Congreso Nacional de Filosofía” (ver Anexo III). Las deliberaciones se desarrollaron entre el 30 de marzo y el 9 de abril de 1949. Las sesiones plenarias tuvieron lugar en el Salón de los espejos del Plaza Hotel mendocino y el acto de clausura en el Teatro Independencia. De todas formas, lo de “Primer Congreso Nacional de Filosofía”, no puedo dejar de mencionarlo, es una denominación en exceso modesta, y si bien en los trabajos que se incluyen en esta edición se lo señala adecuadamente –particularmente en el de Armando Poratti, “La comunidad organizada. Texto y gesto”–, el Congreso tuvo una excepcional convocatoria internacional, porque, además de las principales figuras del pensamiento nacional, participaron en los debates y/o con la presentación de trabajos, las más destacadas personalidades del ámbito filosófico internacional de aquellos años (ver Anexo IV).

de alguno de los discursos que pronunciara durante su primer mandato, los 1º de mayo, ante la Asamblea Legislativa, por ejemplo.

El texto, que se conocería más tarde –recién a partir de 1952– con el nombre de *La comunidad organizada*, es demasiado abigarrado y complejo, y está compuesto, sin dudas, para ser leído y no para ser escuchado (reparar, por ejemplo, en el modo de inserción de las múltiples citas de autores que contiene). Es, además, notoriamente ajeno al habitual estilo coloquial y didáctico de los discursos de Perón.

Presentí que ésta era la oportunidad para salvar esa duda razonable de antigua data. Recordé borrosamente, entonces, que durante el simposio “Proyecciones del pensamiento nacional (a 40 años de *La comunidad organizada*)”, que fue organizado en abril de 1989 por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, y convocado por el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires (por entonces encabezado por el doctor Antonio Cafiero) se había hecho mención de la existencia (e, incluso, se le había entregado una copia al gobernador) del audio de la exposición de Perón en el acto de clausura del Congreso. Era, al menos, una pista.

Para encontrar respuesta a este interrogante, con el equipo de trabajo nos pusimos a la búsqueda de ese material de archivo: la “conferencia magistral” en la voz del propio Juan Domingo Perón. Suponíamos que debía existir, que en alguna parte debería estar. La cuestión era encontrar dónde o saber en manos de quién estaba conservada.

El permanente debilitamiento de nuestra frágil memoria colectiva –ésa que como comunidad nos hace trastabillar más de una vez con el mismo escollo–, producto de la depredación de los documentos de nuestra historia y potenciado por la recurrente anemia institucional con respecto a su preservación, muy particularmente con los períodos peronistas (valorados siempre mejor en cualquiera de los archivos y colecciones del mundo sajón), no nos permitía ser del todo optimistas en el inicio de la búsqueda.

Comenzamos preguntando sin mucho orden, dejándonos llevar por el criterio casi anárquico al que hay que recurrir cuando se hace una investigación obligada a transitar por fuera de la metodología académica: la obra de Perón presenta indefectiblemente la dificultad de la ausencia de originales, sumada a la de la identificación de primeras fuentes confiables. En este caso, como en muchos otros (la inmensa mayoría de sus discursos, por ejemplo) sólo en la propia voz de Perón puede estar la respuesta.

Finalmente, después de recorrer muchos caminos, el material apareció *donde se suponía que debía estar*, en ese inmenso y valiosísimo reservorio, todavía en gran parte

inexplorado: el Archivo General de la Nación. Allí estaba, tras un registro singular, no como *La comunidad organizada* ni con referencia al Primer Congreso Nacional de Filosofía sino, simplemente, conservado como *Discurso pronunciado el 9 de abril de 1949*.⁴

Pudimos escuchar, entonces, la inconfundible voz de Perón, atesorada en una cinta magnetofónica, con algunas pequeñas fallas en el audio, que reproducía íntegramente lo dicho en aquel acto de clausura que fue transmitido desde Mendoza, por la Red Argentina de Radiodifusión (inclusive con la presentación y cierre del inimitable locutor oficial), y “descubrimos” –con algo de sorpresa, a pesar de todo– que, en realidad, el texto de *La comunidad organizada*, tal como lo conocemos y ha sido reiteradamente reproducido, **nunca había sido leído completo por Perón**.

No resultaba éste un “descubrimiento” menor: en el cierre de las deliberaciones del Congreso, el entonces presidente de la Nación **se había limitado a la lectura de los últimos seis subtítulos o capítulos de la obra**, del XVII al XXII (*La comunidad organizada*, en su versión escrita y difundida posteriormente consta, en total, de 22). Es decir, que los primeros 16 son, entonces, **una inserción posterior** incorporada a las *Actas del Congreso* que se editarían en tres tomos a partir de 1950 (casi inhallables hoy, son un material de colección).⁵

Si, conocida esta particularidad, se observan atentamente ciertas cuestiones casi imperceptibles de forma (modo de inserción de las citas, alguna repetición como la referencia a Hobbes) podrá darse algún sustento a aquella aseveración que escuché sobre la obra: “que, en algún momento, en su transcurso, parece empezar de nuevo”. Es decir, que es probable *que haya tenido dos tiempos de escritura diferentes y/o que más de una mano haya colaborado con Perón para la composición del texto* (o, por lo menos, que fueran diferentes las que participaron en la redacción final de la incorporada en las *Actas*, a las de la efectivamente leída).

Dicho esto sin poder arribarse, claro, a afirmaciones definitivas como la de quienes sostienen que esto era sabido por todo el mundo y que Perón es el autor sólo de los últi-

⁴ Su ubicación en el Archivo General de la Nación es FB 10-08-56, rollos Nº 43 - 44 - 45. Duración 65 minutos

⁵ *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo 30 - abril 9, 1949. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1950

mos cinco subtítulos (¿por qué leyó seis, entonces?) y que los primeros son simplemente un agregado posterior de colaboradores anónimos. Sólo especulaciones sin posibilidad de fundamento, como el debate en torno a la identificación de esos “colaboradores anónimos” (¿Carlos Astrada? ¿Hernán Benítez? ¿Juan Sepich? ¿quién?).

Lo concreto es que los últimos seis subtítulos no tienen un estilo que difiera sustancialmente de los primeros, ni hay diferencias conceptuales perceptibles, además, ninguna de esas dos partes se compadece con el habitual estilo de la oratoria de Perón, que sí aparece, en estas mismas circunstancias, en el puñado de párrafos de la introducción que tiene el característico sello de aquel gran orador.

Singularmente, estos párrafos que figuran en las *Actas*,⁶ **fueron omitidos siempre, en todas las ediciones**, incluso en las oficiales hechas por la Subsecretaría de Informaciones, a partir de 1952, fecha en la que el documento comienza a difundirse masivamente y adquiere el nombre definitivo con el que sería difundido y popularizado: *La comunidad organizada* (hasta entonces, evidentemente, se hacía referencia a él como el “Discurso pronunciado el 9 de abril de 1949”, y así está identificado el audio en el Archivo General de la Nación).⁷

Esta omisión reiterada indica que las ediciones posteriores siguieron siempre a las publicaciones de la Subsecretaría de Informaciones y no a las *Actas*, a pesar de que éstas establecieron la versión “canónica” del texto (ya que éste, entonces, nunca fue leído íntegro públicamente por Perón, ni tuvo difusión por otra vía hasta 1952).

⁶ Ob. cit. Tomo I, pp. 131-132

⁷ Aunque, ese mismo día, 9 de abril de 1949, el General Perón pronunciaría, además, otros dos discursos en la provincia cuyana: uno en el Instituto del Trabajo y otro en la Plaza Independencia. Este último fue el que tuvo mayor difusión en los medios de la época: las palabras dichas –inmediatamente después de salir del cierre del Congreso de Filosofía– en la Plaza Independencia (frente al Teatro), en el momento en que el presidente de la Nación hizo jurar a todas las autoridades provinciales la recientemente sancionada (11 de marzo) reforma constitucional de 1949 (ver Perón, Juan Domingo: *Obras Completas*. Docencia Editorial, Buenos Aires, 1998, Tomo 11, pp. 203-207). Y, para abundar en la confusión con la denominación, uno de los breves artículos publicados por Perón en el diario *Democracia*, con el seudónimo de Descartes, el 29 de noviembre de 1951 (es decir, antes de que comenzara la difusión de *La comunidad organizada* tal como la conocemos ahora), se titula “Una comunidad organizada” y nada tiene que ver con el contenido de nuestro texto de referencia más que la coincidencia del título (recopilado en Descartes: *Política y estrategia (No ataco, crítico)*. Buenos Aires, 1953, pp. 231-235).

La primera vez que estos párrafos introductorios fueron incorporados a una edición, fue en la que realizamos para Adrifer Libros (del infatigable Lorenzo González), para su colección *Obras fundamentales*, en 2001, ya que se trató de una reproducción facsimilar de las *Actas*. Su inclusión pone en evidencia una ruptura estilística entre estos párrafos iniciales (oralidad pura) y el texto en sí de *La comunidad organizada* (escritura pura), con la intercalación del “sumario” y la inclusión de los subtítulos, indicados con números romanos.

En ésta, nuestra edición, incluimos además **un nuevo párrafo**, obtenido del audio, que **se publica por primera vez**, y que hace de nexo entre la introducción coloquial de Perón y la lectura posterior del texto, y que podría ser un indicio de la probable existencia de un material previo que habrá de omitir el orador en su lectura (aunque el corte, visto los contenidos, pareciera casi caprichoso y adecuado sólo a limitar la duración del discurso al tiempo predeterminado de aproximadamente una hora). En él se lee:

Como sería largo exponer aquí una serie de asuntos por otra parte harto conocidos por los señores que me escuchan, yo sólo limitaré esta exposición a las conclusiones que, en el orden estatal, tienen los estudios que preceden a cuanto expondré, **comenzando así por el primer capítulo**, para contestar al interrogante de los tiempos presentes: ¿La felicidad que el hombre anhela pertenecerá al reino de lo material o lograrán las aspiraciones anímicas del hombre el camino de perfección? ⁸

En nuestra edición, seguimos para los subtítulos o capítulos I a XVI, el material publicado en las *Actas* ⁹ y para los seis últimos (XVII a XXII), la desgrabación que realizamos del audio, indicando a pie de página las diferencias (siempre menores) con las *Actas*, y recurriendo a éstas cuando alguna falla del audio no permitía identificar claramente las palabras.

Incluimos también las palabras pronunciadas en el acto de clausura del Congreso por el profesor Alberto Wagner de Reyna, de la Universidad Católica del Perú, en representación de los miembros extranjeros; la presentación del presidente Juan Domingo Perón que hiciera el rector de la Universidad de Cuyo y presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, doctor Ireneo Fernando Cruz; la participación del locutor oficial al principio y

⁸ El destacado es nuestro

⁹ Ob. cit. pp. 135-156

al final de la disertación, y las referencias de sonido ambientales que le dan una singular sensación de vitalidad al texto.

Como nos parece un aporte sustancial escuchar la voz del propio Perón leyendo un texto que él mismo ha considerado fundacional (en tanto “fija” la ideología del Movimiento creado por él),¹⁰ hemos hecho el esfuerzo técnico de acompañar a esta edición con una versión en disco compacto de la grabación.

No es ésta, sin embargo, la única nota distintiva que quisimos darle a nuestra edición. Ambicionamos dar un paso más en lo referente a la interpretación y a la proyección del contenido de *La comunidad organizada*, iluminando el esbozo filosófico presentado, con otras miradas para explorar algunas de las múltiples posibilidades que sigue encerrando hoy, a más de seis décadas de concebido –en cuya composición¹¹ muchas manos habrán participado, pero que es absoluta e indudablemente de Perón– porque no es otra cosa que la elaboración doctrinaria de *un proyecto liberador en plena realización*.

Si, como hemos dicho, *La comunidad organizada* y el *Modelo argentino para el proyecto nacional* son el *alfa* y *omega* del pensamiento de Juan Domingo Perón, queda todavía para la comunidad un desafío pendiente: la actualización de un proyecto nacional que retome el camino inconcluso de la liberación. Anhelamos con este aporte avanzar en esa dirección.

Estamos convencidos de que, como sostenía Perón, la filosofía “debe llevar al campo de lo visible formas y objetos antes inadvertidos”, aspiramos con esta edición a profundizar el debate que nos impulse a reelaborar y reconstruir nuestro pensamiento abstracto para develar los obstáculos que continúan entorpeciendo nuestra liberación. Por eso

¹⁰ “El Justicialismo fijó su ideología en el Primer Congreso de Filosofía de Mendoza, que acaba de editarse nuevamente con el título de Una Comunidad Organizada [sic], y que da el fundamento filosófico a la Doctrina Peronista que, a su vez, fija las formas de ejecución de esa ideología. Completa todo lo anterior el libro *Conducción política* en el que se trata ya la teoría y la técnica de la conducción política destinadas a los dirigentes que han de actuar en la conducción y en el encuadramiento. En otras palabras, disponemos de las bases indispensables para una organización funcional que nos permite crear y reformar con cierto grado de congruencia racional”. (ver Perón, Juan. *La hora de los pueblos*. Ed. Norte, Buenos Aires, 1968, p. 181).

¹¹ Ver “Prolegómenos”, en “Cómo y por qué Juan Domingo Perón escribió Modelo argentino para el proyecto nacional”, por Oscar Castellucci (en Perón, Juan Domingo. *Modelo argentino para el proyecto nacional*. 1ª edición, Buenos Aires, Sudamericana, 2007 / Colección América Latina y democracia).

convocamos a hombres y mujeres, intelectuales del campo nacional, para que sumen la singularidad enriquecedora de su mirada sobre *La comunidad organizada*.

En primer lugar, aquí incluimos las páginas del monumental trabajo de Armando Poratti, “La comunidad organizada. Texto y gesto”, iluminando la obra de Perón desde su contexto, realizando una relectura de la historia de nuestra filosofía y señalando las bases de un pensamiento propio y su evolución desde el planteo de *La comunidad organizada*.

16 Este trabajo fue realizado por Armando Poratti en 2007, especialmente para nuestra publicación, que fue pensada originalmente para ser editada en el 60º aniversario de aquel hito que significó el discurso de Perón clausurando el Congreso Nacional de Filosofía en Mendoza. Lamentablemente, la suma de pequeños contratiempos institucionales hizo que la publicación se fuera postergando hasta hoy. En el interín, y vistas estas dificultades editoriales, y para cumplir con el objetivo inicial que nos impulsara, acordamos la edición del material de nuestra investigación, incluido el prólogo de Poratti, con el Instituto para el Modelo Argentino (IMA) en 2008.¹²

En este trayecto, el 31 de octubre del año pasado, ese lúcido pensador nacional que fue Armando Poratti nos dejó inesperada y tempranamente. En su homenaje, para mantener viva su memoria, y por su expreso pedido (reiteradamente nos insistía en que deseaba que fuera la Biblioteca del Congreso de la Nación la editora de su trabajo, porque lo honraba), incluimos su aporte sustancial, imprescindible para una relectura de esta obra de Perón, y también para que queden desplegadas ante el lector en toda su amplitud, su sapiencia y su talla intelectual.

A él quiero dedicarle íntegramente esta edición.¹³

¹² Perón, Juan Domingo. *La comunidad organizada: Vigencias y Herencias*. 1ª ed., Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino (IMA), 2008

¹³ Armando Poratti nació en 9 de Julio (Pcia. de Buenos Aires) el 2 de octubre de 1944 y falleció el 31 de octubre de 2012 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fue un intelectual y militante del campo nacional, siempre vinculado al peronismo. Profesor y doctor en Filosofía, se graduó en la UBA y en la Universidad del Salvador. Docente e investigador se formó junto a Conrado Eggers Lan, Andrés Mercado y Amelia Podetti. Fue Profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Nacional de Rosario y en la Universidad del Salvador; y profesor de Filosofía de la Historia y Filosofía Moderna en la UBA. Fue miembro de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. Entre sus libros se destacan *Diálogo, comunidad y fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial* (editado por Biblos, en Buenos Aires, hacia 1993); *El pensamiento antiguo y su sombra* (EUDEBA, 2000), *Los filósofos presocráticos*

Y sumamos también en otros prólogos, las contribuciones de Ana María Aimetta de Colotti (revisando las aristas vigentes del texto y de Perón, en tanto pensamiento hecho acción), de Alejandro Pandra (una invocación militante para la recuperación de la actitud combativa de las nuevas generaciones para “poner en ebullición creadora las posibilidades nacionales”) y de Humberto Podetti (con una mirada que contextualiza magistralmente y con originalidad el pensamiento de Perón y el de tres filósofos en sintonía con su propuesta: Francisco de Vitoria, Immanuel Kant y Hannah Arendt).

Todos ellos –Poratti, Aimetta de Colotti, Pandra, Podetti– recuperan la mejor tradición del pensamiento nacional y, con los ojos puestos en el ayer histórico pero con su reflexión y su acción situados en nuestro presente, a partir de la relectura de *La comunidad organizada* de Perón e inspirados en ella, nos estimulan a encontrar *las respuestas propias* que nos ayuden a construir una comunidad más humana, justa y equitativa, en la que todos y cada uno de sus miembros pueda realizarse plenamente.

Por eso, esta publicación aspira a ser, en definitiva, *una provocación*. Una provocación para la producción de un pensamiento propio, gestado desde nosotros mismos. Una provocación, como dirían los hombres de FORJA, para mirar nuestras cosas y a los argentinos con ojos argentinos. Nada más. Ni, tampoco, nada menos.

Usted, lector, dirá si esta edición finalmente resulta funcional al objetivo que nos propusimos.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2008/2013.

(editado en Madrid, por la prestigiosa editorial Gredos, en 1980). Recientemente había integrado el Proyecto Umbral con un trabajo sobre el “Antiproyecto de la sumisión incondicionada al Norte Imperial”, publicado por Ediciones Ciccus, en una edición colectiva. Son innumerables sus artículos de prensa y en publicaciones especializadas. Se destacó también como traductor. Conocedor de más de una decena de lenguas, y en su especialización en Historia de la Filosofía Antigua, había traducido y comentado textos de diversos autores. Uno de los más notables es su traducción de *Fedro* de Platón, publicada en España, en edición bilingüe. Como disertante expuso en diferentes ámbitos y escenarios, no solamente de la Argentina, sino también en el exterior.

PRÓLOGO I

LA COMUNIDAD ORGANIZADA: ACTUALIDAD Y PROYECCIONES

Por Ana María Aimetta de Colotti¹⁴

La comunidad organizada es el prólogo filosófico del Justicialismo, que Perón plantea en 1949 como introducción de un pensamiento político desplegado durante décadas, hasta su corolario final del *Modelo argentino para el proyecto nacional* de 1974, que representa su testamento político.

En 1949, ante un auditorio de presentes y participantes a distancia, que reúne a las más eminentes figuras filosóficas a nivel mundial, plantea una severa crítica a la civilización occidental, que está llevando al hombre y al planeta al borde de la autodestrucción. Sus palabras conservan hoy una lacerante actualidad y han resultado premonitorias de nuestro presente.

¹⁴ Ana María Aimetta de Colotti. Profesora de Filosofía (UBA). Docente universitaria (UBA, Universidad de Río Cuarto, Universidad Católica de La Plata) Directora Nacional de Educación Inicial y Primaria, Ministerio de Educación y Justicia (1989-1994). Asesora de la Comisión de Educación del Senado de la Nación (1983-1989). Presidió instituciones dedicadas al desarrollo del pensamiento nacional como el Centro de Investigaciones Culturales (1976-1980) y la Casa de la Cultura Argentina (1980-1985). Autora de varios trabajos de filosofía, entre otros: “Aproximación a la fenomenología del espíritu”, prólogo del libro *En torno a Hegel*, de Amelia Podetti, Editorial Biblos. Actualmente dirige la revista *Hechos e Ideas* y el Instituto para el Desarrollo del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (INDEPAI). Es, desde 2001, la Coordinadora de la Comisión Ejecutora de la Ley N° 25.114 –Comisión Perón– de la Biblioteca del Congreso de la Nación.

Se expresa: “*Es posible que la acción del pensamiento haya perdido en los últimos tiempos contacto directo con la vida de los pueblos*”. En realidad, esta frase encierra la pregunta de qué se ha hecho de los ideales políticos de los griegos, del legado del cristianismo, de la revolución francesa, del socialismo, que plantearon un orden justo y solidario entre los hombres, frente a dos guerras mundiales con un saldo de más de cincuenta millones de muertos. Donde la ciencia y las técnicas más avanzadas se pusieron al servicio de la destrucción, con bombardeos masivos sobre población civil indefensa, campos de exterminio, genocidios, experimentación genética, holocausto nuclear, eliminación sistemática de pueblos y nacionalidades.

Donde en 1945, antes del fin de las hostilidades, en la conferencia de Yalta, Churchill, Roosevelt y Stalin, como aliados vencedores, acordaron un reparto del mundo, un orden llamado de “coexistencia pacífica”, que encubría una forma remozada de un imperialismo bipolar, en el oeste con la hegemonía de EE.UU. y en el este con la de la URSS. Un mundo de “neocolonialismo” de “países satélites”, en conflicto permanente encubierto por la paz de la “guerra fría”, con un orden injusto de países que mandan y otros que obedecen, por encima de pueblos y naciones.

Se pregunta también qué ha pasado con el hombre y su horizonte mental, su libertad, su dignidad, que oficia de minusválido sin participación política verdadera. Y qué se ha hecho de las elevadas metas de la Razón autosuficiente y de los ideales del Progreso indefinido, ante un panorama de insectificación del hombre, que parece destinado a transformarse en un subproducto de desarrollos técnicos sin rumbo fijo, al servicio del lucro, la destrucción de los recursos no renovables, de la manipulación ideológica, del poder militar y una desorbitada carrera armamentista para la obtención de medios de destrucción capaces de acabar en pocas horas con la vida del planeta.

No podemos dejar de mencionar a voces que, desde distintos ámbitos, se han alzado contra este proceso de destrucción del hombre, sin ser escuchadas. Por ejemplo, a fines del siglo XIX, en los albores del capitalismo industrial, la Iglesia Católica planteó a partir de la *Rerum Novarum* (1891) su doctrina social, promoviendo el diálogo hacia un capitalismo social, limitando el abuso de los poderosos y conteniendo la opción preferencial por los pobres, con la presencia del Estado en defensa del interés general. También ya en el mundo de posguerra el Abbé Pierre, fundador de la obra de “Emaús” a favor de los más necesitados, sostenía en sus famosas charlas radiofónicas, que el derecho a la vivienda, a la salud, a la educación y a la información veraz, eran derechos inalienables de la persona

y verdaderos “preliminares de la libertad”, que debían ser resguardados por la sociedad y garantizados por el Estado.

Posteriormente, haciendo caso omiso de las críticas, este sistema bipolar de la guerra fría fue el escenario de guerras localizadas que ponían de manifiesto el conflicto E-O (Corea, Vietnam, Afganistán, Medio Oriente, etc.). Asimismo, mantuvo el poder interno en sus áreas de influencia promoviendo, por ejemplo en América Latina, dictaduras militares que impedían sistemáticamente el ejercicio de los gobiernos democráticos hacia un desarrollo más justo y soberano, utilizando la doctrina de la “seguridad nacional” y ejerciendo la persecución política y el terrorismo de Estado en gran escala con la secuela de miles de muertos y desaparecidos. En el Este, hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, que terminó con la hegemonía de la URSS, se mantuvo el poder ejerciendo una represión sistemática sobre los países satélites mediante la policía política e incluso la invasión militar (Polonia, Hungría, Checoslovaquia, etc.).

Con la caída de la URSS, el sistema hegemónico cambió su configuración bipolar y con el fin de la “guerra fría”, se inicia una etapa del imperialismo que mayoritariamente se considera ahora como multipolar o descentralizado. Con la disminución del poder político de los Estados nacionales se acentúa el papel de las empresas transnacionales de la producción y sobre todo de las finanzas, y la emergencia del poder del narcotráfico, vinculado al tráfico de armas, que disputa incluso la ocupación del territorio. Un mundo de capitalismo “salvaje”, donde la economía virtual de las finanzas llega a ser doce veces la economía real, donde se extiende el endeudamiento de los países periféricos y se entroniza un proceso de marginalidad y exclusión social sin precedentes, que deja afuera del sistema a amplios sectores de la población, incluso en los países más desarrollados. Todo esto es una nueva cara del imperialismo, que no modifica sustancialmente su política de poder, incluso la potencia con los nuevos medios a su alcance y que, como decía Perón en el *Modelo argentino para el proyecto nacional*, se trata del mismo perro con distinto collar. Este proceso posterior a 1949 confirma la actualidad de *La comunidad organizada* y su proyección como respuesta política al sistema imperante.

En nuestro país en 1949, estábamos muy cerca de aquel 17 de octubre de 1945 que representó la fecha inaugural del encuentro de Perón con su pueblo y el surgimiento de una renovada conciencia nacional a partir del movimiento justicialista. También muy cerca de febrero de 1946, cuando el General Perón venció en elecciones libres a la llamada Unión Democrática, una coalición argentina en sintonía con el acuerdo de Yalta, constituida por

sectores liberales y de la izquierda, que no vacilaron en denominar a la emergencia del pueblo trabajador del 17 de octubre como “aluvión zoológico”.

En esos momentos, EE.UU. asumió sin ambages su rol tutelar sobre América Latina y nuestro país, con la intervención directa de su embajador en Argentina, lo que dio lugar a la consigna “Perón o Braden” utilizada en la contienda electoral.

22 Cabe preguntarse cómo desde Latinoamérica un jefe de gobierno de un país considerado periférico, cree que debe dirigirse a un foro de pensadores de primera magnitud (ver en los Anexos IV y V de esta edición la nómina de participantes en el Primer Congreso Nacional de Filosofía y los temas desarrollados por ellos), para denunciar el divorcio entre el pensamiento y la acción a nivel mundial, que produce un deterioro de la política y genera un supuesto orden injusto e inviable. En primer término, porque habla desde América que, según decía Amelia Podetti, implica con su descubrimiento “el verdadero inicio de la historia universal”. Asimismo, habla desde una acción de gobierno concreta que vive en carne propia, como mencionamos más arriba, la intromisión del imperialismo en contra de un desarrollo propio con justicia social. A la vez, habla como parte de un movimiento nacional de Argentina, que implicaba un proceso dinámico e integrador en permanente desarrollo que incluía las culturas originarias, la conquista de América, la evangelización cristiana, las luchas por la independencia, las luchas civiles por la unidad nacional, los procesos inmigratorios y las luchas por los derechos políticos y sociales. Sobre la base de este proceso de arraigo y mestizaje, la nación no se definía solamente en términos de raza o territorio sino, fundamentalmente, como el resultado de estos hechos que construían continuamente su identidad en lo cultural y lo político. Además, a partir de estos hechos, la Argentina participa de un destino común con el resto de los países latinoamericanos, concebidos como una Patria Grande, que deben protagonizar necesariamente esta etapa de universalismo.

Evidentemente, *Perón plantea más que un texto académico sobre filosofía, un hecho político, que nos ubique como protagonistas necesarios en el plano internacional.* En sus palabras preliminares, el General Perón explica que su acción de gobierno no representa a un partido político sino que expresa a un gran movimiento nacional, con una doctrina propia, nueva en el campo mundial. En tal sentido, propone una “idea sintética de base filosófica” de lo que significa la Tercera Posición, tan alejada de las concepciones liberales como de las colectivistas. Manifiesta que la idea que se afirma se encuentra en plena realización, compartida por una inmensa mayoría del pueblo argentino y ha sido incorporada

a la Constitución de la Nación, a través de la reforma establecida institucionalmente en 1949.

En este sentido, el presente texto representa un hito relevante, de carácter inaugural de la obra de Perón, que concebimos como una luminosa presencia de *pensamiento en acción*. Sus discursos, los numerosos escritos elaborados durante su gobierno, en su exilio y después de su victorioso retorno, constituyen un desarrollo natural y coherente de esa exposición de 1949. Recordemos especialmente el *Modelo argentino para el proyecto nacional*, su obra póstuma de 1974, y el *Mensaje ambiental a los pueblos y gobiernos del mundo* difundido desde Madrid en 1972. En todos los casos, se afirma la coherencia de su pensamiento, su actualidad y su carácter profético y anticipatorio, remitiéndonos después de casi cuarenta años, al proceso histórico que hoy nos toca vivir.

Evidentemente, el texto forma parte de la trayectoria apuntada, y debe ser leído e interpretado en este marco de conjunto de la obra realizada por Perón, para adquirir un horizonte congruente y su pleno sentido. En 1974, en el *Modelo argentino para el proyecto nacional*, el General Perón reafirma el sentido filosófico de su propuesta y señala en el capítulo “Argentina en la comunidad mundial”:

No me cabe duda de que el Tercer Mundo debería conformarse como una extensa y generosa comunidad organizada. El Modelo Argentino incorpora y sintetiza nuestra “Tercera Posición”, pero no puedo dejar de reconocer que “Tercer Mundo” y “Tercera Posición” no significan lo mismo. La Tercera Posición es una concepción filosófica y política. No todos los países que integran el Tercer Mundo participan necesariamente de ella.¹⁵

La comunidad organizada parte de una conciencia crítica que desenmascara las ilusiones de un mundo más justo, libre y solidario, producidas tras los fragores catastróficos de la Segunda Guerra Mundial. Se destaca que “*la sociedad y el hombre se enfrentan a la crisis de valores más profunda acaso de cuantas su evolución ha registrado*”.

En el texto se avanza en los rasgos de este proceso que subyacen igualmente en las concepciones liberales y en las colectivistas:

¹⁵ Perón: *Modelo argentino para el proyecto nacional*, [compilación, redacción y supervisión general de la edición: Comisión Ejecutora de la Ley 25.114]. Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2005 / Colección JDP, Los trabajos y los días, pp. 377-378

Algo falla en la naturaleza cuando es posible concebir, como Hobbes en el *Leviathan*, al Homo hominis lupus, el estado del hombre contra el hombre, todos contra todos, y la existencia como un palenque donde la hombría puede identificarse con las proezas del ave rapaz. Hobbes pertenece a ese momento en que las luces socráticas y la esperanza evangélica empiezan a desvanecerse ante las luces de la Razón, que a su vez no tardará en abrazar el materialismo. Cuando Marx nos dice que de las relaciones económicas depende la estructura social y su división en clases y que por consiguiente la Historia de la humanidad es tan sólo historia de la lucha de clases, empezamos a divisar con claridad, en sus efectos, el panorama del *Leviathan*.¹⁶

Se destacan grandes temas conflictivos y acuciantes, como el deterioro del mundo de la persona, el vacío existencial, la anomia, la transición a un verdadero universalismo, el acelerado desarrollo tecnológico sin medida, la destrucción del medio ambiente, la crisis de los proyectos políticos y de los mecanismos de representación, y algunos otros que hoy se han tornado omnipresentes.

En la actualidad, vivimos en una época llamada tecnológica. Desde los años 60, Konrad Lorenz caracterizó este proceso como “tecnomorfismo” y colocó a la formación indoctrinada, que se desarrolla sin asumir el sentido profundo de las ideas originarias, como un peligro cierto de autodestrucción del hombre, tanto como la diseminación nuclear, la ingeniería genética o el caos informativo.¹⁷ También Viktor Frankl habla de la neurosis “noógena” que padece el hombre contemporáneo, como quiebre de la voluntad de sentido y el vacío existencial.¹⁸ Consecuentemente, existen caracterizaciones de este proceso elaboradas por pensadores de diversas tendencias, tales como la “era de la fe volátil”, el “vacío del pensamiento”, “el pensamiento light”, “el avance de la insignificancia” y muchas otras. Esto lleva a poner en duda al hombre como sujeto de la historia, asistiendo así a la decadencia de las explicaciones integrales o “grandes relatos”, cayendo en lo fragmentario, la cultura “collage”, el multiculturalismo e incluso en diversas subculturas.

¹⁶ Perón: *La comunidad organizada*, en el subtítulo VIII: “Los valores morales han de compensar las euforias de las luchas y las conquistas y oponer un mundo infranqueable al desorden”

¹⁷ Lorenz, Konrad. *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Alianza, Madrid, 1988

¹⁸ Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 1999

También ha llegado a pensarse con Francis Fukuyama en “el fin de la historia” y el encuentro definitivo del “eslabón perdido entre la economía liberal y la política liberal”.¹⁹

Esto se traduce en un proceso de falso universalismo llamado “globalización”, que con el espejismo de los últimos adelantos tecnológicos y de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, encubre una concentración sin precedentes del poder económico-financiero. A estos aspectos prefigurados críticamente en *La comunidad organizada*, que aluden a la falta de horizonte y de proyecto colectivo, se suma el grave problema de la representación política que sacude a la democracia liberal.

Este problema viene de larga data. Por ejemplo, se señala que durante la Revolución Francesa, en setiembre de 1789, a dos meses de la toma de la Bastilla, se produjeron violentas protestas callejeras en disconformidad con la representación en los Estados Generales.²⁰ Durante la revolución mencionada, la ley Le Chapelier prohibió la asociación gremial de los trabajadores, exigiendo, en nombre de la libertad, que actuaran como ciudadanos aislados frente a los intereses del capital. A este respecto, Perón concibe una democracia social, orgánica y directa, donde los partidos políticos, convivan con las “organizaciones libres del pueblo”, para el desarrollo de un sistema político equilibrado y participativo. Se manifiesta muy crítico de la concepción liberal, la democracia “tout court”, del hombre considerado como mero ciudadano y no como persona integral con todas sus potencialidades. De este modo, percibía al Justicialismo como una doctrina filosófico-política diferenciada y no solamente como un movimiento de masas en defensa de la soberanía nacional y la justicia social, a través del acceso al poder político.

Con el mismo sentido crítico se han expresado posteriormente importantes pensadores políticos. Por ejemplo, en 1970, Pier Luigi Zampetti expresaba:

Así pues la crisis del Estado moderno es, de modo particular, crisis de estructuras: por una parte hay en la sociedad un crecimiento y desarrollo continuos; por otra parte, en las instituciones nos encontramos con estatismo y cristalización. Se trata de abrir las instituciones a estas nuevas fuerzas, de forma que se supere esta peligrosa ruptura con la sociedad. No se quiere decir que la crisis política sea consecuencia de una crisis social; la crisis e inestabilidad política se han producido justamente en el momento de mayor progreso y

¹⁹ Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, Buenos Aires, 1992, p. 283

²⁰ Rosanvallon, Pierre. *Crisis de la representación*. Buenos Aires, Senado de la Nación (conferencia dictada en 2001)

desarrollo económico y –aún más– al menos en parte, han frenado el progreso económico y social, que era tarea y deber del Estado incrementar y potenciar.²¹

Ante este proceso de decadencia política se plantea la comunidad organizada, que consiste en una comunidad de personas concebida como organismo con un orden interno propio procedente de su idiosincrasia y no concebida con un orden exterior similar a un mecanismo. Implica, como se expresa en el subtítulo XI del texto, la superación del egoísmo:

El egoísmo que forjó la lucha de clases e inspiró los más encendidos anatemas del materialismo es al mismo tiempo sujeto último del proceder ético. Corresponde seguramente una actitud ante esa disposición cerrada que produce la sobreestimación de los intereses propios... Difundir la virtud inherente a la justicia y alcanzar el placer, no por el disfrute privado del bienestar, sino por la difusión de ese disfrute, abriendo sus posibilidades cada vez mayores de la humanidad: he aquí el camino.²²

Se habla de asumir en la forma menos traumática posible la transición del individuo hacia un espíritu colectivo, como la época fatalmente nos exige. Se manifiesta:

Hegel llevó a sus últimas consecuencias esta certera intuición. Afirmó del espíritu, “que existe por sí mismo” que sólo podrá llegar al pleno “ser en sí” en la medida que el yo se eleve al nosotros, al yo de la humanidad.²³

A estas breves reflexiones sobre algunos rasgos esenciales del texto, habría que agregar su acentuada tensión hacia el universalismo. En este sentido, como señalara la filósofa Amelia Podetti, debemos mencionar nuestra vocación ineludible como americanos, que Perón incorpora a lo largo de la disertación, ya que como dijimos, el descubrimiento de América en realidad significa “*el verdadero comienzo de la historia universal*”.²⁴

²¹ Zampetti, Pier Luigi. *Democracia y poder de los partidos*. Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1970, p. 56

²² Perón: *La comunidad organizada*, en el subtítulo XI: “El sentido último de la Ética consiste en la corrección del egoísmo”

²³ Ibid., en el subtítulo XII: “La humanidad y el yo. Las inquietudes de la masa”

²⁴ Podetti, Amelia. *La irrupción de América en la historia*. Ediciones C.I.C., Buenos Aires, 1981

Debemos señalar también que el pensamiento de Perón, vinculado indisolublemente a la acción, implica y expresa el esfuerzo de crear formulaciones ligadas a la realidad concreta. Así, debe alejarse por igual de las deformaciones y aspectos negativos que pueden darse, según afirma el filósofo Paul Ricoeur, en la ideología y la utopía, concebidas como los dos polos del imaginario social, utilizadas cuando debemos relacionar nuestras expectativas orientadas al futuro.²⁵

De esta forma, los aspectos ideológicos no operan en este caso, como un procedimiento deformante mediante el cual la práctica política se falsifica por medio de una representación imaginaria o abstracta. La utopía implícita en la formulación de una sociedad alternativa, no constituye una variación imaginativa sobre el poder constituido, sino que está ligada a acciones y formulaciones en curso de realización, concebidas con un alto margen de viabilidad y sin desprecio alguno por la lógica de la acción política.

Todos estos aspectos, brevemente señalados sin un ánimo exhaustivo, intentan expresar la densidad del texto y el lugar que ocupa dentro de la obra del General Perón.

Nuestra Comisión Ejecutora de la compilación y publicación de las obras del General ha realizado ediciones de importantes obras, tales como la edición definitiva y comentada del *Modelo argentino para el proyecto nacional* (año 2005) y *Conducción política* (año 2010), entre otros textos menores, y participaciones en foros y eventos sobre el pensamiento justicialista.

En esta ocasión se presenta *La comunidad organizada*, donde se profundizan aspectos del texto y del contexto, la preparación y desarrollo del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, del cual forma parte esta disertación del General Perón, realizada en el acto de clausura. Incluye el trabajo del profesor Oscar Castellucci, integrante de la Comisión y director de la colección *JDP, los trabajos y los días*. También los aportes de Alejandro Pandra y Humberto Podetti. Se agrega esencialmente una profunda reflexión filosófica de Armando Poratti, recientemente fallecido, al que rendimos un afectuoso homenaje, compañero de tantos años, explorador del pensamiento antiguo y del presente, a su capacidad para interpretar el pensamiento justicialista y a la vez elaborar una versión castellana comentada de los diálogos platónicos. Recordamos: “*Vi que el género humano no llegaría nunca a liberarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos filósofos o los rectores del Estado no se convertían por azar divino en verdaderos*

²⁵ Ricoeur, Paul. *Educación y Cultura*. Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 87 y ss.

filósofos.” Esta frase, de la *Carta séptima* de Platón, a sus 75 años y después de una larga experiencia, nos da la oportunidad de una dedicatoria compartida para Armando y el General Perón.

Contribuimos así, a difundir la obra del General Perón, esclarecedora y precursora en muchos sentidos e indisolublemente unida a su ineludible lucha política junto a nuestro pueblo por la soberanía y la justicia social. El mejor homenaje a su trayectoria es seguir acompañándolo siempre en el mismo camino y así confirmar su presencia viva y permanente.

PRÓLOGO II

LA FE EN LA MISIÓN DEL HOMBRE

*Por Alejandro Pandra*²⁶

Del desastre brota el heroísmo, pero brota también la desesperación cuando se han perdido dos cosas: la finalidad y la norma.

Lo que produce la náusea es el desencanto, y lo que puede devolver al hombre la actitud combativa es la fe en su misión, en lo individual, en lo familiar y en lo colectivo. Perón²⁷

El día 9 de abril de 1949, en el Teatro Independencia de Mendoza, el presidente Juan Perón disertó en la sesión de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía que se estaba desarrollando desde el 30 de marzo anterior en la Universidad Nacional de Cuyo. Lo acompañaban su esposa María Eva Duarte, el vicepresidente y todos los ministros del gabinete.

²⁶ Alejandro Pandra. Durante 50 años militante del movimiento peronista y de la patria grande. Entre docenas de artículos editados en prestigiosas publicaciones culturales, religiosas e intelectuales, pueden destacarse los siguientes trabajos: “Hernandarias, profeta de la patria”; “Job, o el desarraigo de la esperanza”; “Génesis de la Nueva Civilización”; “El hombre de pie, así como Dios lo hizo”; “Origen y destino de la Patria”.

Desde hace más de diez años edita el boletín electrónico *Agenda de Reflexión*, galardonado con el premio Mate.ar 2007 como el mejor sitio web de la Argentina en la categoría “Patrimonio histórico”.

²⁷ Ésta y todas las citas de J. D. Perón en el presente texto pertenecen a *La comunidad organizada*.

Nunca un evento, ni antes ni después, convocaría semejante cantidad y calidad de pensadores de todo el mundo: entre los asistentes y los autores de comunicaciones, los nombres de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Benedetto Croce, Maurice Blondel, Hans-Georg Gadamer, Nicolai Hartmann, Alberto Wagner de Reyna, Bertrand Russell y Julián Marías se mezclarían con los nuestros Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Rodolfo Agoglia, Carlos Cossio, Ángel Vasallo e Ismael Quiles, y otro centenar de ilustrísimos filósofos de América y de todo el mundo. Las Actas del Congreso dan testimonio de los brillantes aportes reunidos.

Un caso notable en la historia, un jefe de Estado que supo como nadie salir al encuentro de los humildes y los desamparados, y constituirse en un pragmático y enorme realizador, también ascendió al alto estrado de la cátedra filosófica para debatir en ella su pensamiento y expresar los fundamentos de su doctrina. Allí expuso los grandes principios teóricos del justicialismo y su base sociológica, sus fundamentos y sentido.

Pero no lo hizo a modo del “corpus” ideológico de un partido. *La comunidad organizada* no es un documento cerrado, sino partitura sobre la cual la orquesta de un movimiento debe improvisar bajo dirección de un maestro, presuponiendo una continua inspiración y crecimiento, pero sabiendo que cada uno emite su sonido propio en función del conjunto, y que no se trata de ser todos violines, oboes o clarinetes, todos trombones, platillos o tambores, sino que todos y cada uno puedan resonar plenamente y en armonía.

Como bien la caracteriza Oscar Castellucci, *La comunidad organizada* constituye el *alfa* del peronismo. Como contraparte, Amelia Podetti ha mostrado la conexión profunda y la vinculación de los filósofos de “la comunidad disociada”: Hobbes y su “hombre lobo del hombre” y Marx y su concepción de toda la historia como historia de la lucha de clases.

Un pueblo no se hace en una hora. Un pueblo se hace sobre sus esencias, sobre su historia. Un pueblo avanza sobre el camino de su historia cuando, en una coyuntura excepcional, una generación consigue poner en ebullición creadora las posibilidades nacionales.

Cada generación posee su genio, un patrimonio de ideas y un sentimiento que la hace vivir en la nación, que constituye su razón de ser y que fundamenta su vocación transformadora. Como un órgano en el gran cuerpo de la nación, absorbe el pensamiento de las demás generaciones pasadas según sus propias urgencias, y lo pone en circulación como una nueva riqueza, diferente en cada una y común a todas. Y en eso consistió precisa-

mente la verdadera obra de Perón: logró convocar a toda su generación a una epopeya hasta conseguir *“poner en ebullición creadora las posibilidades nacionales”*.

Perón supo conmover a los argentinos con las cuestiones primordiales de la existencia en torno a la relación entre los valores últimos y las tareas inmediatas de cada día, entre el pensamiento y la acción, entre las opciones de intimidad y las posiciones públicas, entre el orden personal y el orden comunitario, entre la mística y la política.

Él mismo lo describiría con un lenguaje más técnico:

El caudillo improvisa, mientras que el conductor planea y ejecuta; el caudillo anda entre las cosas creadas por otros, el conductor crea nuevas cosas; el caudillo produce hechos circunstanciales, mientras que el conductor los produce permanentes; el caudillo destruye su acción cuando muere y la del conductor sobrevive en lo que organiza y pone en marcha.

Y así el pueblo lo reconoció como el profeta laico que terminó de fundar la Nación Argentina.

Una nación es un alma, un ente espiritual. Es el resultado –vivo– de una larga historia de esfuerzos, sacrificios y abnegaciones... Tener glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente... Haber realizado grandes cosas juntos y desear volver a hacerlas... Abrazar “un proyecto sugestivo de vida en común”.

Desde entonces, ya no será suficiente el gobierno “a través de sus representantes”. La nación implica la toma de conciencia por parte del pueblo de una vinculación solidaria fundada en el poder político propio. Ahora el pueblo se plantea –en forma directa y sin intermediarios– la conducción y gobierno del Estado. La nación es la que aporta una legitimidad plena al pueblo, y a la organización popular. Y también aporta una legitimidad plena al Estado, al cual por sí mismo le bastaría la mera legalidad. El hombre ahora necesita saber por qué, para qué y con cuáles garantías se somete al Estado. Y éstas no son –como pretende la república– meramente las que señala la Constitución, sino también las que indica la justicia. Sin este valor, el pueblo queda reducido a masa amorfa, inorgánica: una gran cantidad de individuos, concepto meramente numérico, estadístico. Un pueblo, por el contrario, es una integración de instituciones orgánicamente constituidas cuyo espíritu es la nación.

Sólo los pueblos pueden constituir una nación plena de forma, estructurada por el destino en el curso de los tiempos. Sólo los pueblos pueden dotar el espíritu capaz de

construir la unidad orgánica perfecta, en la que cada miembro de la comunidad mira y asume como suyo propio el destino de los demás. Por eso se dice que una nación es una comunidad de comunidades.

Hoy vivimos inmersos en una profunda crisis existencial del ecúmene. Consideramos que en Perón y en *La comunidad organizada* hay pistas firmes de cómo superarla. No se trata de imitarlo repetitivamente a ciegas y sin discernimiento, ni tampoco es razonable plantear a su doctrina todas y cada una de las cuestiones propias de nuestros días. Él no aceptó resignadamente el sufrimiento de los oprimidos como si se tratara de una fatalidad ineluctable, sino que trató de aliviarlo. Debe ser una guía y un estímulo para la práctica política. Ofrece al mundo una alternativa concreta para que pueda liberarse de la injusticia, la desigualdad y el sinsentido imperantes.

Hasta ahora los argentinos hemos vivido en la periferia de la historia, pero hoy el centro, el núcleo de la sociedad mundial, se ha disgregado y todos nos hemos convertido en seres periféricos, incluso europeos y norteamericanos. Todos estamos al margen. Nos corresponde ahora, entonces, construir nuestro propio centro.

Hay que hacer ahora una revolución verdadera, primero mental, cultural, para que la generación actual, portando la llama de un ideal poderoso, dotada de nuevos anhelos, inquieta por problemas ayer insospechados, germen de la futura clase dirigente, se disponga otra vez al desafío de encarar una verdadera gesta. Hay que cumplir ahora con la transmisión de una generación a otra del enorme tesoro de ideales, aprendizajes y experiencias comunes, de lo pensado, sufrido, soñado y cantado por los antecesores en el curso del tiempo, en lo que sea materia aprovechable, viva, útil.

Habrà que reelaborar una visión totalizadora del pasado y del presente para readquirir la conciencia perdida y responder a las voces del destino. Necesitamos una nueva ciencia del pensar sin subordinación a universales dominantes ni a ideas coloniales reflejas. Necesitamos de un nuevo pensamiento estratégico. Necesitamos pensar en grande como pensaba Perón, para entonces poder obrar en grande como él lo hizo.

Todavía hoy, tanto tiempo después de la muerte del líder, la magia de su signo alienta a quienes levantan su bandera y estremece a quienes siguen conmovidos el sendero de su historia. Y en la lucha que el profeta emprendiera por la justicia y la dignidad de su pueblo, por décadas se seguirán ganando batallas al conjuro de su nombre.

De lo que se trata, en definitiva, es de recuperar nuevamente la actitud combativa de la generación actual, que deriva de la fe en la misión del hombre.

PRÓLOGO III

33

EL DERECHO A PERTENECER A UNA COMUNIDAD ORGANIZADA EN LA VISIÓN DE TRES FILÓSOFOS Y UN ESTADISTA

*Por Humberto Podetti*²⁸

El pensar piensa necesariamente lo universal. Pero la verdad de lo filosóficamente universal se da únicamente en contacto con la historicidad de la existencia.

La existencia se lanza a su vuelo como con dos alas, con un ala toca lo universal, con la otra se apoya sobre el carácter concreto, histórico, de su insustituible vida actual.

Karl Jaspers, "Situación actual de la filosofía".
Primer Congreso Nacional de Filosofía,
Universidad Nacional de Cuyo.²⁹

²⁸ *Humberto Podetti* es abogado egresado de la UBA, postgraduado en la UCA y especializado en Derecho de la Integración y Comunitario y Derecho Económico y Contractual Latinoamericano. Integró el Consejo de Redacción de la revista *Hechos e Ideas*. Fue Director de Proyectos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Profesor de Grado y Director y Profesor de Postgrado en la Universidad de Buenos Aires, Profesor invitado de la Universidad de la República (Montevideo) y de la Universidad Tecnológica Nacional y Huésped de Honor de la Universidad Nacional de Cuyo.

Es miembro fundador del Foro Permanente de Juristas y Asociaciones de Derecho Comparado del MERCOSUR; del Foro para la Unificación del Derecho Privado; del Instituto de Integración Latinoamericana de la Universidad Nacional de Cuyo; del Foro San Martín y miembro de la Aso-

I. Introducción:

Los derechos humanos en el siglo XX

El siglo XX ha sido el más brillante de la historia de la humanidad desde el punto de vista de las declaraciones de derechos humanos, pero el peor desde el punto de vista de la posibilidad efectiva de su ejercicio. La situación real de la mayor parte de la humanidad a lo largo del siglo que acaba de concluir ha estado muy lejos no sólo de las posibilidades de utilizar los formidables desarrollos tecnológicos alcanzados durante esos cien años, sino de los mucho más elementales derechos a la vida, a la alimentación, a la salud, al acceso al conocimiento, a la paz y a la propiedad de los bienes indispensables para una vida digna.

Todas las razones –ideológicas, económicas, filosóficas, políticas, religiosas, sociales– que pueden invocarse para explicar lo ocurrido tienen la misma raíz: el *egoísmo* como motor de la conducta humana personal y social. Y, en rigor, son todas *inaceptables*. La corrección del egoísmo aparece, entonces, como el único camino que puede hacer posible en nuestro siglo, mejorar la situación de esos derechos al interior y al exterior de los Estados, si es que aún se puede seguir hablando con pleno sentido de un *interior* y un *exterior*.

La corrección del egoísmo por la ética, la justicia y la solidaridad, la profundización de la democracia como democracia política, económica y social y el ejercicio de la libertad como responsabilidad, constituyen los ejes imprescindibles de toda sociedad que se proponga garantizar el ejercicio de los derechos y exigir el cumplimiento de los deberes del

ciación Argentina de Derecho Comparado; del Corredor de las Ideas del Cono Sur; del Instituto de Derecho Internacional Público, Relaciones Internacionales y Derecho de la Integración del Colegio Público de Abogados de la Ciudad de Buenos Aires; y Coordinador Institucional de la Universidad Nacional de Cuyo en Buenos Aires. Es asesor de la Comisión Perón de la Biblioteca del Congreso de la Nación.

Ha dado conferencias y seminarios sobre temas de su especialidad en universidades e instituciones de América del Sur, y es autor de innumerables trabajos publicados en medios nacionales e internacionales.

²⁹ *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo 30 - abril 9, 1949. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1950. Sesión del 8 de abril, T. II, p. 929

hombre a todos sus miembros por igual. También, el único lugar en que esos derechos y deberes humanos pueden ejercerse plenamente.

En consecuencia, *el derecho a tener derechos, natural de todo hombre por la sola circunstancia de haber sido concebido, sólo puede expresarse cabalmente como el derecho y el deber simultáneos, inalienables e irrenunciables, a pertenecer a una comunidad organizada.*

Esta cuestión, trascendente en todo momento de la historia humana, ha sido puesta en el centro de este tiempo de crisis global y de transformación de las organizaciones creadas por el hombre, precisamente porque la quiebra del sistema financiero ha derrumbado algunos muros que –se sostenía– eran infranqueables. Las posibilidades de rediseñar la organización política, social y económica y de fundar nuevos Estados supranacionales basados en proyectos de comunidades organizadas, tienen mucho mejores perspectivas de realización.

Pensar el mundo desde América, en diálogo con los pensadores de todas las culturas, sosteniendo una alianza indestructible del humanismo y la técnica, como lo quería Ireneo Cruz,³⁰ no sólo es un punto de partida ineludible para nosotros, los americanos, sino también un aporte obligatorio que debemos al resto de la humanidad.³¹ Sin América, le falta al mundo una parte para alcanzar su propia comprensión y proyectarse, por ende, en un futuro común.

En ese marco y con esos propósitos, reúno en este trabajo, las visiones de tres filósofos y un estadista, de épocas y tiempos diferentes, *acerca del sentido y alcance del derecho a pertenecer a una comunidad organizada como condición imprescindible para la efectiva vigencia de los derechos y deberes humanos.*

II. Vitoria:

La primera formulación del derecho a pertenecer a una comunidad organizada

La primera afirmación de los derechos humanos como atributos de cada hombre, de la necesidad de la pertenencia a una comunidad organizada para que sean realizables y,

³⁰ *Humanismo y técnica*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2009

³¹ Rodó, José Enrique. *Ariel*. AGADU-Ministerio de Educación y Cultura del Uruguay-Ediciones del Pensamiento, Montevideo, 2000, p. 67

en consecuencia, del derecho a pertenecer a ella, fue formulada por Francisco de Vitoria, en sus Relecciones en la Universidad de Salamanca.

36 El contexto geocultural e histórico en el que Vitoria enseñó a sus alumnos y colegas y pensó el mundo, fue de conmoción profunda: la irrupción de América y particularmente, del hombre y la mujer americanos, en la historia occidental. El pensamiento europeo por primera vez tenía ante sí al mundo entero y a la humanidad completa. Y comenzó a dar los primeros pasos en una historia que, por fin, era verdaderamente universal. La conmoción no fue meramente teórica. Muchas de las reflexiones de Vitoria constituyeron una verdadera sublevación respecto del sistema político, económico y social en el que vivió, particularmente a partir de la noticia de la muerte de Atahualpa a manos de Francisco Pizarro.

Vitoria revisó y discutió todas las categorías políticas y jurídicas de su tiempo. La sociedad civil y la sociedad política, la naturaleza y organización de los Estados, la soberanía y la potestad para establecer leyes, la guerra, el derecho a la conquista de otros pueblos, las relaciones internacionales y los derechos de los hombres fuera de sus estados de origen, fueron estudiadas, criticadas y reformuladas. Fruto de ello fue una nueva cosmovisión, profundamente humanista, revolucionaria aún hoy en muchos aspectos.

En sus Relecciones sobre el poder civil, sobre los indios y sobre el derecho de la guerra, impartidas sucesivamente ante la comunidad universitaria salmantina en 1528, 1538 y 1539, Vitoria estableció nuevos conceptos acerca del hombre, la sociedad, la naturaleza del poder, la justicia y el derecho.

El hombre sólo es plenamente hombre en sociedad, porque su naturaleza es esencialmente social o comunitaria. Las sociedades humanas se han constituido para que unos soporten las cargas de otros y para que los hombres, viviendo en sociedad se presten ayuda mutua. Esto es, *la comunidad tiene un conjunto de obligaciones que son el correlato de los derechos de cada uno de sus miembros y, por ende, debe garantizar a todos el acceso a los bienes y a la libertad.* En consecuencia, *la justicia no puede realizarse y los derechos ejercerse sino en el seno de una comunidad humana.*

La comunidad requiere necesariamente de un gobierno, a quien debe serle concedida la autoridad por todos los miembros, que es en quienes reside la capacidad de delegarla. En efecto, en la concepción de Vitoria, el poder ha sido delegado por Dios en el pueblo, quien es el único que puede delegarlo o retenerlo. Con este fundamento cuestionó la legitimidad de los regímenes políticos de su tiempo, desde las monarquías europeas y

el papado en tanto dominio terrenal, hasta los imperios americanos recién descubiertos, que invocaban el origen divino de su propio poder. Más aún, Vitoria afirmó explícitamente que la autoridad es de derecho humano positivo y, por lo tanto, sujeta en todos sus aspectos a la autoridad de la sociedad, por medio de las leyes que regulan su ejercicio y establecen los medios para controlarla. De ese modo, inició una revolución en el derecho público que aún no ha concluido. También incursionó en las instituciones fundamentales del derecho privado. Sostuvo que la propiedad pública y privada es universal y que, con independencia de su cultura y sus creencias, *todo hombre tiene derecho a ser propietario y a participar en la propiedad pública*.

Vitoria fundó el derecho internacional, afirmando la existencia de normas jurídicas que rigen las relaciones entre Estados y condenando la guerra y la conquista. De este modo, reconoció el derecho de los pueblos de América a gobernarse conforme sus leyes y su cultura, y a exigir el respeto de su soberanía.

El derecho internacional como derecho interestatal es, desde otro punto de vista, el derecho de la *república de todo el orbe*, que hará posible la coexistencia en paz entre las diversas naciones del mundo, por sobre sus diferencias religiosas, políticas, económicas y culturales. Vitoria imaginó por primera vez una organización jurídica y política global, basada en principios profundamente humanistas.

Su cosmovisión al exterior de los Estados no concluyó en el derecho internacional o derecho interestatal y en la república universal. Sostuvo que, además del derecho que rige al interior de los Estados y del derecho que regula las relaciones entre los Estados, existe otro derecho que es común a todo el género humano, a todo hombre y a toda mujer, independientemente de que pertenezcan o no a un Estado: el derecho de gentes. Ese derecho protege al hombre, precisamente, antes, durante y después de su pertenencia a un Estado concreto.

Las consecuencias jurídicas y políticas de este pensamiento son decisivas para el siglo XXI: *los derechos de la persona humana son preexistentes e independientes de la pertenencia a una nación y mucho más aún de su carácter de miembro de un Estado*. Precisamente por ello, *uno de los primeros derechos humanos es el de pertenecer a una comunidad organizada*, tal como fue presentado y sostenido por Vitoria, en el primer título de la tercera parte de su *Relección sobre los indios*, incluyendo, entre los numerosos argumen-

tos expuestos, dos instituciones del derecho aborigen, el de participación en la propiedad común y el de libre circulación y establecimiento en el territorio de cualquier pueblo.³²

Es que el hombre necesita —como afirma Vitoria— de su entorno inmediato y mediato para su realización. Es en la relación con los otros cuando es plenamente hombre. *El derecho a pertenecer a una comunidad organizada implica el de pertenecer tal como es, con sus diferencias y semejanzas con los demás miembros.* Y ello constituye también una obligación: son sus diferencias de cualquier naturaleza las que más enriquecen a la comunidad y, en consecuencia, está obligado moralmente a aportarlas en la interacción social. Por ello, *el escenario de la realización del hombre es la comunidad organizada y su participación en ella es mucho más compleja y decisiva para la plenitud de su vida que su participación en el Estado como miembro y en el mercado como productor de bienes, comerciante, trabajador o consumidor.* El hombre, cada hombre, diverso y único, en su cualidad esencial de ser social, sin amputaciones, debe subordinar todos y cada uno de los elementos de toda forma de Estado.

La trascendencia del pensamiento de Vitoria es inmensa. Formó la primera escuela filosófica y jurídica americana, muchos de sus discípulos alfabetizaron las lenguas indígenas y escribieron en esas lenguas sus obras de historia, filosofía y derecho, iniciaron la conversión del castellano en una lengua americana e incorporaron muchas de las instituciones indígenas al derecho indiano, el primer derecho común de América. Estas raíces están presentes en el derecho doméstico de todos los países de la América castellana y portuguesa y son constituyentes del naciente derecho comunitario suramericano. Entre ellas está el esencial derecho a pertenecer a una comunidad organizada.

³² Francisco de Vitoria. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra.* Tecnos, Madrid, 1998. “Relección sobre los indios”, p. 129. Vitoria cita entre los argumentos jurídicos para sostener el derecho de toda persona a pertenecer a una comunidad organizada, un argumento poético, extraído de los versos de Virgilio en *La Eneida: ¿Qué raza de hombres es ésta / o qué nación tan bárbara es ésta / que permite tal trato? / Se nos niega hospitalidad en sus costas* (p. 131), que bien podría aplicarse a las naciones que niegan la ciudadanía a los migrantes que se establecen en sus territorios en nuestros días. Vitoria invoca entre sus argumentos instituciones del derecho de las civilizaciones con las que se encontró España en América: el tránsito y el establecimiento de miembros de otros pueblos en sus territorios (argumento undécimo, p. 131) y la participación de todos, inclusive los miembros de otros pueblos, en la propiedad común (tercera proposición, p. 133).

III. Kant

La insociable sociabilidad de los hombres como motor de la historia

En 1795, poco después de celebrado el Tratado de Basilea, que puso un paréntesis de paz en la bicentenaria guerra entre Prusia (luego Alemania) y Francia concluida en 1850, Kant publica su ensayo *Hacia la paz perpetua*, que completa sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, publicado en 1784, en plena guerra.

Como Vitoria, Kant piensa, escribe y enseña en un escenario desafiante: la guerra constante entre los Estados europeos y la exportación de la violencia y la crueldad a América, la India, el sudeste asiático, Japón y China. La capacidad de destrucción de los ejércitos europeos era uno de los principales motores del desarrollo de la ciencia y la técnica, aplicadas a la muerte y la destrucción de otros europeos, en los cinco continentes y también, por supuesto, a la muerte y destrucción de americanos, africanos y asiáticos. El comercio, otro gran impulsor del desarrollo de la ciencia aplicada y la técnica, era simultáneamente, la causa inmediata de la guerra.

El escenario mundial que observó Kant no podía ser más desolador: la barbarie globalizada por el continente de la ilustración y el racionalismo. Su visión y su pensamiento, que comparte el humanismo de Vitoria, es a diferencia de la del salmantino, profundamente pesimista. A la conclusión de la Guerra de los Siete Años, que ha transcurrido entre una y otra de sus obras, la guerra ya no se le presenta como en la *Crítica del juicio* (1790), como “un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura”, sino como algo que debe erradicarse para siempre de las relaciones entre los hombres y las sociedades humanas.

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –dice Kant en el Segundo Apartado de *Hacia la paz perpetua*³³–, que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*³⁴.

³³ Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Edición de Jacobo Muñoz, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 81

³⁴ El destacado es de Kant

El *deber* de instaurar el estado de paz es para Kant, tanto una exigencia de la naturaleza como una autoimposición de la razón práctica, obrando fuera de toda coacción. Y allí, entonces, se encuentra un atisbo de esperanza en el pensamiento kantiano, aunque tal vez sólo sea una ironía acerca de la naturaleza humana.

El pesimismo kantiano quedó expresado en *Ideas para una historia en clave cosmopolita*:

... entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad...

De inmediato, sin embargo, aproximó su *inclinación a vivir en sociedad* a la afirmación vitoriana *el hombre sólo es plenamente hombre en sociedad*:

El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales.

Pero agregó:

... también tiene una fuerte inclinación a individualizarse, porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblar todo a su mero capricho... y espera hallar esa misma resistencia por doquier. Esa resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia.

Por supuesto que el entorno geopolítico y cultural en el que Kant concibió sus obras autoriza sobradamente el pesimismo, pero aunque sólo sea porque hubo alguien como él capaz, finalmente, de cuestionar la expansión del comercio como causa de la guerra y la guerra misma, el pesimismo debe ser combatido. Es que es necesario impedir que el pesimismo se convierta en resignación y la resignación en programa.

Vitoria había afirmado la existencia de tres planos jurídicos: el derecho interno de los Estados, el derecho internacional o interestatal y el derecho de gentes, derecho común a todo el género humano, que protege los derechos de cada hombre antes, durante y después de su pertenencia a un Estado concreto. Kant, por su parte, distinguió el Derecho de un Estado o Derecho Político, el Derecho de Gentes, como llamó al Derecho Internacio-

nal o Interestatal, y el Derecho Cosmopolita, que es el derecho que regula las relaciones entre personas y Estados extranjeros.

También, como Vitoria, aspiró a un Estado Universal, en el que los hombres sean ciudadanos y sujetos del derecho cosmopolita. Pero, como veremos enseguida, no llegó a formular el derecho a pertenecer a una comunidad organizada como la condición imprescindible para la existencia de los derechos y deberes humanos, limitándose a enunciar un *derecho a la hospitalidad universal*.

Hacia la paz perpetua está concebido bajo la forma de un Tratado de Paz Universal con dos apartados. El primero contiene los artículos preliminares y el segundo los artículos definitivos para la paz perpetua entre los Estados. Estos son:

1. La constitución política de todo Estado debe ser republicana;
2. El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres;
3. El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad.

Este último, el menos estudiado de los tres es, sin embargo, el que regula el derecho a tener derechos. En la presentación de la norma Kant señaló que

... se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho*³⁵ y no de filantropía, y *hospitalidad* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro... no hay ningún *derecho de huésped* sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad que tienen todos los hombres...

En consecuencia, para Kant la *hospitalidad* es un derecho de todos los seres humanos en tanto ciudadanos de un Estado universal, pero se limita al derecho a permanecer temporalmente y a ganarse el sustento mientras pueda hacérselo pacíficamente, excluyendo expresamente el derecho a integrarse a la comunidad a la que se arriba.

De este modo el derecho de hospitalidad es la única institución que vincula, en el sistema kantiano, los derechos y deberes humanos con los derechos civiles, propios de toda comunidad organizada. Kant fundó este derecho en la capacidad de todos los seres humanos de asociarse y en

... el derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que

³⁵ El destacado es de Kant

soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un lugar determinado de la tierra.

42 Pero no consideró los aspectos sustanciales de la capacidad y de la necesidad de asociarse, que están fuera del mercado y exceden o son anteriores al Estado. Por eso no llegó a desarrollar lo que ya había alcanzado Vitoria doscientos cincuenta años antes: las ideas de comunidad organizada, comunidad de todo el orbe y el derecho de todos y cada uno de los hombres a pertenecer a una comunidad organizada. La razón fue, probablemente, su pesimismo que le sugirió la inutilidad de imaginar formas de sociedad civil, sociedad política y comunidad internacional de Estados y de hombres y mujeres que hiciesen posible la efectiva vigencia de los derechos y deberes del hombre. *Imaginar no supone necesariamente que lo imaginado sea realizable, pero es el primer paso de toda realización.*

III. Arendt

El derecho a pertenecer a una comunidad organizada en contradicción con el Estado-Nación y la soberanía.

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906 y creció y se educó en Königsberg, la ciudad de Kant. Entre 1930 y 1940, en el interregno entre las dos últimas grandes guerras europeas, escribió los ensayos que luego reunió en *La tradición oculta*, a los que agregó la *Dedicatoria a Karl Jaspers*, escrita en 1947. En 1933 debió emigrar a Francia por la persecución a los judíos y en 1941 se vio obligada a continuar su emigración, radicándose en Estados Unidos. Allí escribió *Los orígenes del totalitarismo*, que publicó en 1951.

Como Vitoria y Kant, Arendt vivió, enseñó y escribió en un contexto geocultural e histórico de profunda conmoción: la devastación de todos los países europeos, la amenaza a la subsistencia de todos sus pueblos, la desolación moral de una gran parte de la humanidad occidental y la existencia de “una pequeña clase de capitalistas cuya riqueza y capacidad productiva dinamitaron la estructura social y el sistema económico” de sus respectivos países, como ella misma describe en “Sobre el imperialismo”.³⁶

Durante los primeros cuarenta y cinco años de su vida, además, encarnó ella misma la tragedia de la exclusión, la persecución y la amenaza de exterminio. Asistió, como víctima

³⁶ Arendt, Hannah. “Sobre el imperialismo”, en *La tradición oculta*. Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 15

y como testigo a "...la aniquilación de una tercera parte del pueblo judío existente en el mundo y de casi tres cuartas partes de los judíos europeos..."³⁷ Pero su actitud como víctima y testigo, cuando pensó, escribió, enseñó y juzgó, fue la de la búsqueda implacable de la verdad, "alejada tanto del escepticismo como del fanatismo". Esa actitud fue también la de la imparcialidad y simultáneamente la del rechazo terminante a que "el mundo creado por estos hechos fuera algo necesario e indestructible".³⁸

Los orígenes de esta actitud de valentía personal y entrega, de esta conducta intelectual, seguramente son muchos. Pero, sin lugar a dudas, uno de los fundamentales fue su formación filosófica, que culminó con su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín, dirigida por Karl Jaspers, su maestro y ejemplo de vida. Así lo dice expresamente en la "Dedicatoria a Karl Jaspers" de *La tradición oculta*:

...no hubiera podido permitirme juzgar con tal imparcialidad ni distanciarme tan conscientemente de los fanatismos... sin su filosofía y sin su existencia... Lo que aprendí de usted –y me ha ayudado a lo largo de los años a orientarme en la realidad sin entregarme a ella como antes vendía uno su alma al diablo– es que sólo importa la verdad y no las formas de ver el mundo; que hay que vivir y pensar en libertad... que la necesidad en cualquiera de sus figuras sólo es un fantasma que quiere inducirnos a representar un papel en lugar de intentar ser, de una manera u otra, seres humanos. Personalmente nunca he olvidado la actitud que adoptaba al escuchar, tan difícil de describir, ni su tolerancia, constantemente presta a la crítica y alejada tanto del escepticismo como del fanatismo (una tolerancia que no es en definitiva sino la constatación de que todos los seres humanos tienen una razón y de que no hay ser humano cuya razón sea infalible).³⁹

Es decir, que aún frente a su sufrimiento personal en el medio de la culminación de la barbarie salvaje en el continente de la ilustración, el racionalismo y la filosofía del espíritu, Arendt rechaza el pesimismo y la resignación. Más aún, critica a los críticos del optimismo:

³⁷ Ob. cit. "Dedicatoria a Karl Jaspers", p. 9

³⁸ Ob. y loc. cit.

³⁹ Ob. cit. p. 10

Por aquel entonces no podía saber... que vendría un tiempo en el que precisamente lo que tan evidentemente dictaban la razón y una consideración lúcida e iluminadora parecería expresión de un optimismo temerario y perverso.⁴⁰

Vio la tragedia europea como una culminación largamente madurada pero, sobre todo, como un final *en* la historia y no *de* la historia, lo que encerraba una promesa, como nuestro tiempo:

44

Pero también permanece la verdad de que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único mensaje que el fin puede producir. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre), dice Agustín (*De Civitate Dei*, libro 12, Cap. 20). Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo lo constituye, desde luego, cada hombre.⁴¹

Arendt vio el fin de la guerra y la barbarie más sangrientas y más crueles de la historia hasta entonces, el paso de Europa a un segundo plano, la aparición de las nuevas potencias mundiales, el estalinismo como un nuevo y feroz totalitarismo, el nacimiento de la sociedad global del mercado y el inicio de la era bipolar. Pero también vio el Tratado de Roma, el comienzo del proceso de unificación europea y del mayor período de paz de la historia del continente de la guerra perpetua y el surgimiento en diversas regiones del mundo de nuevos pensamientos políticos, terciando entre el capitalismo y el comunismo.

Su maestro, Karl Jaspers, en la conferencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, calificó el tiempo en que vivió su discípula Hannah Arendt, como:

... la más honda crisis de la historia... que, sin embargo no nos debe llevar hacia el historicismo y el relativismo, hacia el escepticismo y el nihilismo, hacia la ausencia de toda fe. En modo alguno. La desventura de nuestro tiempo encierra en sí la verdad en forma tal que

⁴⁰ Arendt, Hannah. ob. cit. p. 11

⁴¹ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, 2006, Madrid, p. 640

supera toda falsa tranquilidad, toda armonía encubridora, todo humanitarismo cómodo que se ha tornado inhumano.⁴²

En ese crítico entorno para el mundo y para ella en particular, en el que millones de personas fueron privadas de su nacionalidad o de su ciudadanía, Arendt volvió a pensar en las cuestiones sobre las que habían reflexionado cuatrocientos y ciento cincuenta años antes Vitoria y Kant. Y rompiendo los límites y la fragilidad del derecho de hospitalidad del cosmopolitismo kantiano, volvió a afirmar el derecho a tener derechos y consecuentemente, *el derecho de todo hombre a pertenecer a una comunidad organizada como única posibilidad de que los derechos humanos declarados y prometidos fuesen una realidad para toda la humanidad.*

Arendt comprendió que la privación de los derechos civiles es simultáneamente la privación de los derechos humanos, y que esa privación comprende a los excluidos de cualquier sociedad, sea que permanezcan en el interior o deban emigrar de la sociedad que los excluye.

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante como la discrepancia entre los esfuerzos idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar “inalienables” aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quiénes carecían de tales derechos.⁴³

Arendt advirtió también que es el Estado-nación el que excluye o expulsa y el que niega la ciudadanía a los que llegan de otras naciones a instalarse en la propia, y que ambas actitudes inhumanas son fundadas en la soberanía, con desprecio de los derechos humanos que ha declarado en su constitución. Esto encierra una flagrante contradicción entre el derecho a pertenecer a una comunidad organizada y la forma política del Estado-nación y el concepto de soberanía. Más aún, estas contradicciones implican para el

⁴² Jaspers, Karl. “Situación actual de la filosofía”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Universidad Nacional de Cuyo, T. II, pp. 927 y 928

⁴³ Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. ob. cit. p. 399

Estado-nación “los gérmenes de una enfermedad mortal, porque el Estado-nación no puede existir una vez que ha quedado roto su principio de igualdad ante la ley”.⁴⁴

Indudablemente no hay violación más flagrante de ese principio que la exclusión de las posibilidades de una vida digna al interior de una sociedad o la negativa a admitir a los que buscando esas posibilidades migran desde otras naciones.

46 Arendt cuestionó, en consecuencia, la homogeneidad forzada, la exclusión de los diferentes, la igualdad inexistente de los ciudadanos, propias del Estado-nación contemporáneo, como contradictorias “de la existencia de un derecho a tener derechos y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada”.⁴⁵ Y concluyó entonces, que estos derechos, que aún los esclavos poseían, y se niegan en nuestro tiempo, debería ser garantizado por la humanidad misma, aunque no sea de ninguna manera seguro que esto sea posible.

Arendt no alcanzó a ver lo que recién se iniciaba cuando escribió *Los orígenes del totalitarismo* y que todavía no era visible al momento de su muerte: el nacimiento de nuevas formas de Estado como consecuencia de los procesos de integración. En ese complejo proceso hay una nueva oportunidad de construir un sistema en el que el derecho a pertenecer a una comunidad organizada esté garantizado por una entidad más concreta que la humanidad. En cualquier caso, su pensamiento es, sin lugar a dudas, el más lúcido pensamiento político del siglo pasado en referencia a cuestiones esenciales para el verdadero progreso de la humanidad, como son el derecho a tener derechos y el derecho a pertenecer a una comunidad organizada.

IV. Perón:

El derecho a pertenecer a una comunidad organizada como doctrina política

El contexto geocultural e histórico en el que Perón gobernó la Argentina y dictó su conferencia *La comunidad organizada* en la clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía, el 9 de abril de 1949, es temporalmente el mismo que vio Hannah Arendt, aunque su acción y su pensamiento estuvieron situados en América, lo que supuso un ángulo de visión radicalmente diferente. América asistió asombrada a la violencia, al totalitarismo

⁴⁴ Ob. cit. p. 412

⁴⁵ Ob. cit. p. 420

y al genocidio europeos, pero ya experimentaba la violencia militar, política y económica de la expansión de Europa desde hacía varios siglos y la había conocido también como razón de las reflexiones de los filósofos, en particular de Vitoria y Kant.

El Congreso de Filosofía organizado por la Universidad Nacional de Cuyo, trajo la reflexión del mundo occidental a Argentina, precisamente en el momento en que esa reflexión estaba orientada a entender lo que había ocurrido en el mundo y, sobre todo, a pensar de qué modo podía evitarse que volviera a ocurrir. La decisión de convocar a los filósofos implicaba una primera respuesta ante la crisis: la trascendencia del pensamiento como camino en la búsqueda de la verdad y la necesidad de tomar conciencia acerca de la gravedad y de la naturaleza de la crisis.

“El hombre y la sociedad se enfrentan con la más profunda crisis de valores que registra su evolución” y una de sus causas posibles es la oposición o, al menos, la disociación entre la *acción del pensamiento* y la realidad de la *vida de los pueblos* dice Perón en la conferencia de clausura del Congreso.⁴⁶

Pero la novedad principal de su conferencia es la de un gobernante que convoca a los filósofos y pone en debate el pensamiento que orienta su acción. En ese sentido, *La comunidad organizada* puede verse desde tres puntos de vista diversos, como señala Armando Poratti:⁴⁷ 1) como la proposición a la discusión de un programa general para el siglo; 2) como momento de una acción que está realizándose y se piensa a sí misma; y 3) como gesto de presentación de su pensamiento al conocimiento y a la crítica de los filósofos y la filosofía. La proposición y el gesto implican dos afirmaciones: solamente la comprensión profunda de la realidad permite transformarla y esto a veces es posible desde los márgenes o los confines del mundo.

La categoría de “comunidad organizada” es presentada desde sus raíces americanas y desde sus raíces occidentales. Entre las raíces americanas –algunas de las cuales ya había considerado Vitoria en su *Relección sobre los indios*– están particularmente las de la comunidad organizada como búsqueda de equilibrio y armonización de fuerzas contradictorias o contrapuestas y como espacio en el que las diferencias y la heterogeneidad no

⁴⁶ *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. ob. cit. T. I, p. 133

⁴⁷ Poratti, Armando. “La comunidad organizada. Texto y gesto”, en *La comunidad organizada. Vigencias y herencias*. Colección Liberación Nacional, Directores Oscar Castellucci y Jose Luis Di Lorenzo, Ed. IMA, Buenos Aires, 2008

sólo no son consideradas como irreductibles, sino y principalmente, como valiosas. Entre sus raíces occidentales está la concepción de la *polis* como conciliación de los conflictos internos desde la conciencia de la unidad política.

La proposición de la organización de la comunidad es esencialmente antropocéntrica. En ella, la dignidad del hombre y de la mujer constituye la razón de la justa distribución de la riqueza y

48 la ética adquiere su sentido último en la corrección del egoísmo... El egoísmo es, antes que otra cosa, un valor-negación, es la ausencia de otros valores... Combatir el egoísmo no supone una actitud armada frente al vicio, sino más bien una actitud positiva destinada a fortalecer las virtudes contrarias, a sustituirlo por una amplia y generosa visión ética.⁴⁸

La norma ética debe presidir todas las actividades humanas, sin excepción y particularmente las concernientes al Estado, a la economía y al mercado.

La “Tercera Posición”, crítica del comunismo y del capitalismo –tanto en sus concepciones de la economía, como de la sociedad y del Estado, que coinciden en la “terrible anulación del hombre”–, se propone profundizar la democracia como sistema, perfeccionando la democracia política y desarrollando la democracia económica y social.

Ni la justicia social ni la libertad, motores de nuestro tiempo, son comprensibles en una comunidad montada sobre seres insectificados, a menos que a modo de dolorosa solución, el ideal se concentre en el mecanismo omnipotente del Estado.

La comunidad a la que

... debemos aspirar es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en la que existe una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa.⁴⁹

Como se advierte, tanto la proposición de la comunidad organizada como la de la tercera posición, se enfrentan abiertamente con las tesis de la lucha agresiva como motor de la historia, tanto desde el punto de vista de las sociedades como de las naciones.

⁴⁸ Ob. cit. T. I, p. 147

⁴⁹ Ob. cit. T. I, p. 171

El desarrollo final del sistema propuesto es el de la comunidad universal, sobre la base de los derechos de la humanidad, el derecho a tener derechos y a pertenecer a una comunidad organizada, los derechos de los Estados nacionales, los derechos de los Estados continentales –como la Unión Europea y la Unión de Naciones Suramericanas, actualmente en formación– y el derecho de la comunidad organizada mundial.

Para el corazón argentino, en nuestra tierra, nadie es extranjero si viene animado del deseo de sentirse hermano nuestro... En ella nadie les preguntará quién sois y les ofrecerá, con el pan y la sal de la amistad, esta heredad de nuestros mayores...

les dice Perón a los filósofos llegados de otras naciones, repitiendo los preceptos constitucionales y mostrando ejemplarmente la posibilidad de ejercer el derecho a pertenecer a una comunidad organizada.⁵⁰

V. Conclusiones: Ningún ser humano es ilegal⁵¹

Vivimos una situación excepcional de la historia universal. Ya no hay dudas que finaliza una era y comienza otra. Los últimos 30 años han ido señalando el agotamiento de un sistema y la necesidad de transformaciones profundas. Estos años complejos y ricos en acontecimientos han tenido millones de protagonistas: de los astilleros de Gandsk a la plaza Tiananmen, de Soweto a Santiago de Chile, de Buenos Aires a Moscú, de México a Chicago, que enfrentaban de mil modos diversos primero al mundo bipolar y luego a la sociedad global del mercado, afirmando el valor de la libertad y la responsabilidad, de la dignidad y la justicia, del acceso a la propiedad y el conocimiento para todos, de la posibilidad de construir una humanidad con derechos, sociedades más justas, democracias sin excluidos, un mundo sin guerras.

Han transcurrido 60 años de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt y del Primer Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza. Leyendo la obra de Arendt y las *Actas del Congreso*, debiéramos concluir que los filósofos y el estadista frac-

⁵⁰ *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. ob. cit. T. I, p. 131

⁵¹ Texto de una pancarta de norteamericanos de origen latinoamericano en la ciudad de Chicago, durante las multitudinarias manifestaciones llevadas a cabo en casi todas las grandes ciudades norteamericanas el 1 de mayo de 2006 y que implicaron un pronunciamiento popular sin precedentes en la historia norteamericana.

saron porque el mundo que imaginaron y propusieron fue rechazado por los gobernantes y los actores del mercado, que desarrollaron de modo extraordinario el conocimiento casi exclusivamente como técnica y reservaron sus beneficios a una pequeña parte de la población del mundo. Simultáneamente, aplicaron ese desarrollo a guerras ininterrumpidas, hambre, exclusión, racismo, intolerancia, injusticia y agresión sin límites a la naturaleza.

El resultado de la disociación del pensamiento con la dirección de los asuntos del mundo es, 60 años después, casi tan desolador como aquel pasado. Como dice Helio Jaguaribe en *Un estudio crítico de la historia*,⁵² el patrón cultural de la sociedad global del mercado ha demostrado ser incompatible con la supervivencia de la especie humana y seguramente también con casi todas las formas de vida sobre el planeta.

Sin embargo, la caída del sistema financiero de la sociedad global del mercado, que cierra el derrumbe del mundo bipolar surgido al finalizar la segunda gran guerra, nos propone una interpretación diferente. *Tal vez los filósofos dejaron su testimonio para este momento, para que pensemos, trabajemos, investiguemos, debatamos y propongamos acerca del mundo que queremos, comenzando por nuestra comunidad inmediata, Argentina, América, el Mundo, en el esfuerzo de participar activamente en el surgimiento de un nuevo humanismo, de un nuevo patrón cultural, que permita sociedades más justas, comunidades organizadas en una comunidad mundial que se proponga resolver los conflictos y las diferencias sin recurrir a la muerte por el hambre, la peste o la guerra, a una convivencia más razonable con la naturaleza.* O, lo que es lo mismo, que ponga al servicio del hombre las formidables herramientas tecnológicas desarrolladas en los últimos 60 años.

Hay muchos signos presentes que alientan un moderado optimismo ante la gravedad de la crisis, optimismo que sólo podrá ser sostenido mediante el trabajo riguroso y comprometido, es decir, asociando el conocimiento con el entusiasmo y ambos reunidos, dando sentido a la vida personal y comunitaria.

El final del mundo bipolar, surgido a la terminación de la última guerra continental europea y del mundo unilateral emergente del derrumbe del sistema soviético, ofrecen hoy la posibilidad de un mundo multipolar, de grandes bloques continentales transculturales,

⁵² Jaguaribe, Helio. *Un estudio crítico de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, T. II, p. 692 a 702

integrados en una comunidad mundial donde los conflictos se resuelvan al menos en una medida significativa en los marcos del derecho de toda la humanidad a tener derechos.

Tres memorables estadistas que obraron en sintonía con sus filósofos, y seguramente dialogaron con ellos de regreso del Congreso de Filosofía de 1949, soñaron con la comunidad europea organizada y removieron las causas de la guerra, dando lugar a la Unión Europea y al período más extenso de toda la historia europea en paz y sin totalitarismos. El paso que falta es que la Unión Europea otorgue la ciudadanía a todos los que llegan a su territorio buscando construir una vida digna y conservar su cultura original, justificando por fin, la honrosa tradición de muchos de sus pensadores y abandone definitivamente los principios antihumanistas de la sociedad global del mercado.

Asia recupera su propia historia y su protagonismo en la historia universal y se integra en torno de sus dos grandes Estados continentales.

El Mercosur, la Comunidad Andina y, sobre todo, la Unión Suramericana de Naciones, diseñada no como un mercado común sino como una organización política y militar supranacional, avanzan con paso firme, aunque seguramente lento para la urgencia que nos plantea la crisis global. El Tratado Constitutivo de UNASUR, constituyente de una soberanía americana, ya no brasileña, argentina, chilena, colombiana, uruguaya, venezolana o paraguaya, se propone, al incorporar en su art. 3 el Consenso del Cusco, la realización de los hombres y mujeres de nuestro continente en una comunidad que los reconoce en su singularidad y en su diversidad y haciendo realidad su derecho a pertenecer a una comunidad organizada. *La historia, una vez más, está en nuestras manos.*

PRÓLOGO IV

53

LA COMUNIDAD ORGANIZADA TEXTO Y GESTO

Por Armando Poratti ⁵³

La categoría básica del pensamiento del General Perón es la comunidad organizada.

Desde aquí puede verse la profundidad americana de sus raíces.

La comunidad organizada es la búsqueda de un equilibrio, de una armonización de fuerzas entre elementos distintos, que en el plano sociológico son los diferentes sectores sociales.

⁵³ Armando Poratti. Profesor y doctor en filosofía (UBA, US). Profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua (UNR, US), investigador del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias. Especializado en filosofía antigua, ha publicado numerosos artículos y varios libros: *Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*. Biblos, Buenos Aires, 1993; *El pensamiento antiguo y su sombra*. EUDEBA, Buenos Aires, 2000; C. Eggers Lan *et al.*, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1978-1980. Ha trabajado igualmente en el terreno de la filosofía latinoamericana y la filosofía política: “La Justicia antes de la justicia”, en AA.VV., *Márgenes de la Justicia*. Altamira, Buenos Aires, 2000; “Teoría política y práctica política en Platón”, en A. Borón comp., *La filosofía política clásica*. CLACSO/EUDEBA, Buenos Aires, 1991; “Esencialismo, simulacro y obscenidad en el discurso público en la Argentina, 1976-2002”, en AA.VV., *Variaciones del habla*. Altamira, Buenos Aires, 2003, entre otros. Ha sido miembro de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales y del *Seminario Internacional de Filosofía “Pensar desde los márgenes”*, Madrid (CSIC), Buenos Aires, México. Fue organizador y Secretario ejecutivo de los Encuentros Nacionales de Pensamiento Latinoamericano (San Luis, 1988, Paraná, 1989) y director de la *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (1986-89), entre otras actividades.

Filosofía, política y proyecto histórico

54

Disponemos de la conferencia pronunciada por el General Perón en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 en forma de *texto*. Frente a otros libros de Perón, que consisten en clases o charlas (*Conducción política*), colecciones de citas (*Doctrina peronista*) o documentos producidos en la coyuntura política, *La comunidad organizada* (LCO), en forma de discurso académico, editado en las *Actas* de un congreso de filosofía, es el que en mayor medida presenta los caracteres de un texto escrito y cerrado. Ahora bien, los escritos de Perón no son nunca un mero texto, sino *momentos de una acción*. A su vez, el texto impreso de LCO es el resultado de un proceso de composición complejo. Esta edición, que detecta por primera vez lo que fue el *discurso oral* de Perón, recupera, en esa medida, su *gesto* al pronunciarlo y lo aproxima a su carácter original.

El *contexto* de la conferencia es el monumental Primer Congreso Nacional de Filosofía, en realidad un congreso internacional de muy amplio alcance. El I CNF reunió en Mendoza a la gente del quehacer filosófico de la Argentina y de América (incluso estadounidenses) y, además, a los más importantes filósofos y académicos europeos, en persona o mediante el envío de trabajos. El índice contiene decenas de nombres de primera y primerísima línea [ver Anexos IV y V, de esta edición], entre ellos unos cuantos cuya obra queda entre las perdurables del siglo XX: menciones con presencias y colaboraciones desde Jaspers, Gadamer y Marcel hasta Croce y Russell. De hecho, era la primera vez, después de la guerra, que los europeos podían encontrarse en terreno neutral. Los Congresos Nacionales posteriores –que tardaron primero dos décadas y luego otra más en reanudarse– quedaron muy por debajo de su altura, y aun los congresos internacionales que se celebran periódicamente en el mundo no suelen tener esa portada. Puede considerárselo el acontecimiento culminante de la filosofía académica en la Argentina. Pero los medios académicos hasta el día de hoy *no han querido reconocerlo*. El Congreso participa del *carácter maldito del peronismo*.

La presencia de Perón en el Congreso no fue un acto casual. Perón sabía qué es el poder, cómo y sobre todo –lo que con más frecuencia se olvida– para qué hay que usarlo. Por eso mismo sabía, no con una cultura filosófica académica, pero sí en un sentido profundo, qué es la filosofía y para qué sirve. Porque, que sirve (y esto es un secreto profesional) no hay duda. Y no solamente por el lugar común, aunque verdadero, de que, en forma estrepitosa o inadvertida, algunas –pocas– grandes ideas a lo largo de los

siglos han cambiado el mundo. Desde Platón, que hace una apuesta desesperada al gobernante filósofo, hasta el Marx de la Tesis XI sobre Feuerbach, la filosofía es consciente de que solamente la comprensión de la realidad permite modificarla *en profundidad*, y que es a ese nivel donde podemos hablar de filósofos y no de meros intelectuales. Es lo que retoma Evita en *Historia del peronismo*: entre los “hombres extraordinarios”, los que interesan a la política son los conductores y los filósofos.⁵⁴

La filosofía del siglo XX nos ha despertado acerca de las complejas relaciones entre el saber y el poder, si es que puede hablarse de un saber como espejo o desciframiento de la realidad, y no más bien como posición de valores y apertura de posibilidades. Esa misma filosofía ha tendido muchas veces a adjudicar al poder una perversidad intrínseca. Una tarea que nos corresponde sería evaluar si las experiencias americanas confirman aquella desconfianza en todos los casos.

Perón, que se caracterizaba a sí mismo como docente y predicador, tuvo desde un primer momento su modo propio de expresión, muy flexible para sus propósitos y en el que llegó a enunciar pensamientos de verdadera profundidad filosófica. La pregunta que podemos hacerle a la situación del texto, es por qué Perón se propuso hacer un discurso filosófico en un marco académico, y en un lenguaje que no era el más apto para traducir un pensamiento ligado a su acción de estadista. Perón sabe que, como conductor, está realizando algo de profunda originalidad, no solamente en la Argentina, sino en el contexto mundial. Lo que le pide a la filosofía, como anuncia a los miembros del Congreso en los párrafos iniciales, es *la expresión de una acción en marcha*. Sabe también que la labor intelectual es artillería de largo alcance. Se ha dicho, con una mala fe habitual, que el Congreso fue un escenario fastuoso que utilizó para enmarcar su discurso, ¿y por qué no? En 1949 se daban condiciones especiales que abonaban la posibilidad de que el poder *americano* se expresara filosóficamente. Si el resultado textual del discurso no fue el mejor, tuvo sin embargo, como gesto y como acción, significado y efectividad peculiares que con el paso del tiempo no hicieron sino acrecentarse.

⁵⁴ Perón, Eva. *Historia del peronismo*. Editorial Freeland, Buenos Aires, 1971, p. 37 y ss.

El pensamiento mestizo

56

La ambigüedad de *LCO* enraiza en una larga tradición de la filosofía como tal y del pensamiento americano en especial. Algunos grandes procesos históricos pudieron ser espontáneos, pero al menos desde la Modernidad han estado precedidos, de un modo u otro, por la filosofía, y preparados y acompañados por movimientos estratégicos de difusión y prédica, no sólo a nivel masivo, sino, antes y sobre todo, entre las *élites*. Varios ejemplos pueden ser paradigmáticos: el liberalismo, la Ilustración, los socialismos. Un impulso histórico tiene que convertirse en *política*, y esto no se hace sin la teoría y sin el discurso teórico. En la experiencia americana, si el conductor ha solido ser a su manera, filósofo, es porque se ha visto obligado a serlo, ante la carencia de un saber de élite que prepare o acompañe su acción. El príncipe *americano* no tiene consejero *americano*. Por ello también sus aproximaciones y diferencias con respecto al filósofo gobernante de la *República* platónica. Como éste, su conocimiento es el resultado de un aprendizaje que compromete su vida. Pero no llega, de la mano de predecesores, a la contemplación de un cielo de Ideas en las que se ofrecen la verdad y el modelo, sino a adivinar la orientación de movimientos colectivos en un saber que le llega desde las raíces. Y desde esa sabiduría puede decir, a la vez que hacer, la comprensión y la práctica del mundo en la que un pueblo lucha por instalarse.

El único, equívoco, cielo de las ideas de que dispone son las ideas que en cada época se le ofrecen desde los centros de poder de turno y que, normalmente, en los países signados por las distintas formas de dependencia, sustituyen en la consciencia de las élites aquella filosofía auténtica cuya carencia apuntábamos. Todavía en el momento del discurso de Mendoza esas ideas podían venir envueltas en el papel dorado de la filosofía, aunque frecuentemente han estado respaldadas por el mito de la “ciencia”, encarnada en la pseudociencia de turno: la siniestra biopsicología entre los siglos XIX y XX, más recientemente las ciencias sociales y, ahora, la economía. Consejeros de esta clase sí le sobran al príncipe. Tenemos bastante experiencia histórica como para haber aprendido que su aceptación no es nunca inocente. Menos directo es el daño que producen al impedir la germinación de las ideas propias.⁵⁵

⁵⁵ Ver en Perón, J. D. *Modelo argentino para el proyecto nacional*, “Ideología y doctrinas nacionales”, pp. 212-14 de esta colección.

Una de las cabezas del Sujeto europeo moderno, la cabeza filosófica, fue creciendo en paralelo a la expansión europea, y desde el débil y limitado *cogito* se convirtió en sostén de la Crítica universal y, por último, en Espíritu y Razón realizada. Hegel piensa la consumación de la modernidad europea, y el mundo en que vivimos, globalizado desde Europa,⁵⁶ es esencialmente el mundo post-hegeliano, es decir, el destino, la realización y, al parecer, la descomposición de la Totalidad espiritual. En ese mundo, pensado por el filósofo, América, como tierra del porvenir, era una página en blanco. En todo caso, América no iba a ser filosófica. La Europa moderna, en la cabeza de su filósofo, piensa su propia consumación como el Fin de la Historia y como el Fin de la Filosofía, convertida en Ciencia. La América anglosajona, heredera de Europa, completará tal vez la realización de lo consumado y ya pensado, y la América imperfecta, de cuño indígena e ibérico, no tuvo, ni seguramente tendrá, capacidad de pensar ni de realizar nada grande.⁵⁷

Y sin embargo, no es casual que los grandes movimientos populares y los realizadores político-históricos americanos (caudillo, gobernante, estadista) hayan sido capaces de proyectar un pensamiento de alcance histórico. *Los hombres de acción han sido regularmente hombres de pensamiento, y las mismas figuras "intelectuales" han sido hombres de acción.* La presencia del pensamiento en la historia americana es necesariamente una consecuencia del carácter mestizo del continente. Es un pensamiento que no puede ignorar las categorías occidentales, pero su actitud es radicalmente otra, y por ello la filosofía americana, vista desde afuera, parece a veces inexistente, a veces meramente subordinada e inferior. Un uso contaminado de las ideas políticas o filosóficas en circulación en Europa puede llevar a resultados insospechados. Ni siquiera la filosofía académica, en sus esfuerzos por asimilarse al quehacer filosófico europeo, puede evitar distorsiones. Mejor dicho, al adjudicarse ese propósito, ella se convierte a sí misma, en una distorsión. La mimesis está condenada a ser mimesis, es decir, simulacro de lo que en su lugar de origen es espontáneo y, como tal, irremediabilmente americano en su mismo intento de no serlo.

Esta situación, diferente de la de Europa, pero también de otras culturas –como las asiáticas o africanas, con sus modos propios de saber y en las que la filosofía occidental

⁵⁶ Globalizado –no universalizado– desde Europa, porque la globalización no es un fenómeno reciente, sino que se abre con la primera circunnavegación del globo, que convierte la *idea* de civilización e imperio mundial en posibilidad fáctica.

⁵⁷ *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, Introd. especial, 2, § 2, “El Nuevo Mundo”, texto conocido cuya relectura no deja nunca de ser instructiva.

es sin más un producto de importación que sus líderes no necesitan— es una consecuencia de la historia americana. Pues el caso es que América vivía —vive— una historicidad peculiar, que cae dentro de Occidente, pero que no se reduce a éste ni se identifica plenamente con él. En el movimiento dialéctico de la Idea europea, lo Otro se opone (se ob-pone, se contra-pone) a lo Mismo, pero sólo como un momento alienado de lo Mismo, que éste debe reconocer y reconducir a su mismidad. Al final se reconocerá que no hay Otro, sino el autodespliegue de lo Mismo. Esto se realiza en dos frentes que, en realidad, son uno: la apropiación técnica de la Naturaleza, enunciada por Bacon y Descartes; y la apropiación del territorio, los recursos, los mercados y la fuerza de trabajo de los pueblos “naturales”, esto es, no europeos, es decir, lisa y llanamente: *el colonialismo y el imperialismo*.

El sistema político global que administró la empresa fue sufriendo ajustes, mutaciones y una progresiva concentración y simplificación, así como el capitalismo, también cada vez más concentrado, fue encontrando mecanismos menos onerosos y más efectivos que la ocupación colonial —dependencia política y tecnológica, dictaduras militares, deuda externa— para asegurarse la primacía y la explotación del planeta.

A lo largo de los siglos modernos, Europa incursionó en Asia y África según el modelo de la factoría y la colonia, y al cabo del proceso de descolonización que se produjo en la segunda mitad del siglo XX, las grandes civilizaciones del Asia y el Cercano Oriente —China, India, países islámicos— continuaron existiendo como entidades históricas y culturales y, con diversa fortuna, como entidades políticas.

El África, independizada y reorganizada según fronteras geopolíticamente perversas, está hoy, después de un primer momento de esperanza, sometida a un saqueo y devastación más abrumadores aun que en la época de la esclavitud y las colonias. Pero la relación de Europa con América fue distinta. Europa comprometió su sangre en América. Y lo hizo según dos modelos. El proceso colonizador en América del Norte se llevó a cabo por exterminio y sustitución de la población. Los nativos no fueron integrados ni conservados siquiera como mano de obra esclava. Cuando ésta fue necesaria, se recurrió a los esclavos africanos. Es esta operación de *tabula rasa* lo que permitió a Hegel ver a (Norte) América como “país del porvenir”.⁵⁸ Su pasado no es el pasado abolido del territorio que ocupa sino la historia europea consumada. La América anglosajona misma fue el fruto genéticamente puro de las grandes fuerzas de la Modernidad: la Reforma y el proyecto

⁵⁸ Hegel mismo, en el texto citado, constata las circunstancias a que estamos aludiendo.

técnico-apropiativo de la naturaleza. La expansión de las naciones nordatlánticas se llevó a cabo por potencias nacionales en pugna entre sí. La teología protestante, en especial la calvinista, con su énfasis en la predestinación y elección divina, puso un elemento que, semisecularizado, dará lugar a importantes formas de racismo y de imperialismo moderno y contemporáneo.

En los territorios conquistados por los países ibéricos, por el contrario, tuvo lugar *una integración étnica; por cierto que bajo el ejercicio mezquino y rapaz del poder*. La conquista, basada en la apropiación de los metales, se desarrolló en buena medida en los marcos políticos, jurídicos y teológicos del Imperio católico medieval.⁵⁹ El nativo, jurídicamente integrado como súbdito, fue despojado y utilizado de hecho como fuerza de trabajo. De este modo, la conquista ibérica pudo producir un mestizaje que terminó configurando la base poblacional de América Latina. En principio, el encuentro del Conquistador y la India no fue un abrazo de amor *sino una violación*; pero el hijo quedaba.⁶⁰ Más allá del dato meramente étnico, *la noción misma de mestizaje*, con su carga ambigua de conjunción de diferencias, *resultó la categoría cultural, histórica y filosófica fundamental de Iberoamérica*. Tanto en el caso anglosajón como en el ibérico, el resultado fue el colapso de las estructuras político-culturales existentes en el territorio americano y, en uno, la supresión de las culturas existentes, en el otro, el transvasamiento y refundición de algunos

⁵⁹ La idea teológica del Imperio universal (= “católico”) se apoya en las nociones cristianas de unidad de la historia y del género humano, cuyas raíces últimas se hunden en San Agustín, San Pablo y aun los estoicos, y es retraducida en la Modernidad por la escolástica barroca y los juristas de Indias. La posterior expansión nordatlántica se desarrolla en la nueva configuración imperial que emerge con la Paz de Westfalia (1648), un sistema multipolar de potencias en equilibrio inestable, con Francia e Inglaterra compitiendo por la primacía hasta el triunfo de esta última tras las guerras napoleónicas. Las llamadas “guerras mundiales” del siglo XX son también guerras intrainimperiales para frenar las aspiraciones prusianas, pero terminan desplazando a Europa a favor de un sistema bipolar nucleado en los extremos, Rusia y Estados Unidos. El final de la Guerra Fría (1991) marca el pasaje al imperio unipolar, que al liquidar el Derecho Internacional (c. 2001), entra decididamente en la era post-Westfalia.

⁶⁰ Aunque, más allá de la abstracción indicada por las mayúsculas, las cosas hayan pasado muchas veces de manera menos violenta, la mujer indígena nunca fue equiparada a la europea y toda relación con ella tenía –y en las relaciones actuales entre clases y razas sigue teniendo– al menos un margen de servidumbre sexual. Pero puede servir de contraste la conducta de los soldados norteamericanos documentada en Vietnam, que mataban a la mujer después de violarla, para que no quedara embarazada.

elementos culturales en la síntesis emergente.⁶¹ La conquista ibérica, que se produce a partir de bases en buena medida pre-modernas, funda así esa historicidad peculiar, con el argumento de una modernidad impropia, donde la fusión, muchas veces inarmónica pero irreversible, de las herencias nativas y el proyecto occidental, ninguno de los cuales puede descartarse, configuran un *novum* histórico.

Éste es un fenómeno decisivo, en el que la categoría de mestizaje revela su fecundidad. América proviene genéticamente de verdaderas *diferencias*, y no de la síntesis de opuestos antagónicos y complementarios que no son sino escisiones de lo mismo.⁶² Por ello, constituye un espacio de síntesis *no dialéctica*, y de síntesis *originaria*, esto es, que no proviene ni deviene de un proceso, sino que surge desde ya como poder de síntesis. Es la experiencia del mestizo en su sangre, en la que circulan elementos distintos y a veces conflictivos, pero él mismo *nace* como uno. Esta síntesis originaria de las diferencias constituye lo mejor de América, pero no deja de tener un aspecto dramático. Por un lado, produce una asimilación de cuantos elementos se vierten en ella y los amalgama con el fondo existente de una manera inimaginable en otras culturas. Por otra, la asimilación deja casi siempre un residuo inarmónico, que puede traducirse en desigualdades, marginamientos y exclusiones relativos, pero también en la construcción histórica de subjetividades que no terminan de encajar.⁶³

⁶¹ Algunos núcleos originarios han logrado conservar relativamente intactos los rasgos de su vida cultural popular y cotidiana. Son también estos rasgos populares los que se integraron en el mestizaje. Pero la alta cultura de las grandes civilizaciones en territorio mexicano, mesoamericano y andino, fue condenada a la desaparición.

⁶² Las reivindicaciones de las diferencias, en los países centrales, acentúan la oposición y el enfrentamiento. La diferencia se define en función de su opuesto. La historia del feminismo es, en buena medida, ejemplo de ello. La integración de la mujer americana se ha ido haciendo, en cambio, en los movimientos en que se fue dando la elevación del conjunto.

⁶³ La inmigración es un buen ejemplo de estos fenómenos. En este sentido, los EE.UU. pueden ser considerados “americanos” en contraste con Europa, pero a su vez contrastan con el otro país de inmigración masiva, la Argentina. Aquí el hijo del inmigrante es inmediatamente argentino, allá nunca se deja del todo de ser ítalo-americano, judío-americano, etc., para no hablar de las comunidades de piel oscura. En el fondo, los auténticos *Americans* son y serán los *wasps*. Como contrapartida, los sectores medios argentinos, en buena medida de origen inmigratorio, nunca lograron superar del todo su relación despectiva con “este país” ni su pretensión de ser culturalmente (¡y racialmente!) “europeos”.

La categoría básica del pensamiento del General Perón es *la comunidad organizada*. Desde aquí puede verse la profundidad americana de sus raíces. La comunidad organizada es la búsqueda de un equilibrio, de una armonización de fuerzas entre elementos distintos, que en el plano sociológico son los diferentes sectores sociales. Pero las categorías sociológicas liberales o marxistas no dan cuenta de los fenómenos americanos. Lo que está en juego no son meras clases, sectores o intereses. Lo social y económico está profundamente imbricado en elementos culturales, étnicos e históricos. Esto es lo que no tiene en cuenta la interpretación del peronismo como una mera “alianza de clases”,⁶⁴ o de un menjunje de elementos socialistas, fascistas, populistas, conservadores, y lo que se quiera agregar.

La noción misma de una “comunidad” que tiende al equilibrio puede sugerir que la concepción de Perón, eterno lector de Plutarco, tiene, en forma consciente o mediada, un trasfondo griego. Esto supone –en Perón y en nuestra propia consideración– la imagen de la *polis*, difundida en la cultura general, como un momento de armonía y equilibrio, y que hace tiempo ya ha sido deconstruida por una historiografía menos idealista o idealizante. La *polis* surge como respuesta a las conmociones sociales de comienzos de la era arcaica (siglos VIII-VII) y se establece y subsiste hasta el fin de su historia como un equilibrio precario entre fuerzas siempre en tensión y muchas veces en conflicto declarado. La *polis* es la gestión de esos conflictos desde la consciencia de la *unidad* política (que no siempre logra impedir que el odio de las partes las lleve a veces hasta la traición misma). En realidad, Perón responde a una situación que es semejante por lo conflictiva. A los desajustes americanos esenciales se suman los conflictos sociales y los derivados de una situación de dependencia económica y, en amplios sectores, cultural. Si cabe una comparación con Grecia, es con aquellos que la propia posteridad helénica llamó “Siete Sabios”, a los que vio como sus sabios fundadores por antonomasia, que eran igualmente legisladores y gobernantes en los momentos del establecimiento y primer afianzamiento de las ciudades. Las citas o los ecos de sus máximas aparecen constantemente en Perón, sobre todo en sus últimos años. Coincide con ellos en la búsqueda atormentada de un

⁶⁴ Por ejemplo en su categorización como “bonapartismo” por quien fue posiblemente el pensador más lúcido de la izquierda argentina, Silvio Frondizi.

equilibrio entre tensiones insuprimibles porque hacen a la realidad misma.⁶⁵ No de otra forma se nos presenta la realidad americana, aunque seguramente tiene en su seno más virtualidades curativas que las que tuvo la cruel historia de Grecia.

Filosofía y proyectos en la Argentina

62 Pero hemos llegado aquí a partir de la capacidad americana de filosofar y la peculiaridad de sus frutos. La América anglosajona pudo ser el “porvenir” porque es Europa *después* de la consumación de Europa. Por lo tanto, *después* de la filosofía.⁶⁶ Su historia política y económica será una muy determinada forma de “transformar” el mundo después de “comprenderlo”. El mestizaje de Iberoamérica, con un elemento occidental igualmente irrenunciable, pero premoderno o paramoderno, abre otros espacios para un filosofar posible.

La filosofía y los filósofos, desde los griegos en adelante, representaron muy diversos papeles y funciones, y su relación con los poderes establecidos nunca fue formal e institucionalizada. A veces anunciaron, acompañaron o hicieron el balance de épocas y configuraciones políticas, en muchas otras esa relación se desarrolló más bien en una tónica de precaución (el *larvatus prode* cartesiano). Esto cambió con la madurez plena del Estado-nación, es decir, con la madurez final de la Europa moderna en el siglo XIX. El pensador de esa culminación –Hegel, al que tenemos que volver– concibe la coincidencia del Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto realizados, y esa coincidencia tendrá también que realizarse en un lugar puntual: la Universidad, en la cual tendrá su lugar de privilegio el filósofo devenido funcionario. Con la Universidad de Berlín y la universidad napoleónica como modelos, en la universidad decimonónica se piensan los proyectos, nacionales o imperiales, de los Estados.

⁶⁵ Fermín Chávez. “Perón y los presocráticos”, ponencia leída en el Primer Encuentro Nacional de Pensamiento Latinoamericano (San Luis, 18 al 20 de noviembre de 1988), investiga las fuentes griegas de algunas ideas fuerza del pensamiento del General. Todas ellas resultan ser frases atribuidas por las fuentes a los Siete Sabios, que Chávez, un tanto acriticamente, presenta sin más como “presocráticos”.

⁶⁶ Por supuesto, esto no significa ignorar algunas filosofías tan profundamente norteamericanas como el pragmatismo.

Al tener ahora un lugar oficial reconocido, la filosofía deja de vagar por los conventos, los campamentos militares, los salones aristocráticos o la correspondencia de los *savants*. Tiene su casa propia en grandes edificios, cuyas arquitecturas suelen representar, magnificado, el templo griego, en los que se ingresa mediante trámites burocráticos, y que alberga la comunidad burocráticamente legitimada de los *Herren Professoren* y sus discípulos: en una Academia. De esta manera la filosofía pierde su libre deambular y su desprotegida independencia del Estado, y gana el ser reconocida como el punto más alto de la autorreflexión de un proyecto. La inanidad actual de la llamada filosofía académica nos hace olvidar que la Academia nace como una realidad filosófica y políticamente fuertísima.⁶⁷

En América, la situación ha sido, como siempre, peculiar. La Corona había fundado universidades, en las que, con mayor o menor lustre, se desarrollaba una enseñanza escolástica con más atisbos del pensamiento moderno –científico y político– del que usualmente se cree. Pero estas instituciones eran a comienzos del XIX residuos de una idea política perimida, aunque algunas, como la Universidad de Charcas, proveyeron de material al pensamiento revolucionario. El proyecto independentista, como todo gran proyecto, reclamaba una consciencia filosófica, y la obtuvo de alguna manera. Comenzando por los mismos libertadores, los jefes, caudillos y dirigentes americanos la han expresado en formas más o menos acabadas, a veces adaptando y mestizando las influencias europeas, a veces en expresiones espontáneas. En la Argentina, la Generación de Mayo y la del 37, con la incorporación y reelaboración de elementos universitarios coloniales y lecturas europeas, producen algunos momentos brillantes del pensamiento, pero todavía nos queda por explorar los documentos y la correspondencia de los caudillos.

En las décadas que siguen a Caseros se va ajustando un nuevo proyecto y en ellas hacen sus aportes maduros figuras brillantes como Sarmiento o Alberdi. *Este conjunto configura una filosofía entrañablemente unida a las luchas políticas, que suele englobarse bajo el rótulo de “pensamiento” argentino o latinoamericano.* Su inclusión o no en la filosofía *stricto sensu* tiene que ver con una definición tácita de ésta y su delimitación de la lite-

⁶⁷ El término “academia” es establecido programáticamente en el “Plan razonado para erigir en Berlín una institución de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una academia de ciencias” de Fichte, escrito a instancias del gobierno prusiano en el período de gestación de la Universidad de Berlín. El proyecto –no realizado, y publicado sólo diez años más tarde– lleva lo más lejos posible la relación entre la Universidad y el Estado. En el contexto, “academia” (§ 4) alude al saber dialógico y vivo de la Academia platónica, en contraste con la memorización libresca.

ratura o el documento. En la universidad de los 70 se propuso más de una vez la lectura de estos textos como filosofía. Para pasar de una mera postulación habría que discutir no sólo, por supuesto, la noción de filosofía, sino también la de originalidad.

Estos movimientos cuajan en el proyecto del que resultaría la Argentina moderna y que suele identificarse con la generación del 80. A partir de esta fecha la filosofía tuvo, a través del positivismo profesado en los ámbitos dirigentes, una influencia pública manifiesta, tal vez la más visible que haya tenido nunca en nuestro país, fenómeno paralelo al de México y Brasil. Es un positivismo bebido, incluso, en figuras europeas secundarias, y que aquí se reforma y se deforma, adaptado a los planes de la clase que lo profesaba, y produciendo una filosofía mestiza a pesar suyo, que *muchas veces tuvo ecos siniestros de racismo*. Es una filosofía viva, que irriga la vida pública y genera instituciones e ideologías, pero todavía no es la Academia.⁶⁸

Ni el romanticismo ni el positivismo podían ser filosofías académicas porque no existieron en el siglo XIX, en la Argentina, instituciones que soportaran una vida filosófica de ese tipo. Esto es lógico, porque en las repúblicas americanas, y en el caso particular de la Argentina, el Estado –esencial para la constitución de la Academia– sólo termina de cuajar a fines del siglo XIX. Por otra parte, así como el proyecto independentista requería militares (y así una figura profundamente civil como Belgrano tuvo que improvisarse general), la constitución del Estado requiere funcionarios y políticos. La Universidad se configura según un modelo limitado de universidad napoleónica, que sólo de a poco va ampliando su campo. Empieza formando abogados y médicos (que en buena medida equivalen a políticos) y luego irá incrementando el lugar de la ciencia y la técnica, pero carece originariamente de vocación humanista. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires es casi una broma. Ya en el primer presupuesto nacional posterior a su creación se propone eliminarla como gasto inútil. Según la anécdota,⁶⁹ Mitre

⁶⁸ Las etapas del pensamiento argentino fueron establecidas, en la primera mitad del siglo XX, por los trabajos de Coriolano Alberini, quien, como patriarca de la filosofía local, pronunció el discurso en la sesión inaugural del congreso en representación de los miembros argentinos (*Actas*, tomo I, pp. 62-80). [todas las paginaciones de estas notas se refieren a la edición original: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo 30 - abril 9, 1949. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 1950]

⁶⁹ Cuya fuente es Rafael Obligado y narra Alberini en el discurso citado, p. 65. Este discurso es, entre otras cosas, un ameno anecdotario de las primeras épocas de la Facultad.

se ocupa de salvarla. Ese carácter ornamental no es un espejismo de la incomprensión. Refleja una realidad en la que todavía el político y el pensador no se han separado, y en la que el “mero” pensamiento no tiene demasiado sentido.

Sólo después de 1900, la Academia filosófica se va constituyendo en el tránsito del positivismo al espiritualismo, con figuras como la de Alejandro Korn, que responden a la insatisfacción y la efervescencia estudiantil del momento. Fue un movimiento que, en sus individualidades y en su conjunto, aspiró tanto a la actualización como a la creación filosófica. Este último elemento va decayendo hacia la década del 30, con el predominio del programa de “normalidad filosófica”, expresado por Francisco Romero, cuyo objetivo se limitaba a situarse académicamente al nivel de Europa. Esto es coherente con la evolución histórica y política de los 20 a los 30. El ambiguo proyecto del 80 crea un Estado fuerte y dibuja una Nación estructuralmente ligada a Inglaterra pero con aristas propias, que se acentúan con el viraje democrático y popular del radicalismo. La caída de éste da paso a la subordinación lisa y llana de la llamada “Década infame”. *La renuncia a una política propia es también la aceptación de un pensamiento puramente mimético.*

Como resultado, *la filosofía se establece sólidamente como actividad universitaria a la vez que el filósofo renuncia a su función política.* Con el espiritualismo, y más aún con la “normalidad filosófica”, vemos aparecer al filósofo profesional, al profesor, al académico en el sentido hoy usual, que participa de la vida pública en tanto ciudadano, pero no en tanto filósofo. En todo caso podrá ser el intelectual que encarna y exhibe permanentemente valores “cívicos”, que se dirige a sus conciudadanos desde el alto periodismo, y que, sin pertenecer a la clase política, puede incursionar en algún cargo como representante de la cultura.

El proyecto del 80 se había pensado con la ayuda de un positivismo híbrido y teniendo en cuenta el antecedente de la Generación del 37, en especial de Alberdi. *La posterior renuncia a la politización del pensamiento constituye, en sí misma, una postura política.* En 1949, otro proyecto histórico, el del 45, pugnaba por cuajar, cosa que las circunstancias permitirían sólo parcialmente.⁷⁰ Este nuevo proyecto no disponía de una filosofía ya

⁷⁰ Basamos en buena medida nuestro uso de la noción de “proyecto” en su elaboración por Gustavo F. J. Cirigliano, especialmente *Metodología del proyecto de país*, Nueva Generación, Buenos Aires, 2002.

hecha que le sirviera,⁷¹ ni de instituciones maduras que hubieran generado las mentes adecuadas para producirla.⁷²

La filosofía y el momento de la comunidad organizada

66 Sin embargo, esa filosofía estaba en ciernes. El cerrado antiperonismo de la universidad lleva a la crisis de 1946, aprovechada en el terreno filosófico por grupos católicos tradicionalistas cuyo avance, sin embargo, se ve frustrado por un puñado de intelectuales que no participan del espíritu opositor general. Son justamente aquellos que han tenido una formación europea directa y que están ensayando un filosofar que supere el mimetismo de la normalidad filosófica. El grupo tiene a la cabeza a Carlos Astrada, formado en Alemania como discípulo, colaborador y miembro del círculo íntimo de figuras como Max Scheler, Edmund Husserl y Martin Heidegger, que viene acumulando una obra que no se detendrá sino con su muerte y que, en esos momentos, pone un hito significativo con *El mito gaucho*. Podemos mencionar, como nombres descollantes entre otros igualmente valiosos, a Luis Juan Guerrero, que desarrollaría su “estética operatoria”, y a Carlos Cossio, el iusfilósofo que desde la cátedra de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho creará la Teoría egológica y la llamada “Escuela argentina” de filosofía jurídica y hará descender a Buenos Aires al maestro Hans Kelsen para discutir acuerdos y desacuerdos en ese mismo año de 1949. En estas figuras y otras, que no necesariamente han adherido al peronismo, puede entreverse, en los momentos del Congreso, la puesta en marcha de

⁷¹ El peronismo abrevó en las filosofías e ideologías que conformaban el clima epocal de su nacimiento, del socialismo al fascismo, del nacionalismo al New Deal, pero no se lo puede adscribir a ninguna. Los elementos que toma de ellas son reelaborados para la creación de una novedad política, la Tercera Posición, nueva no sólo en lo nacional sino, como el mismo Perón subraya repetidas veces, largamente anticipatoria en el plano internacional.

⁷² Los alineamientos de 1945 determinaron la franca hostilidad de las universidades tradicionales hacia el peronismo, cuya virulencia pudo haberse atemperado posteriormente, pero que nunca –hasta hoy– desapareció del todo. Sólo hacia 1949 se perfila una política universitaria peronista. La supresión de los aranceles universitarios, que triplica el número de alumnos; el presupuesto varias veces multiplicado y la experiencia, luego frustrada, de la Universidad Obrera Nacional; los “derechos de la educación y de la cultura” consagrados en el art. 37, apartado IV de la nueva Constitución, marcan el viraje desde la educación y la universidad de élites hacia la universidad popular.

una filosofía académica, en diálogo crítico con Europa y capaz de acompañar la emergencia de un proyecto.⁷³

Esta Academia en ciernes, que en algo más de un lustro puso bases sólidas para un pensamiento a la vez nacional y estrictamente filosófico y como tal puso a la Argentina en el diálogo internacional, es hecha abortar por el golpe del 55. Sus representantes principales son cesanteados y no volverán nunca a la cátedra. En realidad, no volverán de un exilio interior al que son condenados de por vida y aun en forma póstuma, a juzgar por el ninguneo que siguen padeciendo medio siglo después. La filosofía universitaria es rápidamente ocupada por los grupos laicos y liberales de la “normalidad filosófica” que habían sido desplazados en 1946: José Luis Romero, hermano de Francisco Romero, es nombrado rector-interventor de la Universidad de Buenos Aires, y será sucedido en 1957 por Risieri Frondizi.

En el momento del Congreso, en plena postguerra, ha logrado difusión pública, bajo el equívoco nombre de “existencialismo”, la corriente filosófica que parte de la fenomenología husserliana y encuentra en Martin Heidegger su continuación y culminación heterodoxa. Astrada, que ha trabajado con las cabezas filosóficas de la Alemania de preguerra, y otros en menor medida, la han difundido en la Argentina, tomándola como tronco de un filosofar propio, con anterioridad y con preferencia a las derivaciones francesas de este mismo pensamiento. La figura de Heidegger será central en las discusiones del Congreso.⁷⁴ Frente a estas posiciones, había una presencia muy importante del pensamiento

⁷³ La biografía de Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 2004, es de consulta útil para la personalidad del biografiado, los círculos intelectuales, el clima y circunstancias en que se origina el Congreso. Astrada, seguramente el filósofo más original que ha dado la Argentina, será para esa época una suerte de filósofo de Estado. Posteriormente dará un giro hacia el marxismo. Los *Cuadernos de Filosofía*, que funda en 1948, editados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, son el órgano de expresión del grupo. La fuerte vinculación del director con los círculos europeos, especialmente alemanes, permiten que sus páginas incluyan expresiones originales de la filosofía europea, pero también la decisión de un filosofar nacional, programáticamente expresada por Astrada en el anuncio del Congreso y la introducción a las reseñas de las ponencias (*CF* 1949, fascículos II, pp. 7-9 y III, pp. 60-63 respectivamente).

⁷⁴ El Canciller Bramuglia, de gran prestigio internacional después de haber presidido, el año anterior, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas durante el bloqueo de Berlín, hizo gestiones para posibilitar su venida, según el filósofo suizo Donald Brinkmann (*Rev. de la Univ. de Buenos Aires*. t. 4, 1949, p. 536). Al final, Heidegger no aceptó firmar una humillante declaración

católico tomista. Las sesiones del Congreso, según recordarán sus testigos, fueron el campo de apasionadas discusiones entre ambos bandos, enfrentados en una batalla cuyo resultado final no era de ningún modo previsible, y que *terminaría resolviéndose en un triunfo de la corriente existencialista*.⁷⁵

En ese clima, el discurso de Perón suena como una confirmación de la postura de Astrada, que éste por lo demás declara no haber esperado ni buscado. En líneas generales, LCO no hace hincapié en aspectos confesionales, y se mueve más bien dentro de marcos históricos laicos.⁷⁶ El clima apasionado del Congreso destiñe sobre la génesis del texto. Inmediatamente se lanzan nombres de supuestos autores del discurso, y las conjeturas acerca de las manos responsables de la redacción final siguen hasta hoy. Es seguro que Perón consultó a algunos filósofos de diversas tendencias, cercanos a él o dispuestos a dialogar. Los nombres más citados fueron y son el padre Hernán Benítez, confesor de Evita, y el mismo Astrada. *Ambos han admitido haber estado en el círculo de los consultados, pero negaron, en formas más o menos públicas, su responsabilidad en el documento*

de no haber ejercido la mendicidad, exigida por la ocupación norteamericana. (Los datos en David, p. 202.)

⁷⁵ El Congreso estuvo previsto inicialmente para el año anterior, organizado por las corrientes tomistas. Astrada consigue su postergación y el tiempo necesario para cambiar su espíritu. La polarización del Congreso hizo que el mismo Astrada lamentara, al presentar las reseñas, la ausencia o aparición apenas ocasional de otras corrientes: filosofía de los valores, realismo crítico, positivismo lógico, pragmatismo (*CF III*, 1949, p. 61). El texto de esta presentación es fuertemente polémico e impiadoso con el neotomismo, y no deja de aludir al momento crítico en que Astrada interviene en una sesión plenaria y la confrontación corre el riesgo de pasar a mayores (*ib.* p. 63). Si esto ocurría en el ámbito nacional, también Heidegger se interesaba en el Congreso porque el movimiento existencialista tenía que dirimir en él la continuación de su rumbo original —lo que ocurrió— o el predominio de la versión cristiana representada por pensadores como Gabriel Marcel.

⁷⁶ Si bien Perón afirmó repetidas veces la base cristiana de su doctrina, el peronismo, tanto en el gobierno como fuera de él, tuvo más de una vez un trato incómodo cuando no un conflicto declarado con la Iglesia. En el fondo, una política *popular*, profundamente democrática y enraizada en la creatividad colectiva, no es compatible con una fundamentación dogmática, por legítima que ésta pueda ser en el terreno religioso. Menos aún con posiciones políticas elitistas, como la del hispanismo católico de sectores nacionalistas que el peronismo deja rápidamente atrás y que reaparecerán con su derrocamiento. En este sentido, el texto de LCO viene a corregir otros anteriores, como el discurso a las universidades de 1947, en los que aquella postura todavía deja una huella.

final. Sobre ella habría, por lo demás, un comprensible “pacto de silencio”.⁷⁷ Benítez, que ha tratado infructuosamente de hacer llegar un discurso a Perón, se siente frustrado al ver que éste se dispone a leer un texto que él había previamente descalificado y que en un testimonio posterior, claramente resentido, volverá a descalificar duramente. Es probable que el sacerdote no haya notado, en la respuesta de Perón, que él mismo recuerda, la socarronería con la que el General comparte y hasta exagera esa descalificación de un discurso que luego reivindicará.⁷⁸

El resultado final, desde varios puntos de vista, no fue el más feliz. *Habent sua fata libelli*, los libros tienen su destino. Esto vale para la conferencia del 49, es un texto curioso: por un lado, es el punto de partida obligado de cualquier lectura de la obra de Perón. El General insistía en poner *LCO*, *Conducción política* y *Doctrina peronista* como los tres textos fundamentales. Pero *LCO* tiene declaradas intenciones de ser algo así como un texto de filosofía y, en este sentido resulta insatisfactorio, tanto para los legos como para los especialistas. Los primeros se sienten abrumados por el lenguaje, la acumulación de menciones de filósofos, citas y referencias, y eso mismo molesta al especialista, que siente que son gratuitas y oscurecen innecesariamente la exposición. El texto parece estar escrito

⁷⁷ Cf. O. Castellucci, en la ed., en esta misma serie, *Perón: Modelo argentino para el proyecto nacional*, pp. 43/44, el testimonio de Jorge Bolívar, quien, en un libro en preparación, seguramente agregará más datos. El padre Hernán Benítez (en Galasso, cit. en n. sig.), indica que está casi seguro de que el padre Juan Sepich redactó algunos borradores y niega la intervención de Astrada y de José Gabriel López Buisán.

⁷⁸ El testimonio en Galasso, Norberto, *Yo fui el confesor de Eva Perón. Conversaciones con el padre Hernán Benítez*. Homo Sapiens, Rosario, 1999, p. 48, retomado en *Perón. I-Formación, ascenso y caída*. Colihue, Buenos Aires, 2005, p. 548. Tal vez ese discurso que no llegó a destino, de segura inspiración en la doctrina social de la Iglesia, haya dado pie a la posterior afirmación de Rainer Astrada, hijo de Carlos, de que Perón tenía dos discursos preparados, según la línea que triunfara en el Congreso (David, p. 207 n.). Con respecto al texto que oyó leer con asombro, expresa Benítez a Norberto Galasso: “Aquello era una retahíla de citas de los más diversos filósofos, con una argumentación muy endeble. Fíjese, yo creo que Perón no entendía lo que leía. Era un matete, un pastiche, con citas de muchos filósofos (más de cuarenta). ¡Qué barbaridad! Yo estaba escandalizado.” El escándalo del sacerdote duraba todavía al relatarlo. Puede compararse el juicio de Galasso sobre las quisquillosidades de los intelectuales a quienes resulta difícil entender los requerimientos del ejercicio político. A otros objetores, con igual incompreensión pero menor autoridad que Benítez para la crítica, el Prof. Andrés Mercado Vera, discípulo de Astrada, solía llamar “los semicultos”.

voluntariamente en un estilo demasiado pomposo. La conferencia participa de todo un estilo de la época, que pedía un tono más solemne del que estamos acostumbrados. Más allá de la ironía con que Perón contestaba a Benítez, a él mismo el texto no le satisfacía. Recordamos haber escuchado una cinta grabada,⁷⁹ de las que enviaba desde el exilio madrileño, donde recomendaba una vez más las tres obras fundamentales y comentaba, aproximadamente: “*LCO* hay que leerla, aunque no me gusta o no me resulta satisfactoria. Yo había escrito un texto muy claro, muy lindo, y lo di para que lo arreglaran para filósofos... y me lo estropearon. Pero ahí está, igual sirve”.

No sabemos, en definitiva, de quién fue la mano que lo “mejoró”. Pero si el resultado textual no fue el más deseable, Perón no delegó el pensamiento en los profesores. Aunque los consulta y les permite una reescritura, Perón, con un mensaje propio que se obliga a transponer en otra clave, mantiene la independencia de criterio. Pese a los esfuerzos de su anónimo colaborador, su pensamiento es rastreable y reconocible en el documento, íntegramente estructurado sobre las ideas de Comunidad Organizada y Tercera Posición. Objetores antiperonistas hablaron de “verbo prestado”. Pero la cuestión es justamente la inversa: más allá de intervenciones, manipulaciones y desaciertos, la efectiva autoría de Perón sobre el fondo y partes del documento. Perón es el autor del texto. El pensamiento central es el suyo, y de a trechos el estilo o la voz, aunque bajo una capa de barniz a veces espesa, pueden reconocerse.

Esta edición supone un paso importante en la dirección del rescate de esa voz. En efecto, el editor del texto, Oscar Castellucci, sobre el transfondo de la perplejidad obvia de que el largo texto es imposible de leer como una conferencia, *hace una constatación en la que nadie se había detenido hasta ahora*: como surge de la grabación, que la edición reproduce cuando corresponde, Perón lee solamente los últimos capítulos del texto. El capítulo XVII marca esa cesura, que permite a su vez detectar cambios en la marcha del texto y en cierta medida en el estilo.

⁷⁹ Castellucci ob. cit., p. 44, atribuye lo que creemos nuestro testimonio a Bolívar. Si éste también escuchó la cinta, es una memoria que se agrega.

Política y filosofía en la segunda mitad del siglo y la resignificación de LCO

Perón, en tanto estadista y conductor, tiene algo que bien puede llamarse en filosofía, no espontánea sino largamente meditada, una concepción sobre el hombre, la naturaleza, la historia, el Estado, el poder, las relaciones con la transcendencia, que va a desarrollar —oralmente y por escrito— sobre todo en los años del exilio y del retorno, pero que está presente desde los orígenes de su actuación y durante sus primeros gobiernos. Aparece en discursos y artículos y, por supuesto, en los libros posteriores, nunca separada de la acción del gobernante y el político. La tarea *educativa* de Perón se traduce a frases y síntesis que se reiteran una y otra vez en sus exposiciones. Como otros líderes americanos, *Perón expresa su concepción en sus documentos de hombre público, posiblemente en forma más amplia y explícita que ninguno*. Tampoco en 1949 Perón se separa de esta tradición. En la introducción a la conferencia (el saludo a los miembros del Congreso, que la mayoría de las ediciones no reproducen), Perón conecta sus incursiones en la filosofía con su destino de hombre público y con la originalidad de la doctrina cuya base filosófica pretende exponer, no como filósofo profesional, sino *como realizador político*, porque “[l]a dificultad del hombre de Estado responsable, consiste casualmente en que está obligado a realizar cuanto afirma”.⁸⁰

Pero en 1949, Perón estaba fundando la necesidad y la importancia *práctica* de la *teoría*, y para eso necesitaba ubicarse en el escenario teórico adecuado. La primera eficacia de *LCO* reside en su valor de gesto, esto es: en la posición de la filosofía como base de una acción de gobierno y de institución de un proyecto en forma *explícita* y pública. Es este gesto, que a su vez debe abrir a una acción, el que requiere el marco académico en que se dio. En ese momento apuntaba una actividad institucional que rescataba el valor filosófico y político del trabajo académico. La evolución posterior de la filosofía en la universidad argentina, naturalmente enmarcada en la historia política general, tomó otros rumbos. Pero no es sólo el dramático desarrollo de esta historia el que terminará liquidando la vinculación entre academia, filosofía y política, sino el devenir mundial en la segunda mitad del siglo, uno de cuyos efectos —un efecto muy menor, sin duda, dada la escala del escenario— ha sido la pasteurización de la Academia. En el horizonte actual el texto de *LCO*, que responde a otras coordenadas, se vuelve

⁸⁰ [p. 132 de las *Actas*]

ininteligible como texto fundacional, y sólo queda iluminado su defecto genético, el pliegue entre Perón y los profesores de filosofía, que vuelve su lectura profundamente ambigua.

Perón no deja de advertir la singularidad del momento. En 1949, la filosofía más o menos ligada a las instituciones era *todavía gran filosofía* pero *ya* filosofía académica, en el sentido anémico que luego no ha hecho sino extenderse. El primer capítulo de *ICO* describe la función del pensamiento frente a “la crisis de valores más profunda acaso” en la evolución de la sociedad y del hombre, la necesidad de la unidad de pensamiento y acción y a la vez, la pérdida de contacto de la “acción del pensamiento” con “la vida de los pueblos”. La filosofía tiende a convertirse en un “virtuosismo técnico”, y con todo ello las “tesis fundamentales” son sustituidas por las “pequeñas tesis”.

Podemos tomar el momento del discurso, la mitad casi exacta del siglo, como eje convencional para el viraje histórico que se produce en la posguerra. Ese momento de flexión articula el pasaje al mundo bipolar, que desplaza a Europa del lugar central. La cultura sigue la misma deriva histórica. Señalamos antes que, en Europa, la Academia fue en su origen un lugar fuerte de articulación del pensamiento. Una vez constituida no fue posible marginarse de ella o ignorarla, y debía ser tenida en cuenta así sea para irse de ella con un portazo (Nietzsche). El lugar público e institucional de la filosofía se mantuvo en buena medida en la primera mitad del siglo XX, mientras Europa conservó su centralidad. Con el pasaje al mundo bipolar de la segunda mitad del siglo, y luego unipolar de sus finales, ese papel se va perdiendo, y la filosofía se salva como actividad especializada y –ya que había dejado de ser necesaria para los debilitados proyectos nacionales– cada vez más internacionalizada. A la filosofía soviética oficial responde en el campo capitalista un panorama menos uniforme, pero en el cual la nueva academia global va en crecimiento constante. Su expresión será cada vez menos los grandes libros y cada vez más los congresos y las revistas. La gran filosofía europea tendrá todavía algunos florecimientos, pero a partir de la posguerra la filosofía institucional se va convirtiendo progresivamente en una actividad profesoral.

La Universidad popular del proyecto del 45 queda trunca, casi nonata, con el golpe del 55. Las instituciones se reacomodan en los ya deteriorados marcos del proyecto del 80 del que provenían y, cuyo agotamiento final en 1976 las dejará a la intemperie. La Universidad, reencauzada en las líneas del reformismo, conocerá un período que será recordado luego, con nostalgia, como su época más brillante. Aunque el dilema político mayor de la Nación, la partición peronismo-antiperonismo, no aparecía en su territorio –que, ob-

viamente, había quedado íntegro del lado del antiperonismo—, el clima de movilización política que producía el estado de cosas se hacía sentir también en ella, con el episodio central de la confrontación entre enseñanza “laica” y “libre” a fines de la década del 50.⁸¹ La filosofía académica participa de este clima, en una Universidad cuyo arco ideológico va desde la izquierda al reformismo y el humanismo, y que termina abruptamente, en la dictadura de Onganía, con la “noche de los bastones largos”.

Del lado peronista, los alineamientos a favor y en contra en los orígenes del movimiento y la situación posterior a su derrocamiento echaron un manto de sospecha sobre la clase de los intelectuales, que prolongó la sombra de la inicial (y justa) oposición de libros y alpargatas. Las circunstancias además exigían un privilegio de la acción y el activismo políticos directos y la difusión clandestina o masiva del mensaje doctrinario por sobre la producción teórica estricta. Los mismos sectores de la militancia que procedían de campos intelectuales solían tener cierta mala consciencia en este sentido. Por su parte, el antiperonismo de los medios intelectuales hizo imposible durante años la intervención del peronismo en los debates públicos. La mera mención de la palabra “Perón”, inicialmente penada con años de cárcel, seguirá siendo por largo tiempo motivo de exclusión.

Fue importante que Perón estableciera una suerte de canon con los tres títulos, *LCO*, *Doctrina peronista*, *Conducción política*, que propuso permanentemente como los pilares doctrinarios y teóricos del peronismo. Durante la dictadura de 1955 y los gobiernos semi-constitucionales que le siguieron, el movimiento peronista se repliega en la resistencia y el “empate táctico” de fuerzas. El cuerpo de doctrina sirvió en este mediano plazo como cohesionante. Sin embargo, el discurso de 1949 tiene un efecto a largo plazo también sobre la filosofía propiamente dicha. A fines de la década del 60 la tensión para mantener la anulación política del movimiento se hace insostenible y el reflujo de la ola se inicia. El gesto de *LCO* abre y legitima para las generaciones siguientes las posibilidades del pensamiento y del trabajo *filosófico* nacional que sale a la luz pública en esa década.

Es el momento de irrupción de las diversas corrientes de la “filosofía latinoamericana”, peronista, marxista heterodoxa o cristiana de izquierda, que se constituye como grupo con autoconsciencia en las márgenes del *II Congreso Nacional de Filosofía*, reunido en Córdoba

⁸¹ Un temprano decreto-ley de la autodenominada Revolución Libertadora (DL 6403/55), que consagra la discriminación ideológica en la Universidad, introduce en su artículo 28 el derecho de las universidades privadas a otorgar títulos habilitantes. Esta legislación es definitivamente sancionada en sonadas y escandalosas sesiones parlamentarias durante el gobierno del Dr. Frondizi.

en 1971. Este segundo congreso, a dos décadas del primero, fue un índice y un símbolo de la situación. En el primero, la Argentina convocaba a los filósofos del mundo y el pensamiento nacional era puesto y expuesto por el Presidente de la Nación en un discurso de clausura. El segundo exhibe una filosofía oficial, salvo excepciones, anémica y mimética, y el pensamiento americano se redescubre a sí mismo en la dispersión, se reconoce y asume con consciencia de su marginalidad.

74 La universidad ya acusa el impacto, y el pensamiento nacional y latinoamericano se filtra por sus grietas. El cambio de tónica en la filosofía académica (con el precedente de las “cátedras nacionales” en sociología) se produce con la irrupción tardía de posiciones nacionales en el estudiantado y en algunos profesores, *circa* 1970. El pensamiento de raíz nacional se transforma en un eje que desplaza al cientificismo y obliga a la discusión al marxismo y al pensamiento de izquierda, integrados en amplia medida –al menos hasta la dictadura de Onganía– a la filosofía universitaria oficial. La situación da un vuelco dramático en 1973, cuando la Universidad queda en manos de las corrientes peronistas de izquierda. La Universidad de Buenos Aires –que tuvo y tiene la coquetería de omitir el calificativo “Nacional” de las demás universidades públicas– se convierte en la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. El nombre antes (y tácitamente, aún hoy) proscripto de Perón es invocado desde distintos ángulos y a veces incompatibles o contradictorios.

La Filosofía (latino)americana, la Filosofía de la Liberación y otras corrientes y personajes del pensamiento nacional, se institucionalizan en esos febriles años anteriores al golpe de estado de 1976. En buena medida, la labor filosófica de avanzada se hace en las universidades, reorientadas por la revitalización de viejos y nuevos proyectos. El peronismo es el marco obligado de la discusión, aunque no todos los protagonistas estuvieran necesariamente adscriptos a él (y/o a la izquierda peronista o no). Con ese pensamiento se plantea la cuestión de la función de la filosofía en los procesos de cambio, a la par de la obsesiva cuestión de la existencia y originalidad de un pensamiento latinoamericano, la función alienada y alienante de la filosofía central y el tema de la dependencia. Las supuestas universalidad y neutralidad del discurso filosófico⁸² son estrepitosamente desenmascaradas en la afirmación de una filosofía tópica y activa.

⁸² Y a veces del científico; en especial, Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*. CEAL, Buenos Aires, 1969, y también Conrado Eggers Lan, en cursos contemporáneos y en G. Klimovsky, O. Varsavsky, J. Schvarzer, M. Sadosky, C. Eggers Lan, T. M. Simpson, R. García. *Ciencia e ideología. Apuntes polémicos*, Ciencia Nueva, Buenos Aires, 1975.

El movimiento logró replantear algunas cuestiones básicas, en primer lugar la redefinición del sujeto del filosofar, del “individuo” a los “pueblos”, como una consecuencia necesaria de la redefinición del sujeto de la historia; la redefinición de la función y el ámbito de la filosofía; una nueva comprensión de la historicidad y de la libertad; sentó las bases para una política, una ética y una pedagogía. Sin embargo, quedó en una etapa abstracta. En muchos sentidos fue un pensamiento inmaduro. Cualquier crítica, sin embargo, debe tener en cuenta que dispuso apenas de un lustro para desarrollarse, antes de su supresión por la violencia.

Esas corrientes filosóficas lograron una efectividad política, aunque limitada. Mayor fue la de la paralela Teología de la Liberación, que contaba con el efecto amplificador de los sectores de avanzada de la Iglesia. Su irrupción, que en buena medida se dio en la Universidad, resignifica a su vez el discurso de Perón, poniéndolo en un diálogo entre dos momentos institucionales del proyecto de Nación y sacándolo del espejismo, si no de la trampa, en que quedaba como fallido discurso académico según pautas de una academia mutada. Pero los dos intentos de una filosofía nacional no marginal, que coinciden con los dos gobiernos peronistas, duran menos de una década. Si el final del primero significó para muchos protagonistas la muerte civil, el del segundo se resolvió en el exilio o la muerte física.

La filosofía en la comunidad desorganizada

Todo esto, como sabemos, se hundió en el agujero negro del Proceso. Los años de plomo obviamente no permitieron ninguna expresión.⁸³ Sin entrar en la –nunca ociosa– descripción del horror,⁸⁴ es útil puntualizar algunas de sus consecuencias profundas.

⁸³ Sin embargo, la filosofía trató de ser instrumentada. Podemos citar el libro *Politeia*, de García Venturini, ampliamente promocionado. En 1980 hubo dos congresos de filosofía, uno de filósofos católicos en Córdoba, de neto carácter videlista, al que se contrapuso el III CNF en Buenos Aires, donde podía entreverse el interés masserista. Pese a ello, este congreso se convirtió en el primer punto de encuentro del exilio interior (participaron personas que habían estado chupadas o estaban prohibidas, como Schuster o Eggers Lan). Desde la tranquilidad de la democracia posterior, la izquierda transformó la asistencia a este congreso en tema de una lista negra, pero en un momento en que ni se avizoraba una salida fue un lugar inesperado donde volver a cambiar contraseñas.

⁸⁴ Como no sería ocioso recordar que, en la historia argentina contemporánea, el horror no es exclusividad del Proceso.

En primer lugar, ese horror sirvió para desarticular todos los vínculos comunitarios que eran, justamente, el posible tejido de una “comunidad organizada”. Los vínculos sociales, políticos y sindicales, la creación cultural, pero también los vínculos personales y la misma sensibilidad con que percibimos el mundo, fueron destruidos sistemáticamente por una violencia concebida para que el conjunto de la existencia quedara transpasada por el miedo y la oclusión. La pulverización social deja al conjunto listo para ser incorporado al rediseño del mundo: Margaret Thatcher comienza su gobierno en 1979; el año siguiente inaugura “the Reagan eighties”; un olvidado eslogan del Ministerio de Economía de Martínez de Hoz rezaba “Hacia un cambio de mentalidad”.

Para hacer viable, en países de proyecto fuerte, la nueva mentalidad –y hacerlos entrar en el luego publicitado “fin de la historia”– era necesario someterlos a un quiebre de la historia y un proceso de *deliberada* deconstrucción del sujeto. “Deconstrucción”, “fin del sujeto”, expresiones que contemporáneamente tenían curso en la filosofía europea con un significado *light*, aquí mostraron su siniestra facticidad.

La operativa consistió en introducir el liberalismo económico y la dependencia política mediante el terrorismo de Estado. La ambigüedad de nuestras raíces históricas hizo, además, que una parte no despreciable de la sociedad aceptara la violencia y hasta gozara con ella. Otra expresión de curso epocal, el “fin de los grandes relatos”, se materializó cuando el telón volvió a levantarse luego de la restauración democrática. El último “gran relato” había sido en la Argentina el de la generación del 73, que tiene como culminación y referencias simbólicas el retorno y luego la muerte del General Perón. El sujeto histórico de ese relato, constituido durante lo que Hernández Arregui llamó “la formación de la conciencia nacional”, el portador y realizador del proyecto desde los orígenes, era el “pueblo”. Esta categoría funciona como organizadora de las tensiones, generando las de “antipueblo” y, también, “no pueblo”.⁸⁵

El “no pueblo” es aquél que, sin formar parte de los sectores *enemigos*, queda al margen, instancia neutra que sin embargo en esa medida es útil a estos últimos. Sus lugares sociales no son difíciles de identificar. Si el “pueblo” es el sujeto del proyecto, el “no pueblo”, por definición, no tiene proyecto. Cuando el relato es hecho abortar y el sujeto es deconstruido, el resultado de esta fragmentación es la generalización del “no pueblo”. Los

⁸⁵ Cf. C. Eggers Lan, “Los conceptos de pueblo y ‘nación’ en la propuesta de unidad latinoamericana”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº 12, 1987, pp. 24-32.

usos lingüísticos son significativos. *Hasta el 76 se hablaba del “pueblo”, desde el 83 se trató de “la gente”*. La sociedad argentina, cuya fuerte conciencia histórica y política la había hecho mayoritariamente refractaria al manejo mediático, estaba lista para ser librada a la publicidad y a la construcción mediática de la política y de lo público. Después, la gran burbuja hiperreal sustituyó bastante eficazmente a la realidad, que empezó a volverse una abstracción pálida, apenas reflejada en índices de desocupación y de pobreza creciente, cifras que traducían una “x” ni presente ni visible.

El telón de fondo del desarrollo teórico y filosófico fue la evolución política de estas décadas de democracia. En un primer momento, la presidencia de Alfonsín instala un eje político y teórico ligado a la socialdemocracia europea. La discusión, a favor y en contra, produce una buena cantidad, y muchas veces una buena calidad, de teoría y filosofía política, que sin embargo nace desfasada con respecto a un mundo en el que ya se había instalado la revolución conservadora.

También la discusión de la postmodernidad llegaba cuando en otras partes la palabra ya era vieja. Pero tanto la teoría política de la democracia representativa, como las descripciones postmodernas de la no-realidad tienden a olvidar que tales fenómenos no pueden explicarse desde sí mismos. Falta una comprensión de su condición de posibilidad, que son las nuevas condiciones globales del capitalismo. La intensa discusión del poder había pasado foucaultianamente por su microfísica y no se había advertido su dimensión macrofísica, la masividad planetaria de las nuevas formas del poder. Éstas no fueron percibidas en toda su magnitud (que vuelve risible de antemano la noción misma de legitimación) así, los 90 representaron en un sentido un sinceramiento retardado por más de una década y que por eso mismo fue brutal.

Nuestra desorientación fue aumentada –y justificada– por su coincidencia con los grandes hitos mundiales: caída del Muro de Berlín en 1989, autodisolución de la Unión Soviética en 1991 y, fundamental y solapadamente, por la evolución de Internet que, con la World Wide Web (www), estuvo disponible para todo uso hacia la mitad de la década e hizo efectiva la globalización financiera.⁸⁶ Cuando se piensa en la red como un espacio de información (visto a veces como un ámbito de libertad que ya está siendo cuestionado) se

⁸⁶ La revolución en las comunicaciones disolvió el eje geográfico occidental, que en el Mundo Moderno se había desplazado al Atlántico, y que ya durante el imperio bipolar se había vuelto impreciso.

olvida su función primaria. El nuevo panorama tapó la desorientación con un discurso de universal poder de convicción, como pueden dar fe desde Gorbachov hasta doña Rosa: el discurso del mercado. Aun quienes decían no compartirlo, no tenían alternativas que sonaran convincentes, y sus negaciones eran abstractas y reactivas.

La actividad filosófica no pudo evadirse de este panorama. La “filosofía latinoamericana” ya en los 70 iba a contrapelo de las tendencias académicas. Consumada la civilización mundial capitalista, se entra de lleno en la cultura del *paper*. La filosofía tiende a convertirse en un ceremonial secundario. Por un lado, el pensamiento llamado postmoderno presentó una colección de síntomas que no son explicados ni menos ubicados en el salvaje contexto mundial que hace posible su aparición dentro de las sociedades privilegiadas; por el otro, con el constante avance, en detrimento de la tradición filosófica continental europea,⁸⁷ de la filosofía analítica anglosajona, con su tendencia a trivializar y disolver los problemas, la filosofía pierde aun más su vocación de pensar algunas grandes síntesis y los fundamentos de las decisiones. Con excepciones (cada vez menos) el filósofo (¿o el intelectual en general?) tiende a (tiene que) hacerse especialista en campos acotados e inocuos. *Las decisiones se toman en otra parte.*

El pensamiento crítico ha sido desactivado por la obscenidad del poder contemporáneo. Ya no hay sospecha, porque el sospechado decidió manifestarse como es. Entre una cierta derecha filosófica que ejerce una visión pesimista del mundo y el progresismo, que cae en la moral o alivia su impotencia con bellos gestos, no hay un pensamiento a la altura de los fenómenos. *Con la apertura del siglo XXI, la actualidad periodística ha sobrepasado a la filosofía.*

En este tiempo, la filosofía argentina se ha repartido entre la academia y una producción que tiende hacia la ensayística, en distintos niveles y orientaciones, y que está demasiado cercana como para ser evaluada, aunque no podríamos señalar ninguna obra que constituya un verdadero sobresalto. En cuanto a las instituciones, la universidad pública sigue ocupando el lugar central, aunque las entidades privadas diversifican la oferta filosófica desde lugares confesionales, sectoriales o corporativos.

⁸⁷ Europa pierde la centralidad del poder planetario pero queda en situación privilegiada. Aliviada de la toma de decisiones, su pensamiento se vuelve hacia el interior de su espacio político protegido y destila y vuelve a destilar su propia herencia cultural. En estos días se verá si es capaz de hacerse cargo de las grietas que han empezado a amenazar los diques de contención.

La filosofía académica transita una segunda normalidad, ya sin las pretensiones de la primera de “crear opinión” u otras posturas magistrales: en un momento en que la legitimación de los proyectos se fabrica o convalida a través de los medios masivos, la filosofía oficial abandona todo papel rector y se asume como élite de un saber recóndito y corporativo, con su jerarquía propia. En este marco se han desenvuelto los Congresos Nacionales de Filosofía a partir de la restauración democrática, que, convertidos en actividad “normal” gerenciada por algunas agrupaciones profesionales, suelen no dejar ninguna marca.

El pensamiento ligado a la acción política siguió el camino de degradación de la política, y prácticamente dejó de existir. Basta con recordar la indefensión teórica en que los distintos campos políticos, pero en especial el peronismo, fueron sorprendidos por la ola neoliberal. Si es que sus manifestaciones aisladas, casi privadas, van a dejar al fin las catacumbas, sería el momento histórico de repensar el gesto de *La comunidad organizada*.

Comunidad y organización en el pensamiento de Perón

El núcleo que organiza el texto de *LCO* es, en primer lugar, la idea misma de una “comunidad organizada”, eje del pensamiento de Perón. El capítulo IX de *LCO* une en un arco la guerra hobbesiana de todos contra todos y la noción marxista de la lucha de clases. Y concluye:

No existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha que es, por esencia, abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad. Al pensamiento le toca definir que existe, eso sí, diferencia de intereses y diferencia de necesidades, que corresponde al hombre disminuirlas gradualmente, persuadiendo a ceder a quienes pueden hacerlo y estimulando el progreso de los rezagados.

Esta operación es la que, a lo largo de más de un siglo, ha ocupado dolorosamente a la “sociedad”.⁸⁸ El texto establece una secuencia de *comunidad* y *disociación* de los elementos naturales de la comunidad y, en otro plano, la diferencia de intereses y necesidades, gestionados por la *sociedad*.

⁸⁸ Cap. IX, p. 145 de las *Actas*

“Comunidad” es una palabra donde aparece privilegiado lo “común”, lo que tenemos en común y compartimos. “Sociedad” en cambio viene de “socio”, que en la Antigüedad correspondía a los aliados militares y, modernamente, a los aliados comerciales: gente que está separada y que se junta sólo a fines de atacar y defenderse, o bien, de obtener un lucro. La sociología alemana de fines del XIX y comienzos del XX –Ferdinand Tönnies y Max Weber– le dieron a estas palabras un sentido técnico muy preciso: *la comunidad es orgánica, tradicional, natural, espontánea, se corresponde en líneas generales con el mundo precapitalista y en esta medida es, en cierto sentido, primitiva y arcaica y no racional*. La sociedad es artificial, mecánica, reflexiva, calculadora, y es paradigmáticamente la sociedad capitalista con su racionalidad propia.

La razón moderna, la razón metódica cartesiana, es analítica. No considera a la realidad como un haz de fenómenos complejos, sino que la disuelve en sus partes y elementos, considerados lo propiamente real. La unidad no es previa a las partes: lo que (verdaderamente) es no son las unidades complejas que se presentan en nuestra experiencia sino lo que se obtiene de ellas al cabo de un proceso que desvincula a sus componentes. En primer lugar, la concepción de la naturaleza.

Desde la Antigüedad al Renacimiento, lo natural era pensado como algo vivo y como conjuntos organizados. En la Modernidad se lo descompone en sus partes y en las partes de las partes, las partículas, los elementos materiales que ya no pueden dividirse más, es decir, los “átomos”, puntos de materia muerta, que *después* son reunidos por la gravedad para formar los cuerpos. Pero este proceso no recompone la *vida*: la metáfora para la naturaleza, como es notorio, pasa del organismo al mecanismo. Y esto es trasladado, por Hobbes justamente, a lo social. El hombre forma parte de la naturaleza. En consecuencia, los hombres no están primariamente en una comunidad, en algo orgánico y complejo que los abarca y les permite ser, sino que son átomos = individuos: la palabra griega “átomo” quiere decir lo mismo que la latina “individuo”; es decir, lo que ya no puede dividirse, el punto último in-analizabile.

A diferencia de los fenómenos complejos, el individuo o átomo es lo único que tiene realidad *física*, material y, por lo tanto, realidad sin más. La realidad humana debe concebirse a partir del individuo, o mejor dicho, se agota en éste. Pero, a la inversa de los átomos físicos, los átomos humanos no se atraen para formar compuestos sino que se repelen, se rechazan violentamente; cada uno quiere subsistir contra todos los demás, a quienes ve

como enemigos. Esto sería el “estado de naturaleza”, la guerra hobbesiana de todos contra todos. Como el resultado es un estado de miseria y peligro donde lo más probable es que el individuo pierda la vida, resulta racional y conveniente para el egoísmo hacer un pacto, un contrato de sociedad, en donde renunciamos al derecho a la agresión indiscriminada en favor del Leviatán, del Estado absoluto (*Leviathan* I, caps. XIII-XIV). El liberalismo posterior le echa mucha sacarina a esto, pero Hobbes lo dice primero y más claro que nadie.

Aquí aparece la noción de *sociedad civil* como conflicto de intereses egoístas, sobre la cual se instala el Estado como marco y regulador de esos conflictos, porque si no la dinámica de la competencia indiscriminada, inherente a esa sociedad, la haría estallar. El Estado está también en función de los intereses individuales. Es la instancia gerencial de esta sociedad. Y por supuesto, aquí no todos son accionistas. Por eso la guerra de todos contra todos se convierte en un conflicto entre los socios por un lado y los que han quedado afuera de la sociedad por otro. Y aquí de nuevo todo vale. La dinámica del conflicto, que se supone primero entre los individuos, se traslada luego a las clases.

La frase de Perón dice que esa lucha, proclamada como necesaria, es “disociación de los elementos naturales de la comunidad”. Hobbes y todo el liberalismo afirman la realidad última del individuo. A esto se le pueden oponer concepciones tradicionalistas basadas en nociones griegas o cristianas, pero también la observación histórica y antropológica de la vida en las épocas y los pueblos más diversos, que indica que la naturaleza humana en todo caso es, al revés, originariamente comunitaria. Esa “naturaleza humana” del individualismo liberal no es “naturaleza”, no es natural, es histórica: es el resultado de la *disociación* que menciona Perón, de la disolución de todos los vínculos que se opera a medida que el capitalismo va permeando las sociedades europeas, que arranca a hombres y mujeres del campo y de sus lugares ancestrales y los recicla como unidades de fuerza de trabajo. A la vez, esto se da en el marco de la lucha de los capitalistas entre sí. Y esto no sucede sin guerras, sigue sucediendo así hasta hoy; no en un “estado de guerra” filosófico sino en guerras bien concretas y cada vez más sanguinarias.

Para la sociología, comunidad y sociedad resultaron términos opuestos y excluyentes. *Si volvemos a Perón y a 1949, vemos que, al contrario, no se excluyen, sino que sociedad y comunidad son conceptos complementarios.* Perón sabe que no está en un utópico mundo comunitario. Sabe que no es posible volver por detrás del capitalismo, y que en todo caso cualquier intento de construir una sociedad más

justa, sea con sus elementos o yendo más allá, *tiene que partir de lo dado. Una comunidad organizada tiene que ser construida, no con individuos abstractos sino con las organizaciones que los muy reales intereses de la sociedad se vayan dando.* Librados a sí mismos, estos factores entran inevitablemente en conflicto, pero la organización tiene que lograr armonizarlos en una conciencia y en un objetivo comunes. Esto, como ya recordamos, sería una mera alianza de clases si no fuera porque la realidad americana no tiene la homogeneidad de la europea sino que es *mestiza*, y las “clases” no son sólo realidades económico-sociales sino, también, étnicas y culturales. La organización y la unidad comunitarias no pueden ser el resultado de acuerdos presentes, ni la actualización de un “ser nacional” originario que siempre estaría desgarrado, *sino que sólo pueden ser el resultado de un proyecto.*

Hay otro texto con el mismo nombre de *La comunidad organizada*, el artículo firmado como Descartes en el diario *Democracia* del 29 de noviembre de 1951 y recogido en el volumen *Política y Estrategia*.⁸⁹ Aquí no estamos ya en las bases metafísicas de la comunidad organizada; Perón, con el lenguaje sencillo y preciso que le es propio, que en estos artículos logra una eficacia y una condensación ejemplares, *desarrolla la idea de comunidad organizada como modo de organización política.* Son ideas básicas de su pensamiento, que reiterará más de una vez.

En una “comunidad organizada” están en juego “un gobierno, un estado y un pueblo que orgánicamente deben cumplir una *misión común*”.⁹⁰ Hay que establecerla y organizarse para cumplirla. La finalidad la marca la *doctrina*, encarnada en el alma colectiva de la comunidad. Las formas de ejecución corresponden a la *teoría*. Ambas están expresadas, respectivamente, en la Constitución de 1949 y en las realizaciones del gobierno. En una de sus frases típicas, dice Perón:

A la actual organización del gobierno y del Estado ha de seguir la del pueblo. El justicialismo concibe al gobierno como el órgano de la concepción y planificación, y por eso es centralizado; al Estado como organismo de la ejecución, y por eso es descentralizado, y al pueblo cómo el elemento de acción, y para ello debe también estar organizado.⁹¹

⁸⁹ “Una comunidad organizada”, en *60 artículos de Descartes. Política y estrategia. (No ataco, crítico)*, Buenos Aires, 1952, pp. 229-233

⁹⁰ p. 229

⁹¹ p. 230

El gobierno [...] –agrega más adelante– es una acción destinada a la dirección común en forma de posibilitar que cada uno se realice a sí mismo, al propio tiempo que todos realizan la comunidad.

Las instituciones estatales dependen de y están tuteladas por el gobierno:

Las instituciones populares deben recibir del gobierno idéntico trato, ya que son el pueblo mismo, pero no está en manos del gobierno el organizarlas, porque esa organización, para que sea eficaz y constructiva, debe ser popularmente libre.⁹²

ICO traducirá la correspondencia orgánica de individuo y comunidad con la frase hegeliana de la realización del “yo en el nosotros” (cap. XIV).

El artículo, con ideas que Perón retomará a lo largo de su trayecto, da una suerte de metodología de la organización. El pueblo tiene que organizarse en sectores afines: las fuerzas económicas, de la producción, la industria, el comercio, el trabajo, de la ciencia, las artes, la cultura, etc. Y frente al “insólito desarrollo de la organización de algunos sectores de la comunidad argentina”, el Conductor se pregunta:

¿Por qué los demás no hacen lo mismo?, si lejos de impedirlo u obstaculizarlo, el gobierno... ruega al pueblo argentino que se organice, porque siendo su función la de gobernar, se da cuenta que no puede gobernarse lo inorgánico.⁹³

Organización no es un concepto aislado en Perón, sino que forma una estructura con el de conducción. Esto es decisivo. Grandes realizaciones políticas han privilegiado la conducción como operadora de la organización. El leninismo puede ser el ejemplo más patente. Pero la conducción a su vez supone la organización. La conducción es organización de lo organizable: no se puede conducir lo inorgánico. La suma de individuos produce una masa muerta, pero la conducción de la comunidad organizada no es el manejo de la masa, es la responsabilidad que se supone y se exige en el conducido. Como repite Perón, hay que empezar por conducirse a sí mismo. El instrumento es la persuasión, no el encuadramiento desde el exterior ni la propaganda.⁹⁴

⁹² p. 231

⁹³ p. 232

⁹⁴ “Lo primero que hay que hacer es despertar en la masa el sentido de la conducción. Los hombres se conducen mejor cuando quieren y están preparados para ser conducidos.” Esta

*La idea decisiva es que la organización, en último término, parte del pueblo mismo. Esto es lo que va a diferenciar definitivamente al peronismo del fascismo*⁹⁵ *y de cualquier esquema de origen europeo*, porque además es un rasgo profundamente americano, latinoamericano, que es la confianza en la espontaneidad creativa y la capacidad de organización del pueblo, lo que el viejo Perón llamó la “creatividad inmanente del pueblo”.

84 No se puede conducir lo inorgánico. Sí se lo puede manejar con el engaño o con la fuerza. La tarea que llevó adelante la reacción del 55 fue la de destruir los vínculos de la organización comunitaria que la década peronista había construido o promovido. Cuando el “empate táctico” de fuerzas amenazó, luego de 1973, con resolverse a favor de las fuerzas nacionales, se hizo precisa una “solución final”. El terror logró en buena medida destruir, no sólo las organizaciones, sino las redes solidarias básicas que tejían la trama comunitaria. De esa manera se fabricaron *individuos*, replegados hacia sí y atentos sólo a conservarse frente al terror o la marginación, al terrorismo de Estado o el terrorismo económico. Los individuos son siempre un *producto*, es el estado del pueblo llevado a la condición de masa. Por eso la masa puede ser manejada desde los medios *masivos* de comunicación. Curiosamente después de un buen tiempo, producida la inevitable crisis, fueron los sectores populares de trabajadores sin trabajo, desorganizados y marginados, los primeros que intentaron recrear los vínculos, mientras que los sectores que habían logrado mantenerse a flote y que sólo al final se vieron relativamente afectados, con su entrañable individualismo

preparación es de orden moral e intelectual. “El último hombre que es conducido en esa masa tiene también una acción en la conducción. Él no es solamente conducido, también se conduce a sí mismo. Él también es un conductor, un conductor de sí mismo. Si conseguimos una masa de conductores, imagínense qué fácil será la conducción. [...]”. Juan Perón, *Conducción política*, Escuela Superior Peronista, Buenos Aires, 1951, pp. 19 s. El uso, en *Conducción política*, de la palabra “masa” para el conjunto puede confundir, pero es una cuestión terminológica.

⁹⁵ Compárese con la concepción mussoliniana: “El Estado es uno, es una mónada indivisible. El Estado es una ciudadela en la cual no pueden existir antítesis ni de individuos ni de grupos. El Estado controla todas las organizaciones que estén fuera de él, pero no puede ser controlado por dentro.” (De “La Ley sobre las relaciones colectivas de trabajo”, 11-12-1925, en Mussolini, Benito, *El espíritu de la revolución fascista*, Ediciones Informes, Mar del Plata, 1973, pp. 217 s.)

reactivo, sólo reaccionaron espasmódicamente. *Aquella espontánea activación de las redes por parte de quienes, excluidos, fueron capaces de “conducirse a sí mismos”, es, aunque no se lo exprese en forma abierta y aunque no haya clara consciencia de estas raíces, la encarnación histórica profunda y la germinación a largo plazo de la idea de comunidad organizada.*

Las grandes líneas de *La comunidad organizada*

Cerramos esta introducción con un recorrido del texto que intenta rescatar algunas de sus grandes líneas de fuerza. Teniendo en cuenta lo que aquí nos importa, que es la doctrina de Perón, vamos a sobrevolarlo, ignorando en esta lectura la mayoría de las menciones, citas, etc., que creemos obviables sin ningún perjuicio.

El texto se abre con consciencia de un momento de crisis, de opción y decisión –inicio de la Guerra Fría: de hecho en esos momentos se decidía toda la segunda mitad del siglo—. Esa crisis agudiza la consciencia de la unión del pensamiento y la acción, y de la función histórica fundamental del gran pensamiento creador, preocupado por la Verdad (que la edición de *Actas* pone en mayúsculas en el cap. I), por la renovación y a la vez la permanencia de los grandes problemas y sus soluciones (cap. II). Y también está la observación exacta de “las pequeñas tesis”, de una degradación de la filosofía que en el medio siglo que faltaba hacia el 2000 iba en buena medida a acrecentarse.

El cap. II presenta el tema de las fuerzas evolutivas históricas que parecen haber adelantado algunos aspectos y postergado otros. Perón señala el lugar común de que el progreso técnico no fue acompañado de un correspondiente progreso moral. (Dos décadas después, el ecologista Perón subrayará el riesgo de la destrucción planetaria.) Pero aquí no sólo el vector del desarrollo material sino también la adquisición moderna de la libertad, es decir del desarrollo político, es lo que no habría tenido una preparación suficiente, y esto hace que tanto el desarrollo técnico como el político estén desequilibrados. El “materialismo práctico”, es decir tecnológico, y el desarrollo del liberalismo moderno, en principio distintos, van a terminar coincidiendo en el estado de cosas del momento.

Frente a ello, la filosofía parece responder a esta necesidad de explicaciones últimas con verdades superficiales. En contraste, hay una definición interesante de la filosofía como “iluminar”, “llevar al campo visible formas y objetos antes inadvertidos; y, sobre todo, relaciones. Relaciones directas del hombre con su principio, con sus fines, con sus

semejantes y con sus realidades mediatas.” *Es una visión antropocéntrica*. Parte del hombre, que es el campo de la acción del conductor, y lo ve como un conjunto de relaciones: con la transcendencia, con su propia realización, con los otros y con la naturaleza, conjunto de relaciones que articulan una Política.

Al final del cap. II se introduce la noción central de la “norma”, que parece presentarse aquí con aire de verdad metafísica. De las grandes verdades puede deducirse una norma, una pauta última que será la clave de la articulación del cuerpo social, de la *organización* de la *comunidad*, justamente, y que permite un criterio para regular y orientar la vida social y la operatividad política del conductor. Pero, si el cap. II planteaba la perennidad de los grandes problemas, y por lo tanto su carácter de abiertos y no respondidos ya para siempre, el cap. III aporta otro elemento importante: “Entra en lo posible que las tradiciones muertas no resuciten.” Si la norma es una pauta última, permanente, de esto resulta que no puede ser un tradicionalismo, un querer resucitar tradiciones muertas, que se traduciría en una actitud políticamente reaccionaria. Una *pauta* no es una verdad ya dada, que, más allá de su problemática validez, inevitablemente va a parar a una política elitista, pues sólo podría gobernar la *élite* que la conoce. Una posición así negaría sobre todo la posibilidad de que aparezca históricamente la novedad, de que haya en la historia fuerzas en juego con capacidad creadora de verdades nuevas, y justamente si algo está en el núcleo del peronismo y del pensamiento de Perón es la fecundidad creadora del pueblo. Eso lo hace incompatible con cualquier tradicionalismo, aunque eventualmente pueda recuperar tradiciones que se considere dignas de ser recuperadas. La Edad Media vive de la fe, y mantiene “cerradas y custodiadas” algunas verdades que no tienen alcance práctico. El Renacimiento, como experiencia histórica de salida de un estado de decaimiento, es algo siempre posible, pero las crisis son distintas y el estado del hombre en cada una de ellas también es distinto.

En las grandes crisis, la opción que se elija frente a ellas es de “enorme transcendencia” y decide la evolución histórica. Perón ve en su momento una crisis profunda, comparable a la del final del Medioevo, con un hombre desorientado si no desquiciado. El desarrollo unilateral de la evolución, material y política, “no ha despertado en el hombre la persuasión de su propio valer”, y sin embargo, si optamos bien, “es presumible que dependa de nosotros un *Renacimiento* más luminoso todavía que el anterior, porque el

nuestro, contando con la misma fe en los destinos, cuenta con *un hombre más libre* y, por lo tanto, con *una conciencia más capaz*.⁹⁶

Estamos lejos del pesimismo romántico que ve a la Modernidad como una decadencia irredimible. El mundo que sigue a la Revolución Francesa va a parar a una crisis, pero tanto el desarrollo científico-técnico como el desarrollo político de la libertad y, por el otro lado, el desarrollo de la conciencia social, son elementos positivos, que en todo caso tienen que ser reubicados en un equilibrio superador.

En el cap. IV comienza una suerte de historia de la filosofía, o del pensamiento humano desde las explicaciones religiosas de tiempos primitivos y los orígenes de la preocupación teológica (cap. IV), pasando por la progresiva desacralización del pensamiento que culmina en la Modernidad (cap. V) hasta llegar la reducción biologicista del hombre. La voz de Perón parece perderse en la barroca acumulación de referencias,⁹⁷ pero puede ser nuevamente reconocida en el cuestionamiento al biologicismo darwinista, no desde una descalificación científica o metafísica, sino desde la inutilidad de la comprensión físico-biológica del hombre para su comprensión moral y política *prácticas*, de las que extraer pautas para organizar la vida comunitaria (cap. VI). Porque justamente desde la función de gobernar, y por lo tanto de “proveer a los pueblos de buenas condiciones *materiales* de vida”, es que el problema abstracto de la esencia del hombre y su reconocimiento se vuelve una “necesidad apremiante”.⁹⁸

La función del gobierno de proveer a las necesidades materiales es justamente lo que marca los límites del materialismo, que culmina en la concepción del hombre como animal. No por dogmatismos asumidos de antemano, sino porque el mejoramiento material del nivel de vida de la población no es siquiera concebible sin una comprensión de la dignidad del hombre, ejercida en concreto. La promoción material y la distribución de la riqueza no tienen sentido sin la previa promoción de la dignidad. Fue la experiencia básica de la acción de Evita, lo que la pone en las antípodas del asistencialismo. En la sociedad contemporánea, con los polos hipertrofiados de una masa subhumana de sobrevivientes y enclaves atemorizados de alto privilegio, *la a veces predicada redistribución de las*

⁹⁶ Cap. III, p. 138 de las *Actas*. Todas las bastardillas pertenecen al texto de las *Actas*.

⁹⁷ Inclusive una errónea adjudicación a Parménides del presunto monoteísmo de Jenófanes de Colofón, cap. V.

⁹⁸ Cap. VI, p. 142 de las *Actas*; destacado nuestro.

riquezas sería posible sólo a partir de una redistribución de la dignidad. Y para eso, se lo sepa o no, la concepción del hombre que se ponga a la base es decisiva. El problema que esas necesidades plantean al gobernante –eventualmente, a los gobernantes del mundo– se resuelve en un replanteamiento filosófico.⁹⁹ *Los capítulos finales de la conferencia (leídos por Perón) tratarán justamente esta cuestión.*

88 En los capítulos siguientes, el pensamiento de Perón puede reconocerse en la dirección general que van recorriendo más que en el lenguaje utilizado.¹⁰⁰ Estos capítulos apuntan a la realización virtuosa del hombre (cap. VII), condicionada por una ética del equilibrio con alcance colectivo, como complemento necesario de la política (cap. VIII). Pero el recorrido histórico efectivo ha sido el inverso, en la medida en que aun los resultados positivos, en el pensamiento y la historia, se lograron sólo como momentos aislados y dentro de las exigencias de una lucha egoísta que constituye la historia, en especial la de los tiempos recientes en los siglos XIX y XX (cap. IX). Esta “desolada experiencia” conduce al “pesimismo”.¹⁰¹

Aquí se inserta la referencia a Hobbes y Marx que mencionamos más arriba. Hay que notar que lo problemático, tanto en Hobbes como en Marx, es esta concepción del conflicto, de la lucha agresiva como esencia de la historia, que no hace sino llevar a su culminación teórica el desarrollo de la sociedad burguesa moderna. En el espíritu de la Tercera Posición, no se condena al “comunismo” en nombre del “capitalismo”, sino que se condena a ambos como manifestaciones de una concepción de la vida basada en el odio. Esas mismas luchas, en párrafos anteriores y posteriores, son justificadas en tanto han sido provocadas por la desigualdad y la opresión. Solamente Perón observa que las reivindicaciones se están llevando adelante por el camino más doloroso posible, y que *una concepción que no sembrara rencores y no privilegiara el egoísmo y sí el amor podría haber obtenido muchos más resultados, más rápidamente.*

Entre los caps. X a XIV, el texto desarrolla una línea de explicación de esta situación. La libertad a la que ha tendido el proceso histórico moderno no se sostiene sin la base ética

⁹⁹ La toma de partido metafísica entre espíritu y materia aparece, al final del cap. XV, en una relación semejante, referida a la superpoblación y el protagonismo de las masas.

¹⁰⁰ Aunque la voz de Perón pueda oírse en alguna frase idiosincrática: “Virtuoso para Sócrates era el obrero que entiende en su trabajo, por oposición al demagogo o a la masa inconsciente. Virtuoso era el sabedor de que el trabajo jamás deshonra, frente al ocioso o al politiquero.” (Cap. VII.)

¹⁰¹ Cap. IX, p. 145 de las *Actas*

que culmina en la política. El camino de esta realización ética *es la corrección del egoísmo*. Para Perón, como para Aristóteles, no hay una política sin ética, ni mucho menos, como se ha sostenido más recientemente, una ética que pueda ocupar el lugar de la política (caps. X-XI). El desequilibrio entre el progreso material y una libertad proclamada antes de que se den las condiciones para hacerla efectiva, dejan retrasada a la autodeterminación popular con respecto a su enunciación política. Las frustraciones hacen que el pasaje del individuo al conjunto en el cual el individuo ha de realizarse, conduzca en realidad a la lucha de clases. Aunque la lucha de clases puede y debe ser superada, esta superación es presentada como “inexorable”, desde otro punto de vista está justificada, en un contexto de crisis de las dirigencias (caps. XII-XIII). Pero tras la jerarquización unilateral del individuo, se propone la jerarquización unilateral de la sociedad y el Estado, y ambas cosas deben ser revisadas. *Hay que llegar a la humanidad por el individuo, que se realiza al dignificarse sus valores, necesariamente dentro del marco social. El objetivo, según la fórmula de Hegel, es la realización del yo en el nosotros* (cap. XIV).

Los dos capítulos siguientes plantean los dos polos metafísicos, espíritu y materia, (cap. XV), que antropológicamente se traducen en cuerpo y alma (cap. XVI). Esta polaridad aparece en una suerte de *racconto* histórico-filosófico, bastante impreciso, de doctrinas que van desde un cierto equilibrio en la concepción griega, a un predominio del alma y luego hacia el materialismo, con una ambigua reacción contemporánea. *La frase, omitida en todas las ediciones y que ésta recupera, con que Perón inicia su discurso efectivamente pronunciado, resume esta dualidad y la refiere a su incidencia concreta en el “orden estatal”*.

En el planteo de Perón (caps. XVII-XVIII), la desproporción de las magnitudes entre el hombre (el individuo) y el “progreso” (el “gigantismo” del rascacielos o el transatlántico), lleva a la insectificación, al resentimiento y a la “náusea”; es aquí la respuesta individual al descontento profundo de ese vaciamiento de la existencia, y “opera sobre el desencanto individual” como el marxismo opera sobre el “descontento social”. “No es una abstracción”, dice Perón, es aquello a lo que va a parar el individualismo,¹⁰² y así es como “el individuo es un experimento fracasado”.¹⁰³

Pero el sacrificio del individuo a la comunidad

¹⁰² Cap. XVII, p. 158 de las *Actas*

¹⁰³ Cap. XVIII, p. 160 de las *Actas*

no redundando en beneficio de ésta. Una suma de ceros es cero siempre; una jerarquización estructurada sobre la abdicación personal, es productiva *sólo* para aquellas formas de vida en que se producen asociados el materialismo más intolerante, la deificación del Estado, el Estado Mito, y una secreta e inconfesada vocación de despotismo. [texto de las *Actas*.]

Se reitera la idea de la realización individual en la comunidad y la comunidad alcanzada “por el equilibrio y no por la imposición”, de abajo arriba y no a la inversa; y el fracaso de la “realización de los valores últimos” tanto bajo “los egoísmos potenciados de unas minorías” en la pseudolibertad amoral del individualismo cuanto bajo la “imposición mecánica en continua expansión y siempre hipócritamente razonada” del “colectivismo materialista” (cap. XVII).

Por un lado la opción aparentemente de hierro entre individualismo y colectivismo como concreción histórica del pensamiento (cap. XVII), por otra parte la desproporción de la escala de magnitudes entre el individuo y el mundo técnico y político (cap. XVIII), llevan (cap. XIX), si se pierden la finalidad y la norma, a la angustia, la náusea y la desesperación.¹⁰⁴ La norma, aquí, no es una abstracción ni una pauta de fundamento metafísico, está ligada a la cultura y a la historia: “Nuestra *norma*, la que tratamos de insinuar aquí, no es un cuadro de imposiciones jurídicas, sino una visión individual de la perfección propia (...)”, que depende de la “comprensión del mundo circundante” tanto como de la “aceptación de las obligaciones propias”, en un panorama históricamente cada vez más complejo. En el complejísimo mundo contemporáneo, la ética vuelve a ser lo más urgente, porque el ritmo vertiginoso de la evolución lanza “al hombre fuera de sí sin proveerle previamente de una conciencia plena de sí mismo”.¹⁰⁵

La norma ética, aquí, tiene carácter estructural, como lo que da coherencia orgánica y vida al conjunto, tanto del individuo como de la colectividad. La aplicación mecánica de dispositivos para asegurar una cierta libertad y una cierta seguridad, es insuficiente. “Y no somos de los que pensamos que es preferible resolver quirúrgicamente el problema encomendando la libertad irresponsable al imperio vigilante de la ley”,¹⁰⁶ añade Perón.

¹⁰⁴ Las referencias a Heidegger, excluido del juicio negativo del “existencialismo”, seguramente tienen una referencia en Astrada, aunque éste luego declinara compartir el sentido general de estos párrafos.

¹⁰⁵ Cap. XIX, p. 161 de las *Actas*

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 162

No se trata de poner orden endureciendo las leyes y la mano, al modo en que, hoy más que nunca, sigue reclamando la gente “decente”. La norma, en cambio, prepara las condiciones para que el cuerpo colectivo se desarrolle en armonía y el individuo pueda encontrar una dignidad que lo rescate del sinsentido. No es una verdad eterna manifestada de una vez para siempre, sino esa orientación que el gran pensador y el gran conductor pueden percibir en el caos aparente de la vida social, y que se va adivinando y traduciendo en la operación misma de la (gran) acción política. A través de ella se constituye en la “normalidad” de un pueblo, una normalidad que así puede enriquecerse o cambiar. En concreto, Perón incorpora a la norma ética de la Argentina *la justicia social*. Eso hace que el país pre-peronista se vea como “anormal”, aunque desde sí mismo ese país se considerara “normal”.

Los capítulos XX-XXI retoman las referencias históricas, en este caso a una suerte de historia del Occidente con acentuación filosófica y política, mucho más clara que el previo esbozo de historia del pensamiento en los caps. IV-VI. La Antigüedad griega y romana aparece como instauración de la comunidad y del Estado y el cristianismo como el aporte de la libertad universal y la valoración del individuo en una referencia transcendente. La Edad Media no se libra de aparecer como una época oscura y desgraciada, en la que la fe “en mundos superiores y lejanos”, “fortalecida por la desgracia”, tiende un débil puente hacia el Renacimiento (cf. el cap. III; los caps. XX-XXI aclaran en buena medida la perspectiva de los capítulos iniciales). La temprana Modernidad, en contraste, es vista como la época de las grandes empresas –la erección del Estado no es la menor de ellas– realizadas bajo un signo “idealista”. Pero tras esta inclinación a favor del espíritu, hay un quiebre o un cansancio, y los siglos XVIII y XIX oponen un exclusivismo mayor en favor de la materia. El texto, sin embargo, rescata a Kant y a Rousseau. La Revolución Francesa es el “prólogo” a la evolución contemporánea, de ningún modo vista con caracteres negativos, aunque sí como unilateral (cap. XX).

El Idealismo alemán (Fichte, Hegel) es una reacción antimaterialista, y el pasaje al materialismo se da con el marxismo. Los nombres de Hegel y Marx son decisivos en el texto. La clave de interpretación utilizada es, en cada uno de ellos, la función del Estado. Ambos filósofos eran leídos con la óptica de la época: Hegel era visto como el precursor natural de los Estados totalitarios, y Marx, que sería releído en décadas posteriores, se confundía a comienzos de la Guerra Fría con el régimen soviético de Lenin y sobre todo de Stalin. Hegel aparece como el que recoge lo espiritual pero lo sacrifica al Estado, al que conver-

tiría en Dios. Tanto sus discípulos idealistas como el marxismo, que lo transpone en clave materialista, sacarán la consecuencia de la insectificación del individuo frente al Estado. Así se da lugar a lo que Perón llama “la comunidad mecanizada”.¹⁰⁷ Junto a eso, están los principios democráticos liberales, muy defectuosamente instrumentalizados y que no pudieron evitar dos guerras mundiales. La democracia, que la Revolución Francesa presentó de un solo golpe, tuvo que irse licuando en formas restringidas que le quitaron violencia pero también interés y fuerza. De todas maneras la democracia sigue en pie para Perón como la posibilidad privilegiada.

La Tercera Posición

Como anuncia Perón en las primeras frases, la conferencia está destinada a presentar la idea de la Tercera Posición. La Tercera Posición es casi siempre trivializada como un ni... ni... en la política internacional de la Guerra Fría. Perón siempre insistió, en cambio, en considerarla una alternativa superadora de las ideologías y formas de vida de uno y otro bloque. No un oportunismo histórico, sino una opción con un trasfondo filosófico preciso. Perón se propone presentar una “doctrina propia, nueva en el campo político mundial” de “gran movimiento nacional”, que “se encuentra... en plena realización”.¹⁰⁸

La idea de Tercera Posición se apoya en una línea, ligada a la idea de *evolución*, que el último Perón desarrollará en una filosofía de la historia y que ya está aquí anunciada. Esa evolución, esquematizando la línea del texto, se va dando en la historia en forma de desequilibrios, por un lado entre los términos metafísicos de espíritu y materia, con una unilateralización del idealismo y luego del materialismo y, por otro, entre los términos histórico-políticos del individuo y lo colectivo, en la cual se pasa de la exaltación exclusiva del individuo a la reacción que exalta lo colectivo y el Estado. En 1949, ambas concepciones se enfrentan en dos bloques, ambos materialistas. La evolución tanto metafísica como política marcan el momento como de una profunda crisis, frente a la cual, Perón propone su tercerismo.

La Tercera Posición supone en principio la alternativa a la opción individualismo-colectivismo, al capitalismo individualista feroz y al Estado totalizante si no totalitario. Es

¹⁰⁷ Cap. XXI, p. 170

¹⁰⁸ A los congresales (introd. a la conferencia), pp. 131 s. de las *Actas*

la realización del individuo en lo colectivo y de la comunidad como la perfección del individuo. Como se resume hacia el final de la conferencia:

Lo que nuestra filosofía intenta establecer al emplear el término armonía es, cabalmente, el sentido de plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del yo en el *nosotros*, apuntamos la necesidad de que ese “nosotros” se realice y perfeccione por el *yo*.¹⁰⁹

Estas no eran frases vacías en la inmediata posguerra de un conflicto en el que el individualismo de un sistema capitalista, cuyas crisis fueron devastadoras aun para las mismas sociedades que lo sostenían, se había enfrentado con los totalitarismos europeos, que en buena medida el mismo capitalismo había ayudado a producir, y se oponía ahora al ex-aliado comunista convertido en enemigo. El tercerismo de Perón tiene una traducción social y otra internacional que van unidas.¹¹⁰ Por un lado, constituye la “alianza de clases” con que, en lo interno, suele ser identificada la Tercera Posición, con acentuación valorativa o peyorativa según el caso. Obviamente, el peronismo no es un movimiento inspirado en la dialéctica marxista de la lucha de clases, que en buena medida universaliza los procesos internos de la sociedad en las naciones europeas modernas. El peronismo toma partido desde el Estado en las oposiciones sociales, pero se las contempla dentro de una concepción más abarcante del “pueblo”.

La noción de “pueblo” delimita uno de los lados de la oposición mayor del mundo moderno, mientras que la “clase” es una noción acuñada en la historia de la Europa moderna. “Pueblo” es todo lo que se enfrenta a la agresión apropiativa de las potencias expansionistas y a sus representantes internos en los países agredidos, sector este último que en especial en América, por su ambigüedad constitutiva, se convierten en una mala sombra de las naciones. Las polaridades constitutivas Nación-antinación, pueblo-antipueblo,

¹⁰⁹ Cap. XXII, p. 174

¹¹⁰ El 18 de agosto de 1947 Carlos Astrada pronuncia una conferencia en la Escuela de Guerra Naval, editada al año siguiente: *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1948. En ella se pone en juego la noción y el término de “tercera posición” (debo la referencia a Pablo Fierro): “No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos.” (pp. 30 s.). A la inversa de lo supuesto para CO, es aquí el Perón político el que influye sobre el filósofo.

van desde la inicial personalización en “Braden o Perón” hasta la síntesis final de “liberación o dependencia”, pero acentuando en todo momento, contra lo que llegaría a expresar la “teoría de la dependencia” de los años 60, la innata operatividad creativa de los agredidos (“la creatividad inmanente del pueblo”) frente a la mera pasividad del dominado.

La fecundidad de la intuición de Perón iba a revelarse en los años siguientes, cuando se constituye el conjunto de pueblos del Tercer Mundo y Perón podrá anunciar “La hora de los pueblos”. El General, que reconoció luego haber pagado el precio de los “apresurados”, se adelantó a esa “hora” en al menos una década. Más allá de la compleja historia de la Guerra Fría, en la que, por debajo del enfrentamiento de los imperialismos, los pueblos fueron el verdadero objetivo estratégico a destruir en el rediseño del mundo de la década del 70, esta floración posterior no es indiferente para el perfil filosófico de la idea. La Tercera Posición no es una fórmula que se pueda aplicar sin más. En un sentido, es una fórmula *vacía*. Tiene que ser llenada con la experiencia histórica peculiar y la autorrealización de cada pueblo.

Esto constituye la índole propia del “tercerismo”. El texto presenta al tercer término como un término superador. Pero, hay que insistir en esto, no en un sentido dialéctico, no como la “negación de la negación” hegeliana o la “síntesis” marxista, sino en un sentido más cercano al *mesótes*, al “término medio” de la ética aristotélica. En ésta, la virtud es un término medio entre dos vicios, constituidos en los extremos correspondientes de exceso y carencia. No es un punto medio neutro, ni la moral del mediocre, sino el vértice que supera, en otro nivel, las deficiencias de los extremos. El tercer término dialéctico supone en cambio la escisión, la oposición de lo escindido y su reconducción final a una nueva unidad que no es sino otro momento de la unidad inicial. Como dijimos anteriormente, la raigal capacidad sintética americana no procede por oposiciones y reconciliaciones de lo mismo sino por la unidad inmediata y originaria de verdaderas diferencias, que no están llamadas a reconstituir una identidad y ni siquiera logran necesariamente una armonía, aunque tiendan a ello. Si la dialéctica es una lógica de la infinitud totalizadora, la capacidad sintética americana opera en la *finitud*. El verdadero reconocimiento (que no es ni comprensión ni tolerancia) de la verdadera diferencia, como *irreductible* y *valiosa*, nos pone desde ya en la finitud.

Por ello la Tercera Posición no admite ser reducida a los absolutos entre los que media, ni a ningún otro, y se anuncia más vale como una política de la finitud. Esto es

coherente también con el hecho de que Perón no haya querido pronunciar un discurso basado en ninguna dogmática. La Tercera Posición no admite, esencialmente, ser identificada con una teología, metafísica o moral establecida como *absoluta*. Occidente optó por la identificación metafísica con el Bien absoluto, que proyecta inevitablemente su sombra. Como sólo el Bien tiene y otorga ser, consistencia y valor, lo que se le opone, propiamente, no “es”. Occidente, constituido en totalidad, sustituye la dinámica caos-cosmos por la de ser-nada. Sólo la asunción de la finitud respeta la vida común en la diferencia y, agreguemos recordando al último Perón, respeta la gran diferencia de la naturaleza.

...

Las páginas finales de la conferencia (cap. XXII) resumen algunas tesis fundamentales, en especial las ideas de proporción y adecuación de la escala de magnitudes. El cierre del texto presenta algunos de sus párrafos más felices. La conferencia se cierra con una frase de Spinoza: “Sentimos, experimentamos que somos eternos”, que abre a múltiples interpretaciones. Preferimos cerrar esta lectura citando dos párrafos:

Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa.¹¹¹

La justicia no es un término insinuador de violencia, sino una persuasión general; y existe entonces un régimen de alegría, porque donde lo democrático puede robustecerse en la comprensión universal de la libertad y el bien general, es donde, con precisión, puede el individuo realizarse a sí mismo, hallar de un modo pleno su euforia espiritual y la justificación de su existencia.¹¹²

Lo que queremos subrayar aquí es la aparición de la alegría, dos veces en una sola página, “alegría de ser”, “régimen de alegría”. Por sobre el rostro ceñudo y cada vez más siniestro de la historia y la política imperial contemporáneas, que en el nuevo siglo cam-

¹¹¹ p. 171 de *Actas*

¹¹² p. 172 de *Actas*

pea en toda su crudeza, Perón sigue proponiendo una comunidad coronada casi como un regalo por la alegría, es más, en la cual la alegría es la sangre misma.

Hoy que en nuestra patria estamos al cabo de una cabalgata del odio, que duró medio siglo, con el fin de destruir la posibilidad misma de la alegría, podemos cerrar con las palabras complementarias de don Arturo Jauretche, que nos recuerda que *“El arte de nuestros enemigos es desmoralizar, entristecer a los pueblos”*. Que *“los pueblos deprimidos no vencen”*, y que hay que *“combatir por el país alegremente”*, porque *“nada grande se puede hacer con la tristeza”*.

(Ciudad de Buenos Aires, 2007)

SESIÓN DE CLAUSURA DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

*Palabras del profesor Alberto Wagner de Reyna, de la Universidad Católica del Perú, en representación de los miembros extranjeros.*¹¹³

Excmo. Señor Presidente de la Nación; Señora Esposa del Presidente; Excmo. Señor Vicepresidente de la Nación; S. E. los Señores Ministros; S. E. los Señores Gobernadores; Señor Rector de la Universidad de Cuyo; Señoras y Señores.¹¹⁴

La delegación peruana, en cuyo nombre tengo el honor de dirigiros la palabra, se encuentra en esta florida y floreciente ciudad de Mendoza presa de extraña pero explicable emoción: el nombre de la capital es el de un Virrey del Perú, Don García Hurtado de Mendoza, Segundo Marqués de Cañete, que la fundó cuando era Capitán General. El vivo recuerdo de Don José de San Martín, que aquí se advierte y perdura, nos trae a la mente la imagen prócer del Libertador, paradigma del hombre argentino y paradigma del hombre americano; la devoción por la

¹¹³ Texto tomado de las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, marzo 30 - abril 9, 1949. Tomo I, p. 127, Mendoza, 1950.

¹¹⁴ La Sesión de clausura del Congreso tuvo lugar en el Teatro Independencia el 9 de abril de 1949, a las 18 hs., contando con la presencia del señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón; su señora esposa, María Eva Duarte de Perón; el señor Vicepresidente de la Nación, doctor Hortensio Quijano; todos los ministros que integraban el Gabinete Nacional; los señores gobernadores de las provincias de Cuyo (Mendoza, San Juan y San Luis); los rectores de las Universidades Nacionales, y otras autoridades militares, eclesiásticas y civiles. El discurso del General Perón fue precedido por las palabras del profesor Alberto Wagner de Reyna, en representación de los miembros extranjeros del Congreso, y las del rector de la Universidad Nacional de Cuyo, Dr. Ireneo Fernando Cruz.

cultura tradicional que se percibe en la joven Universidad que nos alberga, halaga a quienes vienen de la más antigua academia del Continente.

Pero si esto habla particularmente a nuestra sensibilidad de peruano hay algo que conmueve y obliga a todos los congresales extranjeros: es la cordialidad generosa y la magnánima simpatía que aquí encontramos. Filósofos al fin, gente retraída y cavilosa, prisioneros en nuestras torres de marfil, de cristal o de papel, despertamos a una realidad espléndida, cuando nos recibisteis con los brazos abiertos y el corazón en la mano.

98

Fue un abrazo amplio como los campos abundosos en trigales y viñedos, sinceros como la cristalina diafanidad del cielo andino y recio y fuerte como los hijos de esta tierra bendita por Dios.

En tan inolvidable y singular circunstancia, quiero hacerme, pues, el intérprete del sentimiento unánime de vuestros invitados extranjeros y proponer un voto de agradecimiento al gobierno nacional que nos brinda su hidalga hospitalidad, y a la Universidad Nacional de Cuyo, organizadora de este Congreso filosófico.

Al agradecimiento se aduna la felicitación efusiva por el brillante éxito de nuestra asamblea, primera en América Latina de tal magnitud; foro mundial en que el pensamiento, alzando libre vuelo, ha contemplado los principales problemas de la filosofía tradicional y contemporánea. Y en la discusión de los temas eternos por hombres de una y otra ribera del Atlántico, se ha puesto en evidencia la seriedad, hondura y promisorias perspectivas de la meditación en este país.

El Congreso culmina en la sesión de clausura que honran, significativamente, con su presencia el Excmo. Sr. Presidente de la República, General Juan D. Perón, y su digna y gentilísima esposa.

Al partir a nuestras patrias, llevándonos recuerdos imborrables de la fraterna, auténtica y fecunda colaboración de las jornadas que hoy terminan, queremos decir a nuestros amigos del Río de la Plata: Gracias, muy sinceras gracias, por vuestra noble hospitalidad argentina.

*Palabras del señor rector de la Universidad Nacional de Cuyo y presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, Dr. Ireneo Fernando Cruz [presentando el discurso del Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón]*¹¹⁵

Excmo. Señor Presidente de la Nación; Ilma. Señora Esposa del Presidente; Excmo. Señor Vicepresidente de la Nación; S.E. los Señores Ministros; S.E. los Señores Gobernadores; Señoras y Señores.

99

Después de haberos informado sucintamente sobre las ponencias ya aprobadas en este Primer Congreso Nacional de Filosofía, me honro en anunciar que ocupará la cátedra Su Excelencia, el Señor Presidente de la Nación Argentina, General D. Juan Perón (*aplausos*), con cuya exposición quedarán¹¹⁶ clausuradas las deliberaciones de este Congreso.

Comprendemos el gesto extraordinario de su excelencia y de su dignísima esposa, que han querido llegar a nosotros para manifestar el testimonio elocuente de su comprensión y aliento. Por ello recibid, excelentísimo señor y dignísima señora, el agradecimiento que, por mi intermedio, os hacen llegar los señores Congresales.

Sin precedencia histórica, según mi entender, un mandatario que supo¹¹⁷ salir al encuentro de los humildes, sabe también ascender –como hoy lo hace– al alto estrado de la cátedra filosófica, para debatir en ella su pensamiento y expresar los fundamentos de su doctrina (*ovación prolongada*). Gracias a su fe en la cultura, a la que considera cimiento¹¹⁸ fundamental de la felicidad de los pueblos, nuestro Presidente ha calado con profundidad la significación espiritual decisiva que este Congreso tiene para el destino de la cultura argentina, puesto que sólo haciendo balance de sí misma, en la reflexión filosófica, sólo desde ahí, la Argentina¹¹⁹ pue-

¹¹⁵ A partir de aquí se transcribe el audio (a) obtenido en el Archivo General de la Nación: “Discurso pronunciado el 9 de abril de 1949”. Se señalan las diferencias con el texto consignado en las *Actas del Congreso* (A) y se incluyen las referencias al sonido ambiental.

¹¹⁶ En las *Actas* (A): “quedan”

¹¹⁷ (A): “sabe”

¹¹⁸ (A): “simiente”

¹¹⁹ (A) “la Argentina” no figura

de emprender su gran avenida de perfección, sin atajos erróneos, abierta hacia la autenticidad de su perfil nacional.

Si el filósofo, antaño, como a veces le aconteció a Platón,¹²⁰ fue en vano a golpear a las puertas de los Estados¹²¹ poderosos de su tiempo, para llevar¹²² los frutos de su meditación recogida, hoy tenemos la certidumbre,¹²³ desde esta hospitalidad que habéis brindado a la filosofía y que vuestra presencia atestigua nítidamente, que ella jamás llamará en vano a vuestra reflexión y vigilia de estadista. (*aplausos*)

100

Ilustre Doctor *Honoris Causa* de la Universidad Argentina: os invito a exponer vuestro pensamiento. (*ovación prolongada*)

Voz del locutor:

Clausurando las deliberaciones del Primer Congreso Nacional de Filosofía, reunido en la ciudad de Mendoza, República Argentina, pronunciará su discurso el excelentísimo señor presidente de la Nación, General Juan Perón. (*aplausos*).

El Primer Magistrado de la Argentina expondrá sobre los fundamentos filosóficos que informan la doctrina e ideario peronistas en sus aspectos vitales de reafirmación política, transformación económica y evolución social de la República Argentina y de su posición frente a los destinos del hombre y de la humanidad.

Inicia su discurso el excelentísimo señor presidente de la Nación Argentina, General Juan Perón... (*aplausos*)

¹²⁰ (A) “como a veces le aconteció a Platón” no figura

¹²¹ (A): “estrados”

¹²² (A): “llevarles”

¹²³ (a): Comienza a sonar el top de la hora. La grabación está tomada de la transmisión radial del acto por la Red Argentina de Radiodifusión.

LA COMUNIDAD ORGANIZADA EN FORMA DE DISCURSO ACADÉMICO

(Palabras pronunciadas por el General Perón
y texto insertado en las *Actas del Primer
Congreso Nacional de Filosofía*)

Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón

Señores congresales, excelentísimo señor vicepresidente de la Nación, señores ministros nacionales y provinciales, autoridades nacionales y provinciales, señoras, señores:

Deseo, señores congresales, que al pisar esta tierra¹²⁴ os hayáis sentido un poco argentinos, y con ello nos habréis hecho un gran honor, brindándonos una inmensa satisfacción.¹²⁵

Para el corazón argentino, en nuestra tierra, nadie es extranjero si viene animado del deseo de sentirse hermano nuestro. Ese corazón y esa hermandad es lo que os ofrecemos como más sincero y como más precioso.

Que os sintáis en vuestra casa será nuestro orgullo. En ella nadie os preguntará quién sois y os ofrecerá, con el pan y la sal de la amistad, esta heredad de nuestros mayores, que queremos honrar como la honraron ellos. (*aplausos*)

¹²⁴ (A): “Señores Miembros extranjeros del Primer Congreso Nacional de Filosofía: Deseo, señores, que al pisar esta tierra”

¹²⁵ (A): “y brindado una inmensa satisfacción.”

Alejandro, el más grande general de todos los tiempos,¹²⁶ tuvo por maestro a Aristóteles. Siempre he pensado que mi oficio algo tenía que ver con la filosofía.¹²⁷

El destino me ha convertido en hombre público. Y en este nuevo oficio,¹²⁸ agradezco cuanto me ha sido posible¹²⁹ incursionar en el campo de la filosofía.

Nuestra acción de gobierno no representa un partido político, sino un gran movimiento nacional, con una doctrina propia, nueva en el campo político mundial.

He querido, entonces, ofrecer a los señores congresales que nos honran¹³⁰ con su visita, una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra *tercera posición*.

No tendría jamás la pretensión de hacer filosofía pura, frente a los maestros del mundo en tal disciplina científica. Pero, cuanto he de afirmar, se encuentra en la República en plena realización. La dificultad del hombre de Estado¹³¹ responsable, consiste precisamente¹³² en que está obligado a realizar cuanto afirma.

Por eso, señores, en mi disertación no ataco a otros sistemas, señalo solamente opiniones propias, hoy compartidas por una inmensa mayoría de nuestro pueblo e incorporadas a la Constitución nacional de la Nación Argentina.¹³³ (*aplausos*)

El movimiento nacional argentino que llamamos *justicialismo*, en su concepción integral, tiene una doctrina nacional que encarna los grandes principios teóricos de que os hablaré en seguida y constituye, a la vez, la escala de realizaciones, hoy ya felizmente cumplidas en la comunidad argentina.

He querido exponer personalmente ante los señores congresales tales concepciones, en la seguridad de que lo interpreten como un esfuerzo personal en

¹²⁶ (A): "Alejandro, el más grande general, ". No figura "de todos los tiempos".

¹²⁷ (A): "Siempre he pensado, entonces, que mi oficio tenía algo que ver con la filosofía".

¹²⁸ (A): "En este nuevo oficio". No aparece el nexa coordinante.

¹²⁹ (A): "nos ha sido posible"

¹³⁰ (A): "ofrecer a los señores que nos honran". No aparece "congresales".

¹³¹ (a): "hombre del Estado"

¹³² (A): "casualmente"

¹³³ (A): "Constitución de la Nación Argentina."

contribución a este Congreso, y el deseo¹³⁴ de expresar personalmente también a nuestros gratos huéspedes toda nuestra consideración y todo nuestro afecto. (*aplausos*)¹³⁵

Como sería largo exponer aquí una serie de asuntos, por otra parte harto conocidos por los señores que me escuchan, yo sólo limitaré esta exposición a las conclusiones que, en el orden estatal, tienen los estudios que preceden a cuanto expondré, comenzando así por el primer capítulo, para contestar al interrogante de los tiempos presentes: ¿La felicidad que el hombre anhela pertenecerá al reino de lo material o lograrán las aspiraciones anímicas del hombre el camino de perfección?¹³⁶

¹³⁴ (A): “las interpretarán como un esfuerzo personal de contribución a este Congreso, y en el deseo”

¹³⁵ En (A), a continuación de este párrafo se inserta el “Índice sumario” que detalla los veintidós subtítulos en que está dividido el texto.

¹³⁶ Este párrafo no figura en ninguna de las ediciones del texto publicadas desde 1952.

EL HOMBRE Y LA SOCIEDAD SE ENFRENTAN CON LA MÁS PROFUNDA CRISIS DE VALORES QUE REGISTRA SU EVOLUCIÓN ¹³⁷

104

Está en nuestro ánimo la absoluta conciencia del momento trascendental que vivimos. Si la Historia de la humanidad es una limitada serie de instantes decisivos, no cabe duda de que, gran parte de lo que en el futuro se decida a ser, dependerá de los hechos que estamos presenciando. No puede existir a este respecto divorcio alguno entre el pensamiento y la acción, mientras la sociedad y el hombre se enfrentan con la crisis de valores más profunda acaso de cuantas su evolución ha registrado.

Las conclusiones de los congresos últimamente celebrados en el mundo prueban en cierto modo la universalidad de esta persuasión. El Congreso Internacional de Roma de 1946, el III Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa de Bruselas en 1947, el de Edimburgo de 1948 y el de Amsterdam, evidencian que la inquietud intelectual ha llegado a un momento activo.

Es posible que la *acción del pensamiento* haya perdido en los últimos tiempos contacto directo con las realidades de la *vida de los pueblos*. También es posible que el cultivo de las grandes verdades, la persecución infatigable de las razones últimas, hayan convertido a una ciencia abstracta y docente por su naturaleza en un virtuosismo técnico, con el consiguiente distanciamiento de las perspectivas en que el hombre suele desenvolverse.

Acaso sobre el gran fondo filosófico que es la *verdad*, haya prevalecido una cuestión de *tendencias*, ajenas al ansia de conocimiento a cuya satisfacción debería consagrarse toda fuerza creadora. En ausencia de *tesis fundamentales* defendidas con la perseverancia debida, surgen las *pequeñas tesis*, muy capaces de sembrar el *desconcierto*.

¹³⁷ Se incorporan a continuación los 16 subtítulos que completan el trabajo que se conocería como "La comunidad organizada" y que **no fueron leídos** en el acto de clausura del Congreso sino incorporados posteriormente a las Actas, publicación que se toma como fuente para la reproducción del texto de esta extensa parte (*Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo 30 - abril 9, 1949, Tomo I, pp. 135-156, Mendoza, 1950).

II

EL HOMBRE PUEDE DESAFIAR CUALQUIER MUDANZA SI SE HALLA ARMADO DE UNA SÓLIDA VERDAD

Los problemas sustantivos no han sido resueltos en el tiempo, tal vez porque existe un problema y una verdad demostrable para cada generación. Quizá, para cada generación, sean siempre los mismos tal problema y tal verdad.

Los griegos de Sócrates se formulaban grandes preguntas: el ser, el principio, la virtud, la belleza, la finalidad, y trataron de formular debidamente sus tablas de Moral y sus principios de Ética. No es lícito dar tales problemas por juzgados para permitirnos después extraviar al hombre —que ignora las viejas verdades centrales— con nuevas verdades superficiales o con simples sofismas. El hombre está hoy tan necesitado de una explicación como aquellos para quienes Sócrates, tantos siglos atrás, forzaba sus problemas.

A los pueblos han sido descubiertos hechos de asimilación no enteramente sencilla. Se ha persuadido al hombre de la conveniencia de saltar sin gradaciones de un idealismo riguroso a un materialismo utilitario; de la fe a la opinión; de la obediencia a la incondición.

La libertad, conquista máxima de las modernas edades, no se produjo acompañada de una previa reestructuración de sus corolarios. Es posible que hubiese cierta improvisación en tal victoria, porque siempre resulta difícil establecer el orden entre las tropas que se apoderan de una ciudad largamente asediada.

La edad del materialismo práctico, por otra parte, ha correspondido con un gigantesco progreso económico. Una de sus características ha sido la de reducir las perspectivas íntimas del hombre. Éste no posee la misma medida de su personalidad a la sombra del olmo bucólico que junto al poderío estruendoso de la máquina. Debemos preguntarnos si, al sobrevenir las radicales modificaciones de la vida moderna, se produjeron las oportunas orientaciones llamadas a equilibrar al hombre conmovido por la violenta transición al espíritu colectivo.

Preclaros cerebros han intentado advertir al mundo del peligro que supone que el hecho no haya tenido un prólogo ni una preparación; de que no se haya adaptado previamente el espíritu humano a lo que había de sobrevenir. El hom-

bre puede desafiar cualquier contingencia, cualquier mudanza, favorable o adversa, si se halla armado de una verdad sólida para toda la vida. Pero si ésta no le ha sido descubierta al compás de los avances materiales, es de temer que no consiga establecer la debida relación entre su yo, medida de todas las cosas, y el *mundo circundante*, objeto de cambios fundamentales.

106 En tal coyuntura la filosofía recupera el claro sentido de sus orígenes. Como misión pedagógica halla su nobleza en la síntesis de la verdad, y su proyección consiste en un “iluminar”, en un llevar al campo visible formas y objetos antes inadvertidos; y, sobre todo, relaciones. Relaciones directas del hombre con su principio, con sus fines, con sus semejantes y con sus realidades mediatas.

De los elevados espacios, donde las razones últimas resplandecen, procede la norma que articula al cuerpo social y corrige sus desviaciones.

III

SI LA CRISIS MEDIEVAL CONDUJO AL RENACIMIENTO, LA DE HOY, CON EL HOMBRE MÁS LIBRE Y LA CONCIENCIA MÁS CAPAZ, PUEDE LLEVAR A UN RENACER MÁS ESPLENDOROSO

Entra en lo posible que las tradiciones muertas no resuciten. Si el pensamiento humano, considerado como tesoro de conceptos, se mira a través del ritmo vertiginoso y febril de la vida actual, puede que aparezca como un campo desolado, escenario de patéticas batallas. Es posible también que muchas tradiciones caídas no sean adaptables al signo de la presente evolución y que otras hayan perdido incluso su objeto. En cierto modo era éste el panorama¹³⁸ de la humanidad en los albores de la Edad Media: se consideraban suficientemente definidas algunas verdades, pero aun éstas aparecían cerradas y custodiadas, y el pueblo se alimentaba sólo de fe. La verdad socrática, la platónica y la aristotélica, no fueron textos prácticos para el medioevo, que habían perdido, en el fragor de una terrible crisis, todo contacto con la continuidad intelectual del pasado. Es cierto que no resucitaron entonces muchas tradiciones, pero con los restos del naufragio, el pensamiento humano elaboró, a la luz de la fe, que es indeclinable, una nueva mística, con un nuevo contenido.

El Renacimiento prueba que el camino es un factor asequible al hombre en todo momento. No es el rigor de nuestra crisis el que debieron arrostrar las islas pensantes de la Edad Media: el nuestro es, simplemente, un rigor de otra clase. No tiene ante sí, o no cree tenerlo, un infinito. No da la sensación de producirse para el tiempo, sino para el momento.

Se diría de algunos, que les preocupan menos las verdades que las apariencias, y menos la visión de lo último y lo general que lo inmediato y personal. La marcha fatigosa y rápida de la evolución social, como de la económica, han trastornado los habituales paisajes de la conciencia.

No es frecuente hallar seres que posean una perspectiva completa de su jerarquía. La conquista de derechos colectivos ha producido un resultado ciertamente

¹³⁸ (A): "al panorama". Se trata de un error tipográfico.

inesperado: no ha mejorado en el hombre la persuasión de su propio valer. Esa miopía para la nobleza de los valores procede, posiblemente, de una deficiente pedagogía.

Caracteriza a las grandes crisis la enorme trascendencia de su opción. Si la actual es comparable con la del Medioevo, es presumible que dependa de nosotros un *Renacimiento* más luminoso todavía que el anterior, porque el nuestro, contando con la misma fe en los destinos, cuenta con *un hombre más libre* y, por lo tanto, con *una conciencia más capaz*.

El gran menester del pensamiento filosófico puede consistir, por consiguiente, en desbrozar ese camino, en acompasar ante la expectación del hombre el progreso material con el espiritual.

IV

LA PREOCUPACIÓN TEOLÓGICA

La primera preocupación fue necesariamente la teológica. El conocimiento precisaba luz con que enfocar los objetos, o un espacio iluminado donde situarlos para su examen posterior. El Origen era el factor supremo y natural de este proceso previo. Las inquietudes teológicas satisfacían en parte una necesidad primaria y, después, condicionaban categóricamente toda otra traslación de juicio sobre el existir.

La cultura condujo a distinguir con mayor claridad las relaciones existentes entre lo sobrenatural y el conocimiento; pero el carácter de aquella necesidad era consustancial al alma humana, como vocación de explicaciones últimas o como una conciencia de hallarse encuadrada en un orden superior. Las comunidades más avanzadas razonaban sobre el problema y, a su modo, llegaron a humanizar en una mitología su presentimiento, mientras que las atrasadas, necesitadas igualmente de una explicación, adoraron al Ser Supremo en las cosas y objetos inanimados. Respecto a la explicación de ese estado de necesidad, unido a la razón teológica por impalpables vínculos, y por lo que toca a señalar su vigencia, es indiferente la visión especificada de las razas o grupos superiores o la tendencia primitiva y panteísta de las tribus; ambas prueban, por igual, el carácter de esa necesidad.

Lo inexplicado residía sobre objetos distintos, porque antes de que otras tradiciones estableciesen conceptos terminantes sobre una inquietud universal, se optaba sólo sobre el objeto de la veneración. Así los eleatas, ensayaban un principio de adoración en torno a su ser sustancial e inmutable y, en el mecanismo de Demócrito, opera en la teoría sobre el movimiento de los átomos actuantes lo que él creía una explicación material plausible a un problema formulado de un modo general. Para Parménides hay ya *un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, que ni en su figura ni en su pensar se parece a los mortales*.

La humanidad empezaba a escrutar ambiciosamente el silencio de los cielos. El pensamiento no se conformó con la alegre orgía de los dioses mitológicos. Lo que el hombre no podía hallar en la corte de Zeus, ejemplaridad y principios

absolutos, debía buscarlo por otros caminos. Platón, en el *Eutifrón*, concretará más tarde ese “estar alerta” de Sócrates ante la máxima virtud, considerada como resplandor de un Ser fuente del orden cósmico. El abismo de la *Teogonía* de Hesíodo y el ἄπειρον, lo ilimitado, de Anaximandro, empezaban a poblarse de luz ante la inquieta pupila humana. La fuerza que genera en lo infinito será al principio el Amor, símbolo inmediato de la acción de crear asequible a nuestros sentidos, y más tarde su representación última en la Omnipotencia.

¿Quién es Dios para que le ofrezcamos sacrificios?, pregunta el Rig-Veda. Padre del Universo, *Prajapati* llama a este ser, al que todo aparece subordinado. Idéntica preocupación se nos formula en el λογος [*logos*] griego, la palabra primera, la primera voz, fuerza que encabeza posteriormente el Antiguo Testamento. Era necesario ese “verbo” para diferenciar a su luz el bien del mal, como era necesario *Prajapati* para reconocer luego en su poder el *atman* hindú, el alma, el “yo mismo”.

Cuando Platón afirma que *Dios es la medida de todas las cosas*, cobra altura *el hombre medida de todas las cosas* de Protágoras, porque entre ellas se hallan muchas a las que el hombre no halla en la Naturaleza una explicación razonable. Muchos siglos después, un ilustre cerebro había de explicar con admirable sencillez el proceso de esa inquietud. No tenía necesidad por cierto de apoyarse Víctor Hugo en la teoría de los druidas, dos mil años antes de Jesucristo, según los cuales “las almas pasan la eternidad recorriendo la inmensidad” para preguntar, sobre la necesidad de un orden supremo, lo siguiente: ¿Y no hay Dios? ¿Cómo el hombre, percedero, enfermo y vil, tendría lo que le falta al universo? ¡La criatura llena de miserias tendría más ventajas que la creación llena de soles! ¡Tendríamos un alma y el mundo no! El hombre sería un ojo abierto en medio del universo ciego. ¡El único ojo abierto! ¿Y para ver qué? ¡La nada!

No es imposible distinguir en esas frases la enunciación feliz del problema del pensamiento antiguo.

V

LA FORMACIÓN DEL ESPÍRITU AMERICANO Y LAS BASES DE LA EVOLUCIÓN IDEOLÓGICA UNIVERSAL

Cuando el Renacimiento lucha por levantar de las ruinas los valores sustantivos, no se apoya sólo en la Revelación ni en la disposición religiosa congénita del hombre. El camino abierto por los griegos será método para los escolásticos y punto de referencia para la reacción posterior. El *credo ut intelligam* de Santo Tomás informa toda una Edad humana.

Centra sobre un fin la esencia y el existir; condiciona una ética y una moral y, acaso, por primera vez, se relacione con ésta, en jerarquía de necesidad, el libre albedrío, la libertad de la voluntad, como requisito de la Moral. La tomística, cualquiera sea el curso ulterior del pensamiento, centró al hombre en un momento decisivo ante un panorama hasta entonces confuso. Lo centró¹³⁹ con poder suficiente para negar los propios principios de que esta situación procedía. En cierto modo, los adversarios del tomismo, por lo que a la definición de los valores humanos respecta, son fruto suyo. Cuando el romanticismo de Spinoza califica a lo Supremo de sustancia del Universo, se halla estructurado ya un mundo de valores, que servirá a la humanidad para lanzarse a uno de sus más tremendos y eficaces esfuerzos. Lo planteado habrá sido la crisis del espíritu europeo, la formación del espíritu americano y la evolución ideológica universal posterior. A través de las ideas religiosas del Renacimiento y de principios de la Edad Moderna el hombre recibe del pensamiento helénico, como Israel desde el Sinaí, una tabla de valores. Pero observemos que el resultado indirecto de tales valores, al situar al ser humano ante Dios, fue definir la jerarquía del hombre.

Poco después, Descartes habrá desviado el ancho y ambicioso cauce en sentido vertical, para ofrendar a una ciencia naciente y progresista la preocupación inicial del mundo antiguo. El “pienso, luego existo”, dará como supuesto previo un orden, una naturaleza establecida, un hombre. Y será indiferente a esta enunciación la pertinaz pregunta última del hombre.

¹³⁹ (A): “Le centró”

La filosofía empezará a fragmentarse; aparecerá una alta especulación científica, consumada en especialidades, dorada por los profundos intentos del racionalismo kantiano, y otra de matices más prácticos, más directos, pero de contenido inferior. En adelante, las preocupaciones serán inmediatas o específicas.

No existe punto ninguno de contacto entre los problemas de Sócrates y los de Voltaire. La tendencia ha cambiado de dirección. Lo que era movimiento vertical es ahora traslación horizontal.

112

Comte verifica un hábil escamoteo de objetivos: sustituye el culto de Dios por el culto de la humanidad. Será, rigurosamente, el principio de una edad distinta pero, entendámonos, de una mutación históricamente necesaria y útil.

Se opera una revolución total, grandiosa en sus aspectos materiales, pero tal vez mal acompañada de una visión correcta de las perspectivas de fondo. Éstas empiezan a esfumarse de las operaciones intelectuales y con ellas se esfuma insensible y progresivamente también la medida del hombre; la que éste poseía de su situación y de las cosas, a través de sí, como reflejo de fuerzas superiores. El progreso se acentúa en la técnica y en el movimiento social, pero no se puede decir que vigore por sí solo parcelas íntimas antaño regadas por la intuición de las magnitudes cósmicas.

VI

EL RECONOCIMIENTO DE LAS ESENCIAS DE LA PERSONA HUMANA COMO BASE DE LA DIGNIFICACIÓN Y DEL BIENESTAR DEL HOMBRE

Cuando llegamos a Darwin y a sus conexiones con la filosofía, advertimos de pronto que estamos ya muy lejos del mundo de Sócrates y sus figuras pensantes. La evolución se nos ofrece como una teoría biológica que no desease sostener trato de ninguna especie con otro linaje de cuestiones. Y por debajo del mundo científico, se plantea el problema de si el alma humana puede digerir la sustitución de su culto elemental y tradicional, por una exégesis puramente científica.

En último término esta orientación no nos produce resultados positivos en orden a la organización de la vida común. No podemos deducir de ella el clima de una nueva Ética y mucho menos el de una nueva Moral. Es un problema biológico lo preferido; un suceso de orden físico, del que es más que difícil extraer consecuencias para la vida espiritual de los pueblos. No es posible fundar sobre una ley técnica, desconectada de las razones últimas, una ley positiva, ni siquiera un tratado de buenas costumbres.

Elevada una explicación semejante a lo general, el hombre, la sociedad o el Estado, se ven obligados a inventar de pronto una escala nueva de valores, una nueva Moral. En el apogeo de una edad de ambiciones materiales, después de un largo espacio, casi siglo y medio, de desechar todo razonamiento metafísico, el pensamiento no sabe permanecer indefinidamente refugiado en criterios marginales, ni gusta de trasladar sus cultos para proveerse de los mismos resultados.

Desde una esfera rectora, al considerar la posibilidad de proveer a los pueblos de buenas condiciones materiales de vida, el problema deja de ser abstracto, para convertirse en una necesidad apremiante. El hombre que ha de ser dignificado y puesto en camino de obtener su bienestar, debe ser ante todo calificado y reconocido en sus esencias.

VII

LA REALIZACIÓN PERFECTA DE LA VIDA

114

Entendemos en la virtud socrática la realización perfecta de la vida. Esto es: comprensión de la propia personalidad y del medio circundante que define sus relaciones y sus obligaciones privadas y públicas.

Cuando Leibniz nos dice: *Quien lo hubiera contemplado todo, lo lejano y lo cercano, lo propio y lo extraño, lo pasado y lo futuro, con la misma claridad y distinción, con lo cual por supuesto desaparecería la diferencia de cercano y lejano, propio y extraño, pasado y futuro, ese tal, libre de pecado, sólo querría y realizaría el bien*, alude al arquetipo de virtud que puede producir el desdén ante lo perecedero.

No sería una actitud, sino una escéptica o una apostólica inhibición. La virtud socrática era actuante, tan batalladora como había de ser después la cristiana; contemplaba el mundo práctico y lo sabía lleno de tentaciones y dificultades.

Virtuoso para Sócrates era el *obrero que entiende en su trabajo, por oposición al demagogo o a la masa inconsciente*. Virtuoso era el sabedor de que el trabajo jamás deshonra, frente al ocioso y al politiquero.

En el *Eutifrón* nos dice Platón que no hay una virtud específica, un ideal específico para cada cual, sino un ideal del hombre que no es acaso más que una disposición para resolver las ecuaciones vitales con arreglo a una estimativa ética.

VIII

LOS VALORES MORALES HAN DE COMPENSAR LAS EUFORIAS DE LAS LUCHAS Y LAS CONQUISTAS Y Oponer un MURO INFRANQUEABLE AL DESORDEN

El bien y el mal obran sobre el hombre como sobre la sociedad. De lo individual a lo colectivo sus momentos oscilan entre arrebatos místicos y paroxismos pavorosos. Una postura moral procedente de un fondo religioso sólido o de una refinada educación ética intenta estipular los límites entre posibles y tentadores extremos. El hombre, en la desgracia, tiende a la introversión como tiende a la extraversion en la prepotencia. La duda y la soberbia, son los extremos máximos de esa oscilación, producida en ausencia de medidas suficientes.

La ciencia puede resolver en la abstracción los problemas, partiendo de premisas igualmente abstractas, pero en la vida de las comunidades los efectos de esas oscilaciones suelen ser muy otros. Cuando un pueblo se aproxima a un momento grave, sus cerebros de primera fila se preguntan si el ánimo estará debidamente preparado para las horas que se avecinan.

Pues bien; es forzoso plantearse la misma pregunta cuando se trata de llevar a la humanidad a una edad mejor. Incumbe a la política ganar derechos, ganar justicia y elevar los niveles de la existencia, pero es menester de otras fuerzas. Es preciso que los valores morales creen un clima de virtud humana apto para compensar en todo momento, junto a lo conquistado, lo debido. En ese aspecto la virtud reafirma su sentido de eficacia. No será sólo el heroísmo continuo de las prescripciones litúrgicas; es un estilo de vida que nos permite decir de un hombre que ha cumplido virilmente los imperativos personales y públicos: dio quien estaba obligado a dar y podía hacerlo, y cumplió el que estaba obligado a cumplir.

Esa virtud no ciega los caminos de la lucha, no obstaculiza el avance del progreso, no condena las sagradas rebeldías, pero opone un muro infranqueable al desorden.

IX

EL AMOR ENTRE LOS HOMBRES HABRÍA CONSEGUIDO MEJORES FRUTOS EN MENOS TIEMPO DEL QUE HA COSTADO A LA HUMANIDAD LA SIEMBRA DEL RENCOR

116

Necesariamente ha debido ser larga la época de la revolución social, a la que caracterizó un adusto ceño. Todavía no puede considerársela realizada, pero es preciso que aquella interpretación de la virtud socrática esparza, junto a la conciencia de la dignidad humana, otra clase de valores. Junto al imperativo categórico kantiano se ofrece al mundo un campo ilimitado. *Obra en todo momento como si las máximas de tu conducta particular debieran convertirse en leyes generales.* Kant proclamó ante la expectación de la humanidad un credo que sólo podría hallar precedentes en los principios cristianos del amor mutuo, con la diferencia de que en este caso la enunciación afecta el rigor de la disciplina.

El trasladar a lo colectivo lo que se desea en lo íntimo, es insinuar la superación de cuanto hubo de aislamiento y desdén en una época de gloriosos intentos.

Leemos en Empédocles que las alternativas en el predominio del amor y del odio engendran los diversos períodos en el mundo. Puede muy bien ser cierto, aunque Empédocles no buscara la misma conclusión, porque la humanidad ha conocido entre épocas de odio otras de un vivir con los brazos abiertos hacia todas las posibilidades de la humana naturaleza. Bajo ese imperio de místicos frutos se vislumbran mundos nuevos, se educan nacientes nacionalidades, se destruyen las barreras.

Pero es sintomático que tales resultados se hayan obtenido sólo ante la presencia de un enemigo común y de un modo poco duradero: una desolada experiencia armó la tesis del pesimismo.

Algo falla en la naturaleza cuando es posible concebir, como Hobbes en el *Leviathan*, al *homo hominis lupus*, el estado del hombre contra el hombre, todos contra todos, y la existencia como un palenque donde la hombría puede identificarse con las proezas del ave rapaz. Hobbes pertenece¹⁴⁰ a ese momento en que

¹⁴⁰ (A): "pretenece". Se corrige el error tipográfico

las luces socráticas y la esperanza evangélica empiezan a desvanecerse ante los fríos resplandores de la Razón, que a su vez no tardará en abrazar al materialismo. Cuando Marx nos dice que de las relaciones económicas depende la estructura social y su división en clases y que por consiguiente la Historia de la humanidad es tan sólo historia de las luchas de clases, empezamos a divisar con claridad, en sus efectos, el panorama del *Leviathan*.

No existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha que, es por esencia, abierta disociación de los elementos naturales de la comunidad. Al pensamiento le toca definir que existe, eso sí, diferencia de intereses y diferencia de necesidades, que corresponde al hombre disminuirlas gradualmente, persuadiendo a ceder a quienes pueden hacerlo y estimulando el progreso de los rezagados.

Pero esa operación –en la que la sociedad lleva ocupada con dolorosas vicisitudes más de un siglo– no necesita del grito ronco y de la amenaza y mucho menos de la sangre para rendir los apetecidos resultados. El amor entre los hombres habría conseguido mejores frutos en menos tiempo, y si halló cerradas las puertas del egoísmo, se debió a que no fue tan intensa la educación moral para desvanecer estos defectos, cuanto lo fue la siembra de rencores.

X

EL GRADO ÉTICO ALCANZADO POR UN PUEBLO IMPRIME RUMBO AL PROGRESO, CREA EL ORDEN Y ASEGURA EL USO FELIZ DE LA LIBERTAD

118

Esa virtud nos sitúa de plano en el campo de lo ético. La actitud se enfrenta con el mundo exterior. Se trata de ver hasta qué punto es susceptible de perfeccionar los módulos de la propia existencia.

Aristóteles nos dice: *El hombre es un ser ordenado para la convivencia social; el bien supremo no se realiza, por consiguiente, en la vida individual humana, sino en el organismo super-individual del Estado; la ética culmina en la política.* El proceso aristotélico nos lleva a un punto¹⁴¹ más lejos del proyectado. Deseamos referirnos sólo a la imposición de la convivencia sobre las proyecciones de la actitud individual. Nuestra virtud no será perfecta hasta ser complementada por esa ética, que mide los valores personales.

La vida de relación aparece como una eficaz medida para la honestidad con que cada hombre acepta su propio papel. De ese sentido ante la vida, que en parte muy importante procederá de la educación recibida y del clima imperante en la comunidad, depende la suerte de la comunidad misma.

Habrán pueblos con sentido ético y pueblos desprovistos de él; políticas civilizadas y salvajes; proyección de progreso ordenado o delirantes irrupciones de masas. La diferencia que media entre extraer provechosos resultados de una victoria social o a negarla¹⁴² en el desorden, corresponde a las dosis de ética poseídas.

Tales dosis caracterizan los diversos períodos de la Historia. Hacen glorioso el triunfo y soportable el fracaso; atenúan las calamidades; prestan fuerzas de reserva.

El progreso está, por lo demás, en absoluta relación de dependencia con el grado ético alcanzado, establece la moral de las leyes y puede interpretarlas sa-

¹⁴¹ (A): “nos lleva un punto”. Se trataría de un error tipográfico.

¹⁴² (A): “o anegarla”. Se trataría de un error tipográfico.

biamente. Para la vida pública esto significa el orden, la acción y el uso feliz de la libertad.

Permítaseme decir que la libertad posee carta de naturaleza en los pueblos que poseen una ética, y es transeúnte ocasional donde esa ética falta. Santo Tomás dice: *La libertad de la voluntad es un supuesto de toda moral; solamente las acciones libres, derivadas de una reflexión racional, son morales*. Es cierto que sólo esas acciones pueden alcanzar el calificativo de morales cuando se han producido con arreglo a ciertos requisitos.

La libertad fue primariamente sustancia del contenido ético de la vida. Pero, por lo mismo, nos es imposible imaginar una vida libre sin principios éticos, como tampoco pueden darse por supuestas acciones morales en un régimen de irreflexión o de inconsciencia.

XI

EL SENTIDO ÚLTIMO DE LA ÉTICA CONSISTE EN LA CORRECCIÓN DEL EGOÍSMO

Spencer nos dice que el sentido último de la Ética consiste en la corrección del egoísmo.

120

El egoísmo, que forjó la lucha de clases e inspiró los más encendidos anatemas del materialismo, es al mismo tiempo sujeto último del proceder ético. Corresponde seguramente una actitud ante esa disposición cerrada que produce la sobrestimación de los intereses propios. La enunciación de tal cosa corresponde en la Historia a una sangrienta y dura evolución, cuyo fin no podemos decir que se haya alcanzado aún.

Si la felicidad es el objetivo máximo, y su maximación una de las finalidades centrales del afán general, se hace visible que unos han hallado medios y recursos para procurársela y que otros no la han poseído nunca. Aquéllos han tratado de retener indefinidamente esa condición privilegiada, y ello ha conducido al desquiciamiento motivado por la acción reivindicativa, no siempre pacífica, de los peor dotados. El egoísmo estaba destinado, acaso por designio providencial, a transformarse en motor de una agitada edad humana. Pero el egoísmo es, antes que otra cosa, un valor-negación, es la ausencia de otros valores, es como el frío, que nada significa sino ausencia de todo calor. Combatir el egoísmo no supone una actitud armada frente al vicio, sino más bien una actitud positiva destinada a fortalecer las virtudes contrarias; a sustituirlo por una amplia y generosa visión ética.

Difundir la virtud inherente a la justicia y alcanzar el placer, no sobre el disfrute privado del bienestar, sino por la difusión de ese disfrute, abriendo sus posibilidades a sectores cada vez mayores de la humanidad: he aquí el camino.

XII

LA HUMANIDAD Y EL YO. LAS INQUIETUDES DE LA MASA

Cuando Eurípides pone junto al *yo* clamante la masa que, desde el coro, expone las inquietudes y pareceres colectivos, extiende junto al *yo* la dilatada llanura de la *humanidad*. Descubre en ella un elemento perfecto de medición. El ser individual halla su proporción vertical y horizontalmente.

Al exponer Humboldt el ideal de humanidad, se gesta, en el campo histórico, el ideal del *hombre universal*, erigido en representante supremo de la civilización. Comte lo cimentó al afirmar que la Sociología es la base necesaria de la Política. Hegel llevó a sus últimas consecuencias filosóficas esa certera intuición. Afirmó del espíritu, *que existe por sí mismo*, que sólo podrá llegar al pleno *ser en sí* en la medida en que el *yo* se eleve al *nosotros* o, con sus palabras, *al yo de la humanidad*. El racionalismo postkantiano había trasladado asimismo su campo visual desde el individuo a la sociedad, desde el hombre a la humanidad.

Los chispazos de una revolución político-económica, con la erección del industrialismo y el capitalismo, generados por el Progreso en las entrañas de la Revolución liberal, provocaron la expansión de los valores individuales hacia los contornos públicos, o mejor dicho, el contorno filosófico del ser empezó a apreciarse mejor en su dintorno.

El individuo se hace interesante en función de su participación en el movimiento social, y son las características evolutivas de éste las que reclaman atención preferente. Para derribar las defectuosas concepciones de la etapa de los privilegios fue necesario un implacable desdoblamiento de la fortaleza-unidad del individuo. Pero apresurémonos a reconocer que tal mutación debe considerarse precedida de una larga etapa teórica. La práctica corresponde a nuestro siglo y está en sus comienzos.

Ello tiene una explicación hasta cierto punto sencilla. Cuando decimos que el tránsito efectuado derivó del viejo estado histórico de necesidad al moderno de libertad, pensando mejor en el individuo que en la comunidad, enunciamos una visión oblicua de la evolución. La etapa preparatoria, o teórica de realización del *yo* en el *nosotros*, fue, cabalmente, una fase apta para permitir la cesión de los

principios rectores que, sin caer todavía sobre la masa, facilitaba a los nuevos grupos dirigentes el suspirado desplazamiento del poder.

La libertad entonces proclamada precisa un esclarecimiento si ha de considerarse su vigencia. Si por sentido de libertad entendemos el acervo palpitante de la humanidad, frente al estado de necesidad dictado por el imperio indiscutido de una fracción electoral, deberemos plantearnos inmediatamente su problema máximo: su incondición, y, sobre todo, su posibilidad de opción.

122

Libre no es un obrar según la propia gana, sino una elección entre varias posibilidades profundamente conocidas. Y tal vez, en consecuencia, observaremos que la promulgación jubilosa de ese estado de libertad no fue precedido por el dispositivo social, que no disminuyó las desigualdades en los medios de lucha y defensa ni, mucho menos, por la acción cultural necesaria para que las posibilidades selectivas inherentes a todo acto verdaderamente libre pudiesen ser objeto de conciencia. El fondo consciente que presta contenido a la libertad, la autodeterminación popular, sobreviene a muy larga distancia en el tiempo del prólogo político de la cuestión. Cuando el ideal de humanidad empieza a abrirse paso, cuando la crisis de los hechos produce la revolución de las ideas, advertimos que los antiguos enunciados no ensamblan de un modo perfecto con el signo de la evolución. Son esbozos, o reflejos imperfectísimos, de un ideal mucho más antiguo: el griego.

XIII

SUPERACIÓN DE LA LUCHA DE CLASES POR LA COLABORACIÓN SOCIAL Y LA DIGNIFICACIÓN HUMANA

La lucha de clases no puede ser considerada hoy en ese aspecto que ensombrece toda esperanza de fraternidad humana. En el mundo, sin llegar a soluciones de violencia, gana terreno la persuasión de que la colaboración social y la dignificación de la humanidad constituyen hechos, no tanto deseables cuanto inexorables. La llamada lucha de clases, como tal, se encuentra en trance de superación. Esto en parte era un hecho presumible. La situación de lucha es inestable, vive de su propio calor, consumiéndose hasta obtener una decisión. Las llamadas clases dirigentes de épocas anteriores no podían sustraerse al hecho poco dudoso de sus crisis. La humanidad tenía que evolucionar forzosamente hacia nuevas convenciones vitales y lo ha hecho. La subsistencia de móviles de violenta inducción ofrece el espectáculo de un avance hacia la descomposición por el desgaste o hacia la adopción de fórmulas estériles. La aspiración de progreso social ni tiene que ver con su bulliciosa explotación proselitista, ni puede producirse rebajando o envileciendo los tipos humanos. La humanidad necesita fe en sus destinos y acción, y posee la clarividencia suficiente para entrever que el tránsito del yo al nosotros, no se opera meteóricamente como un exterminio de las individualidades, sino como una reafirmación de éstas en su función colectiva. El fenómeno, así, es ordenado y lo sitúa en el tiempo una evolución necesaria que tiene más fisonomía de Edad que de Motín. La confirmación hegeliana del yo en la humanidad es, a este respecto, de una aplastante evidencia.

XIV

REVISIÓN DE LAS JERARQUÍAS

124

Importa, seguramente, no perder de vista al hombre en esta nueva contemplación revisionista de las jerarquías. No es perfectamente imposible disociar el todo de las partes o acentuar exclusivamente sobre lo colectivo, como si fuese por entero indiferente a la condición de los elementos formativos. La sublimización de la humanidad no depende de su consideración preferente como del hecho de que el individuo que la integra alcance un grado que la justifique. La senda hegeliana condujo a ciertos grupos al desvarío de subordinar tan por entero la individualidad a la organización ideal, que automáticamente el concepto de humanidad quedaba reducido a una palabra vacía: *la omnipotencia del Estado sobre una infinita suma de ceros*.

Como podemos entender al hombre, o divisarle mejor, en el marco de esa humanidad que lo realiza, será, en su jerarquía propia, atento a sus propios fines y consciente de su participación en lo general.

Sólo así podremos hablar del problema de la redención como de una perfección realizable por elevación, en la vida en común.

Puede que D'Alembert acertase al pronosticar la subordinación del pensamiento-luz a la técnica y hemos visto que los problemas inmediatos, sociales, políticos y económicos, produjeron un grado de obnubilación suficiente para desvanecer en la zozobra colectiva los sagrados fines del individuo.

En el seno de la humanidad que soñamos, el hombre es una dignidad en continuo forcejeo y una vocación indeclinable hacia formas superiores de vida. Tales factores no operan, por cierto, en una consideración simplemente masiva de la biología social. De su ignorancia o de su sojuzgamiento depende precisamente el éxito de nuestra época.

Sólo en este punto podemos examinar con mejores garantías de acierto la gran posibilidad de ese ideal de humanidad. Si no lo buscamos a través de esta misma, como una expresión de bloque con necesidades de bloque, sino a través del

individuo, hallaremos enseguida¹⁴³ sus dos características esenciales: *humanidad como crisol de la dignidad* y como *atmósfera de libertad*.

Si recordamos a Antístenes, veremos que su ideal de libertad no era en absoluto incompatible con ningún ideal razonado de humanidad. Hay una libertad irrespetuosa ante el interés común, enemiga natural del bien social. No vigoriza al *yo* sino en la medida que niega al *nosotros*, y ni siquiera se es útil a sí misma para proyectar sobre su actividad una noble calificación. Kant insinúa cuál podrá ser el alto sentido de la libertad al situarla en el campo de la ley moral y en el espacio del destino. Nada nos impide considerar como destino no sólo la finalidad individual, o la suma de sus probabilidades, sino la suma de las probabilidades generales. La misma ley moral no será considerada como ente aislado, como principio personal, sino como visión máxima del ideal de conducta universal. Con arreglo a ambas fuerzas presupone Kant la capacidad de autodeterminación y la llama *casualidad libre*. La existencia de esa personalidad es un postulado de la razón práctica. Pero Fichte va más lejos todavía: *El grado supremo sólo llega a lograrse –nos dice– cuando sobre ese ciego deseo de poder y sobre la arbitrariedad del individuo se sobrepone en uno la voluntad de libertad, de soberanía del hombre, la voluntad racional. El hombre no es una personalidad libre hasta que aprende a respetar al prójimo.*

La conclusión de que sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la personalidad libre, y no en el aislamiento, puede ser el agregado indispensable al ideal filosófico de sociología, cuya expresión más simple sería la de que nos es grato llegar a la humanidad por el individuo y a éste por la dignificación y acentuación de sus valores permanentes.

¹⁴³ (A): “en seguida”

ESPÍRITU Y MATERIA: DOS POLOS DE LA FILOSOFÍA

Desde los primeros tiempos el tema magno de las tareas filosóficas fue una cuestión de acentuación. Su campo ofrecía distintas y aun opuestas probabilidades según que el acento, la visión preferente, recayese sobre el espíritu o sobre la materia. La disociación se caracterizó por un conflicto con la esencia religiosa, paladín de la inmortalidad del alma y consecuentemente de su primacía. El problema de los valores individuales y de los sociales dependió en todo momento de esa acentuación, no debida, por cierto, a caprichosas veleidades.

En la larga y laboriosa investigación en que el pensamiento mundial ha consumido sus mejores energías, se han producido, como chispazos inesperados, revelaciones que sostienen hoy el eterno templo del saber. Pero en el orden de sus consecuencias importa sobremanera comprender que del hecho de subrayar, quiero decir, del lado en que decidamos situarnos para contemplar las cuestiones propuestas, depende nuestra calificación ulterior de lo vital.

Inclinarse hacia lo *espiritual* o hacia lo *material* pudo ser una actitud selectiva de índole pensante o de génesis científica cuando aparecía pura en un grado anterior de la evolución. No es ésa la situación del mundo actual, ciertamente. Los problemas presentes, la superpoblación, la presencia de las masas en la vida pública, la traducción política de las doctrinas, confieren aguda responsabilidad al hecho, en apariencia intrascendente, de tomar partido en la suprema disputa.

XVI

CUERPO Y ALMA: EL “COSMOS” DEL “HOMBRE”

Acaso corresponda el mérito de su iniciación al pensamiento oriental. Cuando hallamos en los *Vedas* la severa afirmación de que, con carácter sustancial, se hallan en abierta oposición alma y cuerpo o, dicho con propiedad, espíritu y naturaleza, experimentamos la sensación de haber chocado con una duda larvada desde el Génesis. La pugna por reprimir la rebeldía de la materia y subordinarla por entero al espíritu que supone la práctica del *Yoga*, y su tendencia por liberar el alma de las apetencias y dolores del cuerpo, nos advierte que la cuestión había sido enérgicamente planteada en los albores mismos de la civilización.

Para Aristóteles el universo constituye una serie, en uno de cuyos extremos se encuentra la pura materia y en otro la pura forma. Claro está que en su pensamiento la forma, la causa formal del ser, su contenido, no era otro que el alma. Pero esa polaridad enuncia con la necesaria evidencia el carácter distinto de ambas fuerzas. Importa no perder de vista la visión aristotélica, sobre la que descansa en lo sucesivo la visión espiritualista mundial que ha de sucederle.

Para Platón, el problema consiste en el vencimiento por el alma de las potencias inferiores. El cristianismo agrega a la visión helénica la fe. El temor a la disociación, en el supuesto de la inmortalidad, desaparece en él por la purificación.

En la escuela tomista se opera la fusión del pensamiento cristiano con la dualidad aristotélica. Descartes, primero en encaminar a la filosofía por una senda nueva, ignorada hasta entonces, parte también de las bases tradicionales. Su exposición del proceso partiendo de la existencia de Dios, el cuerpo y el alma, constituye el prólogo de una posterior explicación mecánica del universo. Fue ésta y no su prólogo lo que la disputa general recogió. Sólo en Pitágoras podríamos hallar una preocupación, o una tendencia, de parecido carácter, pero la influencia cartesiana gravitó con enormes fuerzas en el desarrollo de las investigaciones.

Berkeley y D'Alembert parecen situados, aunque la imagen no sea perfecta, en los dos extremos de esa serie aristotélica. La vigorosa acentuación se convertirá en un hecho de hondas repercusiones. Descartes dejó abandonada, como al

azar sobre el tapete, su teoría de la casualidad y ésta, en otras manos, proliferó la conversión de las jerarquías espirituales en extrañas opacidades.

Parece incomprensible que la indiferencia de un hombre dotado de tan grave desprecio hacia la masa como Voltaire, ejerciese tan demoledora influencia sobre los principios en que aquélla podría sustentar su línea de valores.

128 La disciplina científica nos aleja ya de la visión de las esencias centrales. Kant nos situará ante los conceptos, el espacio y el tiempo, que Bergson convertirá en materia y memoria. Para el romanticismo de Schelling la serie aristotélica se sostiene en el dualismo, pero sobre el pensamiento alemán gravita ya la época. Esas fuerzas, además, se hallan en permanente tensión. El marxismo convertirá en materia política la discusión filosófica y hará de ella una bandera para la interpretación materialista de la Historia.

Hemos pasado de la comunión de materia y espíritu al imperio pleno del alma, a su disociación y a su anulación final. Ciertamente, pese al flujo y reflujo de las teorías, el hombre, compuesto de alma y cuerpo, de vocaciones, esperanzas, necesidades y tendencias, sigue siendo el mismo. Lo que ha variado es el sentido de su existencia, sujeta a corrientes superiores.

Esa acentuación oscilante lo mismo puede someterle como ente explotable al despotismo de individualidades egoístas, que condenarle a la extinción progresiva de su personalidad en una masa gobernada en bloque.

En los hegelianos existió una derecha y una izquierda. Tan pronto como esa escuela se reflejó en el poder asistimos a la formación de sociedades de índole diversa: el hombre apareció anulado en unas, frente a los imperativos estatales, o con vagas posibilidades de redención en otras, condicionadas por el equilibrio entre el interés común y la jerarquía individual. En ambos casos no nos está permitido dudar de la trascendencia de Hegel en la liquidación de la disputa. Si la derecha hegeliana puede derivar hacia un teísmo conservador, la izquierda se desliza necesariamente a un materialismo no filosófico y, me atrevería a sostenerlo, no humano. Por distintos caminos, se alcanza la pendiente marxista.

Cuando este forcejeo por la interpretación de la verdad produjo un estado de hecho, ocasionando la crisis de los valores sociales, surge una nueva explicación. Acaso resulte prudente considerarla. En Heidegger y en Kierkegaard observamos un cierto esfuerzo por retomar la vía de la antigua comunión. Obligados a sacri-

ficar algunos principios para caracterizarla, intentan sin embargo la rectificación. Cuando Heidegger expone la necesidad de que ésta llegue a realizarse, a lograr una plenitud, establece su divorcio con la corriente que bajo la arquitectura del bloque amenazaba aniquilar al hombre. Kierkegaard proporcionó un sentido igualmente elevado a la exposición de tales ideas restituyendo a la controversia su sentido vertical, al relacionar nuevamente espíritu y alma con su causa y su finalidad.

Keyserling había observado el fondo del problema atentamente al decir que el esfuerzo de los siglos XVIII y XIX fue unilateral, pues habían dejado el alma al margen del progreso. Klages llegó a decir que bajo la influencia destructora del espíritu llegará a su ocaso, en un día no lejano, la vida terrenal oponiéndola en su esencia al alma. En semejantes tiempos ya no resultaba popular el hombre de Vico, *un conocer, un querer y un poder que tiende al infinito*. Víctor Hugo, otra vez, el genial pensador francés, lanzará en la plaza pública, frente al momento de Setiembre unas frases imperecederas: "...Si no hay en el hombre algo más que en la bestia pronunciad sin reír estas palabras: Derechos del hombre y del ciudadano, derecho del buey, derecho del asno, derecho de la ostra: producirán el mismo sonido. Reducir el hombre al tamaño de la bestia, disminuirle en toda la altura del alma que se le ha quitado, hacer de él una cosa como otra cualquiera; eso suprime de un golpe muchas declaraciones acerca de la dignidad humana, de la libertad humana, de la inviolabilidad humana, del espíritu humano y convierte todo ese montón de materia en cosa manejable. La autoridad de abajo, la falsa, gana todo cuanto pierde la autoridad de arriba, la verdadera. Sin infinito no hay ideal, sin ideal no hay progreso, sin progreso no hay movimiento; inmovilidad, pues *statu quo*, estancamiento: Éste es el orden. Hay putrefacción en ese orden. Preguntad a la jaula lo que piensa del ala. Os contestará: el ala es la rebelión..."

Semejante desafío no está dirigido a la conciencia filosófica, sino al mundo político, pero estamos lejos de permitirnos afirmar que en estos momentos, de tan fina sensibilidad, resulta factible una sólida disciplina intelectual sin repercusiones en el desarrollo de la vida social... ¿No debemos, acaso, formularnos el problema, con ambición de eficacia, de si esa acentuación no deberá ser objeto de una cuidadosa definición antes de referirla a los fines comunes? Un pensador moderno ha escrito lo siguiente: *Hay un trabajo sin alegría, un placer sin risa,*

una virtud sin gracia, una juventud sin suavidad, un amor sin misterio, un arte sin irradiación... ¿por qué?...

Esa pregunta terrible acaso no esté todavía pendiente sobre la vida actual. Pero puede gravitar sobre nuestro futuro si no llegamos a relacionar y defender debidamente las categorías y valores de ese sujeto de la vida toda, de nuestras preocupaciones y nuestros desvelos, que es el Hombre.

130 Sin el Hombre no podemos comprender en modo alguno los fines de la naturaleza, el concepto de la humanidad ni la eficacia del pensamiento...

XVII

¿LA FELICIDAD QUE EL HOMBRE ANHELA PERTENECERÁ AL REINO DE LO MATERIAL O LOGRARÁN LAS ASPIRACIONES ANÍMICAS DEL HOMBRE EL CAMINO DE LA PERFECCIÓN?¹⁴⁴

De que importa activar la génesis de un pensamiento susceptible de contemplar la futura evolución humana da pruebas el sentido de la vida actual.

Existe una laboriosa tarea en pleno desarrollo, encaminada a modificar sustancialmente las condiciones de vida en pro de la felicidad general. Es importante saber si esta felicidad pertenece al reino de lo material, o si cabe pensar que se trata de realizar las aspiraciones anímicas del hombre y el camino de perfección por el cuerpo social.¹⁴⁵ Pero cuando volvemos a preguntarnos si la dirección de ese pensamiento ha de ser ejercida en un sentido horizontal, o si cabrá imprimirle al mismo tiempo verticalidad, debemos antes examinar, siquiera en busca de indicios, el panorama que se ofrece a nuestros ojos.

Advertimos enseguida un síntoma [inquietante]¹⁴⁶ en el campo universal. Voces de alerta señalan con frecuencia el peligro de que el progreso técnico no vaya seguido por un proporcional adelanto en la educación de los pueblos. La complejidad del avance técnico requiere pupilas sensibles y recio temperamento. Si tomamos como símbolo de la vida moderna el rascacielos o el trasatlántico,¹⁴⁷ deberemos enseguida prefigurarnos la estatura espiritual del ser que ha de morar

¹⁴⁴ A partir de aquí continúa la transcripción del audio. En las *Actas* aparece como parágrafo XVII y su título es el interrogante planteado por Perón (transcripto en p. 14, cdte. a cita 8): **¿La felicidad que el hombre anhela pertenecerá al reino de lo material o lograrán las aspiraciones anímicas del hombre el camino de la perfección?**

De hecho comienza recién aquí la lectura de la parte específica de *La comunidad organizada* que fuera conocida por los asistentes al acto de clausura del Congreso.

Para completar algunas lagunas por fallas del audio y darle forma a la transcripción se han utilizado como referencia las citadas *Actas* (pp. 156-174).

¹⁴⁵ (A): “para el cuerpo social.”

¹⁴⁶ (a): Hay una falla que impide escuchar nítidamente esta palabra. Se completa con las *Actas*.

¹⁴⁷ (A): “transatlántico”

o viajar en ellos. Ante esta cuestión no caben retóricas de fuga, porque lo que en ellas se ventila es, ni más ni menos, la escala de magnitudes con arreglo a la cual debe¹⁴⁸ el hombre rectificar adecuadamente su propia proporción ante el bullicio creciente de lo circundante.

La vida que se acumula en las grandes ciudades nos ofrece con desoladora frecuencia el espectáculo de ese peligro al que unos cerebros despiertos han dado el terrorífico nombre de “insectificación”. Es cierto que lo físico no mengua ni aumenta la proporción íntima, porque ésta consiste justamente en la estimación de sí mismo que el hombre posee; pero puede suceder que, en ausencia de categorías morales, acontezca en su ánimo una progresiva pérdida de confianza y un progreso paulatino del sentimiento de inferioridad ante el gigante exterior.

Frente a un complejo semejante –que en último término es un problema de cultura y de espíritu–, son contados los medios de autodefensa. La civilización tiende a complicarse y no parece que por el camino de lo exterior pueda resolverse esta incógnita íntima.

El materialismo intransigente contaba sin duda con el signo mecánico e implacable del progreso, sospechando que privado de su sombra cósmica el hombre acabaría por sentirse minúsculo y víctima de la monstruosa trepidación vital. Seguro de ello, proveyó a su individuo de un sustituto¹⁴⁹ de la proporción espiritual: el resentimiento. Previamente había sustituido también las tendencias supremas por fuerzas inferiores, por esa “gana” que ayer integraba el cuerpo de una teoría sumamente interesante y que hoy, defraudada, desencantada,¹⁵⁰ han convertido sus discípulos en la “náusea”. Náusea ante la moral, ante la herencia de la vida en común, náusea ante las leyes y los progresos inexorables¹⁵¹ de la Historia, náusea biológica.

Es hasta cierto punto poco comprensible que hayamos pasado con tan peligrosa brevedad intelectual de la decepción del ser insectificado a esa náusea con que, a espaldas de sagradas leyes, se pretende orientar la comprensión de

¹⁴⁸ (A): “puede”

¹⁴⁹ (A): “sustitutivo”

¹⁵⁰ (A): “defraudada y desencantada,”

¹⁵¹ (A): “procesos inexorables”

la existencia colectiva. Lo sintomático de este modo de pensar está en que no es una abstracción, como tampoco lo era, pongo por ejemplo, el marxismo. Éste operaba sobre un descontento social. La náusea –como entelequia– opera sobre el desencanto individual. Es la “angustia” abstracta de Heidegger en el terreno práctico: corresponde a una sociedad desmoralizada que ni siquiera busca una certidumbre para reclinar su cabeza.¹⁵² No es por tanto la teoría lo deplorable, sino la realidad, la deformación postrera de aquella “insectificación”; sólo que esta vez el individuo insectificado ha querido aislarse de la catástrofe con una mueca cínica.

Reconozcamos que ésta era la consecuencia necesaria y obligada del doloroso extravío de la escala de magnitudes. Armado con ella podía el hombre enfrentarse no sólo con la áspera y poco piadosa vicisitud de su existencia sino con la crisis que una evolución tan terminante habría¹⁵³ de suscitar en su intimidad. Saberse ligado a los reinos superiores¹⁵⁴ a las leyes materiales del contorno, le facilitaba una generosa concentración de fuerzas para entrar con biológica alegría en un ciclo en que todos los fenómenos parecen desbordarse.¹⁵⁵

En una célebre fábula de Goethe le acontece a un hombre desdichado verse compelido a una elección extraordinaria. Melusina, reina del país de los enanos, le invita a reducir su tamaño y compartir con ella su elevada jerarquía. Le ofrece amor, poder, riquezas, sólo que en un grado inferior: será rey, pero entre enanos. Trasladado¹⁵⁶ al país donde las briznas de hierbas son árboles gigantescos, este hombre, el más mísero de los mortales, añora su forma anterior. Y la añora, suponemos, porque su escala de magnitudes le advierte que en la prosperidad o en el infortunio [su estado]¹⁵⁷ anterior era inimitable. En el hecho complejo del existir, el hombre es, sin más, una entidad superior.

¹⁵² (A): “la cabeza.”

¹⁵³ (A): “había”

¹⁵⁴ (A): “a reinos superiores”

¹⁵⁵ (A): Punto seguido

¹⁵⁶ (A): “Trasladados”

¹⁵⁷ (a): Una falla impide escuchar con claridad estas palabras. Se completa con las *Actas*.

Puede ser igualmente trasladada¹⁵⁸ a otros paisajes, y preferentemente a éstos donde la desintegración y la heterogeneidad de la vida moderna han reducido principios absolutos e ideales en provecho del esplendor material. Se ha producido el milagro de la fábula pero a la inversa: al hombre no le ha sido dado elegir con arreglo a su proporción, y aquel que no poseía un grado de fe en sus valores espirituales, substituyó la altiva reacción por la resignación o por el descontento, la difuminación gradual de las perspectivas que padece quien no posee una conciencia justa de su jerarquía, la “insectificación”.

Pero semejante desviación no es consecuencia del auge de los ideales colectivos. Que el individuo acepte pacíficamente su eliminación, como un sacrificio en aras de la comunidad, no redundará en beneficio de ésta. Una suma de ceros es cero siempre; una jerarquización estructurada sobre la abdicación personal, es productiva sólo para aquellas formas de vida en que se producen asociados el materialismo más intolerante, la deificación del Estado, el Estado Mito, o¹⁵⁹ una secreta e inconfesada vocación al despotismo.¹⁶⁰

Lo que caracteriza a las comunidades sanas y vigorosas es el grado de sus individualidades y el sentido con que se disponen a engendrar en lo colectivo. A este sentido de comunidad se llega desde abajo, no desde arriba; se alcanza por el equilibrio, no por la imposición. Su diferencia es que así como una comunidad saludable, formada por el ascenso de las individualidades conscientes, posee hondas razones de supervivencia, las otras llevan en sí el estigma de la provisionalidad, no son formas naturales de la evolución, sino paréntesis cuyo valor histórico es, justamente, su cancelación.

En la consideración de los valores supremos¹⁶¹ que dan forma¹⁶² a nuestra contemplación del ideal, advertimos dos grandes posibilidades de adulteración: una es el individualismo amoral, predispuesto a la subversión y al egoísmo,¹⁶³ al

¹⁵⁸ (A): “La fábula de Melusina puede ser igualmente trasladada”

¹⁵⁹ (A): “y”

¹⁶⁰ (A): “de despotismo.”

¹⁶¹ (A): “supremos valores”

¹⁶² (A): “formas”

¹⁶³ (A): “a la subversión, al egoísmo,”

retorno a estados inferiores de la evolución de la especie; otra reside en esa interpretación de la vida que intenta despersonalizar al hombre en un colectivismo atomizador.

En realidad operan las dos un escamoteo. Los factores negativos de la primera, han sido derivados, en la segunda, a una organización superior. El desdén aparatoso ante la razón ajena, la intolerancia, han pasado solamente de unas manos a otras. Bajo una libertad no universal en sus medios ni en sus fines, sin ética ni moral, le es imposible al individuo realizar sus valores últimos, por la presión de los egoísmos potenciados de unas minorías. Del mismo modo, bajo el colectivismo materialista llevado a sus últimas consecuencias, le es arrebatada esa probabilidad –la gran probabilidad del existir–, por una imposición mecánica en continua expansión y siempre hipócritamente razonada.

El idealismo hegeliano y el materialismo marxista, operando sobre necesidades y calamidades universales que han influido profundamente en el ánimo general, constituyen direcciones cuya resultante será prudente establecer. De la Historia, y aun de sus excesos, extraemos preciosas enseñanzas ante las que en modo alguno podemos ni debemos permanecer insensibles. Mientras el pensamiento creía poder sostenerse en lo fundamental, en espacios puramente teóricos, el mundo obraba por su cuenta; pero, si lo fundamental declinó, la fijación práctica de lo abstracto puede ejercer una influencia perniciosa en la existencia común. Resulta entonces necesario detenernos de nuevo a examinar nuestros absolutos y a limpiar de excrecencias y añadiduras superfluas un ideal apto para servir de polo al sentido lógico de la vida.¹⁶⁴

¹⁶⁴ A continuación, en (A), se inicia el párrafo XVIII bajo el título: El hombre como portador de valores máximos y célula del “bien general”.

XVIII

EL HOMBRE COMO PORTADOR DE VALORES MÁXIMOS Y CÉLULA DEL “BIEN GENERAL”

136

En esa¹⁶⁵ labor se nos antoja primordial la [recuperación de la escala de magnitudes,]¹⁶⁶ esto es, devolver al hombre su proporción, para que posea plena conciencia de que, ante las formas tumultuosas del progreso, sigue siendo portador de valores máximos; para que sea humanamente,¹⁶⁷ es decir: sin ignorancia.

Sólo así podemos¹⁶⁸ partir de ese “yo” vertical, a un ideal de humanidad mejor, suma de individualidades con tendencia a un continuo perfeccionamiento.

Sugerir que la humanidad es imperfecta, que el individuo es un experimento fracasado, que la vida que nosotros comprendemos y tratamos de encauzar es, en sí y en sus formas presentes, algo irremediabilmente condenado a la frustración, nos hace [experimentar]¹⁶⁹ la dolorosa sensación de que se ha perdido todo contacto con la realidad. Lo mismo tememos¹⁷⁰ cuando se fía a la abdicación de las individualidades en poderes extremos una imposible realización social.

Si hay algo que ilumine nuestros pensamientos, que haga perseverar en nuestra alma la alegría de vivir y de actuar, es nuestra fe en los valores individuales como base de redención y, al mismo tiempo, nuestra confianza de que no está lejano el día en que sea una persuasión vital el principio filosófico de que la plena realización del “yo”, [el cumplimiento de sus fines más sustantivos, se halla en el bien general].¹⁷¹

¹⁶⁵ (A): “esta”

¹⁶⁶ (a): Una falla impide transcribir esta parte del texto. Se completa con las *Actas*.

¹⁶⁷ (A): “pero para que lo sea humanamente,”

¹⁶⁸ (A): “podremos”

¹⁶⁹ (a): Una falla impide escuchar la palabra. Se completa con las *Actas*.

¹⁷⁰ (A): “tenemos”

¹⁷¹ Salto en el audio. Aquí finaliza el párrafo XVIII y a continuación se inicia el XIX bajo el título: Hay que devolver al hombre la fe en su misión.

XIX

HAY QUE DEVOLVER AL HOMBRE LA FE EN SU MISIÓN

[Hoy, cuando la “angustia” de Heidegger ha sido llevada al extremo de fundar teoría sobre la “náusea”]¹⁷² y se ha llegado a situar al hombre en actitud de defenderse de la cosa, puede hacerse de ello polémica simple, pero es conveniente repetir que no han sido teorías fundadas en sugerencias sino en¹⁷³ un parcial relajamiento biológico. Del desastre brota el heroísmo, pero brota también la desesperación, cuando se han perdido dos cosas: *la finalidad y la norma*. Lo que produce la náusea es el desencanto, y lo que puede devolver al hombre la actitud combativa es la fe en su misión, en lo individual, en lo familiar y en lo colectivo.

Ahora bien; va anexo al sentido de la *norma* el sentido de la cultura.¹⁷⁴ Nuestra *norma*, la que tratamos de insinuar aquí, no es un cuadro de imposiciones jurídicas, sino una visión individual de la perfección propia, de la propia vida ideal... En ese aspecto no cabe duda de que su eficacia depende enormemente de nuestra comprensión del mundo circundante como de nuestra aceptación de las obligaciones propias. El solo intento de trazar un cuadro comparativo entre las posibilidades culturales de la antigüedad y las actuales resultaría descabellado. El progreso, el incremento de relaciones, la complejidad de costumbres,¹⁷⁵ han ampliado el paisaje en términos indescriptibles.

Es lógico pensar, por consiguiente, que la dilatación del panorama haya redundado en limitación proporcional de la conciencia de situación. Cuando en nuestro tiempo se plantean¹⁷⁶ cuestiones de Moral y¹⁷⁷ de Ética –acaso las más sustantivas e inaplazables que debemos formularnos hoy–, no ignora que en la confusión de muchos valores desempeña un activo papel el signo vertiginoso del

¹⁷² (a): Continúa la falla. Se completa con las *Actas*.

¹⁷³ (a): No se percibe “en”

¹⁷⁴ (A): “al sentido de norma el sentido de cultura.”

¹⁷⁵ (A): “de las costumbres,”

¹⁷⁶ (A): “Cuando nuestro tiempo se plantea”

¹⁷⁷ (A): “de Moral o de Ética”.

progreso. La evolución humana se ha caracterizado, entre otras cosas, por lanzar al hombre fuera de sí pero sin proveerle previamente una conciencia¹⁷⁸ plena de sí mismo. A ese estar fuera de sí puede atender mediante leyes la comunidad organizada políticamente, y tendremos entonces un aspecto de la norma ética. Pero para su reino interior, para el gobierno de su personalidad, no existe otra norma que aquella que se puede alcanzar por el conocimiento, por la educación, que afirma en nosotros una actitud conforme a moral.

De que esta norma llegue a constituir un sistema ordenado de límites e inducciones depende absolutamente el porvenir de la sociedad. Ni siquiera nos es posible comprender ese porvenir como suma de libertad y de seguridad si no podemos prefigurar en ella¹⁷⁹ la existencia de normas. Y no somos de los que pensamos que es preferible resolver quirúrgicamente el problema encomendando la libertad irresponsable al imperio vigilante de la ley. Las colectividades que hoy deseen presentir el futuro, en las que la autodeterminación y la plena conciencia de ser y de existir integren una vocación de progreso, precisan, como requisito sustancial, el hallazgo de ese camino, de esa “teoría”, que iluminen ante las pupilas humanas los parajes oscuros de su geografía.¹⁸⁰

¹⁷⁸ (A): “fuera de sí sin proveerle previamente de una conciencia”

¹⁷⁹ (A): “en él”. Se refiere a porvenir y parece ser la forma correcta.

¹⁸⁰ (A): Concluye el párrafo XIX y a continuación se inicia el XX, bajo el título: La comunidad organizada, sentido de la norma.

XX

LA COMUNIDAD ORGANIZADA, SENTIDO DE LA NORMA

Así como en el examen que nos está permitido aparece la voluntad transfigurada en su posibilidad de libertad, aparece el “nosotros” en su ordenación suprema, la comunidad organizada. El pensamiento puesto al servicio de la Verdad, espere una radiante luz, de la que, como¹⁸¹ en un manantial, beben las disciplinas de carácter práctico. Pero por otra parte nos es imposible comprender los motivos fundamentales de la evolución filosófica prescindiendo de su circunstancia.

Desde Platón a Hegel la civilización ha consumado su azarosa marcha por todos los caminos. Las circunstancias han variado sin tregua y, en ciertos dilatados plazos se diría que volvían y vuelven a producirse con desconcertante semejanza. La sustitución de las viejas formas de vida por otras nuevas son factores sustanciales de las mutaciones, pero debemos preguntarnos si, en el fondo, la tendencia, el objetivo último, no seguirán siendo los mismos, al menos en aquello que constituye nuestro objeto necesario: el Hombre y su Verdad.

Cuando advertimos en Platón el Estado ideal, un Estado abstracto, comprendemos que su mundo, en relación con el nuestro y en su apariencia política, era infinitamente apto para una abstracción semejante. Las ideas puras y los absolutos podían fijarse en el panorama, aprehender y configurar éste, cuando menos en su eficacia intelectual. Podía crearse un mundo en que valores ideales y representaciones prácticas eran susceptibles de producirse con cierta familiaridad. Platón afirmaba: *el Bien es orden, armonía, proporción; de aquí que la virtud suprema sea la justicia*. En tal virtud advertimos la primera norma de la antigüedad convertida en disciplina política. Sócrates había tratado de definir al hombre, en quien Aristóteles subrayaría una terminante vocación política, es decir, según el lenguaje de entonces, un sentido de orden en la vida común. La idea platoniana de que el hombre y la colectividad a que pertenece se hallan en una integración recíproca irresistible se nos antoja fundamental. La ciudad griega, llevada en sus

¹⁸¹ (a): No se percibe “como”

esencias al imperio por Roma, contenía en fenómeno de larvación todos los caminos evolutivos.

Cuando los hechos se producían en fases simples y en estadios relativamente reducidos, era factible representarse la sociedad política como un cuerpo humano regido por las leyes inalterables de la armonía: corazón, aparato digestivo, músculo, voluntad, cerebro, son en el símil de Platón, órganos felizmente trasladados por sus funciones y sus fines a la biología colectiva: *un Estado de justicia, en donde cada clase ejercite sus funciones en servicio*¹⁸² *del todo, se aplique a su virtud especial, sea educada de conformidad con su destino y sirva a la armonía del todo.* El Todo, con una proposición central de justicia,¹⁸³ con una ley de armonía, la del cuerpo humano, predominando sobre las singularidades, aparece en el horizonte político heleno,¹⁸⁴ que es también el primer horizonte político de nuestra civilización.

Todavía en el crepúsculo de la mitología pagana, no aparecen claros los últimos fines¹⁸⁵ del hombre. Se le concibe adscripto a la ciudad, y más interesante quizás que su persona, es la virtud abstracta que es susceptible de representar. No existe, por cierto, un ideal de humanidad, aun para la clara visión de los filósofos.

El Cefiso y el Eurotas no son únicamente límites geográficos y militares,¹⁸⁶ sino también intelectuales. Al otro lado del Ponto existe la barbarie y las sombras que Alejandro rasgará años después. El sol es un globo de fuego un poco mayor que el Peloponeso.

La certera inteligencia de Aristóteles, que proporcionará el *método* cuando los espacios nos hayan revelado una gran parte¹⁸⁷ de sus misterios, se desenvuelve también en esa concepción de la jerarquía humana. Hay hombres libres y esclavos y no parece que todos se rijan por leyes idénticas. Hay mundos en luz y mundos en sombras.

¹⁸² (a): Erróneamente, “ejercicio”

¹⁸³ (a): Comienza a sonar el top de la hora oficial (ha pasado media hora desde el anterior, ver nota 123)

¹⁸⁴ (A): “helénico”

¹⁸⁵ (A): “los fines últimos”

¹⁸⁶ (A): “no son límites geográficos o militares,”

¹⁸⁷ (A): “revelado gran parte”

Nada de particular tiene que en tal situación, la ciudad, objetivada y armónica, predomine con carácter [irreductible]¹⁸⁸ sobre las desigualdades humanas, que son desigualdades sin vocación reivindicativa. Ello nos permitirá observar que cuando al hombre se le priva de su rango supremo, o desconoce sus altos fines, el sacrificio se realiza siempre en beneficio de entidades superiores petrificadas. *El hombre es un ser ordenado para la convivencia social* –leemos en Aristóteles–; *el bien supremo no se realiza, por consiguiente, en la vida individual humana, sino en el organismo superindividual del Estado; la Ética culmina en la Política.*

Los pensamientos citados definen con carácter suficiente la fisonomía del mundo helénico, y es preciso tener en cuenta que eran filósofos y filósofos idealistas los que la habían trazado. Sócrates intuyó la inmortalidad, pero sobre ella no pudo fundar un sistema. Platón y Aristóteles debían encargarse de situar a ese hombre, que divisaba con angustiada preocupación el problema último, ante la vida en común.

Nacía el Estado, aunque la comunidad cuya vida trataba de organizar adolecía de una insuficiente relación¹⁸⁹ de la trascendencia de los valores individuales. La idea griega necesitaba para ser completada una nueva contemplación¹⁹⁰ de la unidad humana desde un punto de vista más elevado. Estaba reservada al cristianismo esa aportación. El Estado griego alcanzó en Roma su cúspide. La ciudad, hecha imperio, convertida en mundo, transfigurada en forma de civilización, pudo cumplir históricamente todas las premisas filosóficas. Se basaba en el principio de clases, en el servicio de un “todo” y, lógicamente, en la indiferencia o el desconocimiento helénico de las razones últimas del individuo.

Una fuerza que clavase en la plaza pública como una lanza de bronce las máximas de que no existe la desigualdad innata entre los seres humanos, que la esclavitud es una institución oprobiosa y que emancipase a la mujer; una fuerza capaz de atribuir al hombre la posesión de un alma sujeta al cumplimiento de fines específicos superiores a la vida material, que estaba llamada a revolucionar

¹⁸⁸ (a): Una falla no permite escuchar correctamente esta palabra. Se completa con las *Actas*.

¹⁸⁹ (A): “revelación”

¹⁹⁰ (a): Erróneamente, “completación”

la existencia en la humanidad.¹⁹¹ El Cristianismo, que constituyó la primera gran revolución, la primera liberación humana, podrá¹⁹² rectificar felizmente las concepciones griegas. Pero esa rectificación se parecía mejor a una aportación.

Enriqueció la personalidad del hombre e hizo de la libertad, teórica y limitada hasta entonces, una posibilidad universal. En evolución ordenada, el pensamiento cristiano, que perfeccionó la visión genial de los griegos, podría más tarde apoyar sus empresas filosóficas en el método de éstos, y aceptar como propias muchas de sus disciplinas. Lo que le faltó a Grecia para la definición perfecta de la humanidad¹⁹³ y del Estado fue precisamente lo aportado por el Cristianismo: su hombre vertical, eterno, imagen de Dios. De él se pasa ya a la familia, al hogar; su unidad se convierte en plasma que a través de los municipios integrará los Estados, y sobre la que descansarán las modernas colectividades.

Roma no era la Grecia cerrada, atenta sólo al fenómeno exterior de la barbarie persa. Ha integrado en su existencia la de otros pueblos de costumbres, pensamientos y creencias distintas. Las necesidades de su comunidad fueron muy superiores también.¹⁹⁴ Le fue sumamente difícil proporcionarse una idea abstracta sobre la concepción del Estado, porque éste se había tornado proporcionalmente complejo. Su historia es un continuo proceso de crecimiento y asimilación que, cuando alcanza la cúspide, se interrumpe¹⁹⁵ por la violencia. Lega al mundo sus instituciones, su gloria, su civilización. Antes del ocaso, añade a esta herencia colosal la conformidad¹⁹⁶ de la dignidad humana.

La libertad, expropiable por la fuerza antes de saberse el hombre poseedor de un alma libre e inmortal, no será nunca más susceptible de completa extinción. Los tiranos podrán reducirla o apagarla momentáneamente, pero nunca más se podrá prescindir de ella: será en el hombre una “conciencia” de la relación profunda de su espíritu con lo sobrehumano. Lo que fue privilegio de la República

¹⁹¹ (A): “estaba llamada a revolucionar la existencia de la humanidad.”

¹⁹² (A): “podría”

¹⁹³ (A): “de la comunidad”

¹⁹⁴ (a): Erróneamente, “Las necesidades de su comunidad no fueron muy superiores también.”

¹⁹⁵ (a): Erróneamente, “se irrumpe”

¹⁹⁶ (A): “la confirmación”

servida por los esclavos, será más adelante un carácter para la humanidad, poseedora de una feliz revelación.

Al sobrevenir la crisis, la civilización conoció siglos amargos. El derrumbamiento del imperio, sin parangón en la historia, devuelve al mundo¹⁹⁷ a la oscuridad. Pero ésta habría sido espantosa si el crepúsculo romano no hubiese prendido en la noche siguiente la llamarada¹⁹⁸ inextinguible de aquella revelación. Lo que permitirá que el hilo de oro del pensamiento continúe a través del abismo y de las hogueras y sangre,¹⁹⁹ es el milagro magnífico de que el puente de las ideas religiosas no sucumbiese al chocar el hierro de los bárbaros con el agrietado mármol de Roma.

Las nuevas monarquías aparecidas al galope poseían ciertamente una notable capacidad de asimilación, pero su proyección cultural era sumamente reducida y el imperio de la fuerza en que debían apoyarse hizo todavía más limitada esa posibilidad. Europa se convirtió en una necesidad armada: así como las zonas habitadas se polarizaban en torno a los puntos estratégicos y a los fosos de los castillos, la humanidad se distribuyó en torno a los jefes militares,²⁰⁰ caudillos y señores. Poco a poco, poco o nada²⁰¹ subsistirá de cuanto había impreso su fisonomía a la existencia general. El principio de autoridad cae en manos de la fuerza, en razón de ese estado de necesidad aludido. Los mismos reyes ven menguar sus atribuciones y privilegios a medida que se ven obligados a recurrir al poder de sus ricos señores o²⁰² a solicitar su alianza para sus empresas militares.

El saber se refugia junto a los altares. En las abadías y en los conventos se conserva inextinguible la llama que más tarde volverá a iluminar al mundo. Y lo que preserva de la gigantesca crisis el acervo de los valores espirituales humanos, es, con precisión, un sentido místico: la dirección vertical, hacia las alturas,

¹⁹⁷ (A): “el mundo”

¹⁹⁸ (A): “la llama”

¹⁹⁹ (A): “del abismo de hogueras y sangre,”

²⁰⁰ (A): “en torno a jefes militares,”

²⁰¹ (A): “Poco o nada subsistirá”

²⁰² (A): “y”

que unos hombres de fe habían atribuido²⁰³ a todas las cosas, empezando por la naturaleza humana.

La Edad Media es de Dios, se ha dicho, y en este hecho, en este paciente y laborioso mantenerse al margen de las tinieblas,²⁰⁴ debemos ver la lenta y difícil gestación del Renacimiento. Fue una Edad caracterizada por una violencia²⁰⁵ desmedida. Fue una edad en la que no nos es posible hallar las formas del Estado²⁰⁶ ni contemplar al hombre. Gracias sólo al hecho de acentuar sus desgracias, y aún su brutalidad a veces, sobre fines e ideales remotos, pudo resultar factible la evolución resolutive. En el individuo, no es fácil diferenciar la conciencia de su proporción en el ideal religioso de cuanto fue simplemente ignorancia o superstición.

La Edad tuvo santos y demonios,²⁰⁷ pero en su desolación, en su pobreza, con el horizonte teñido siempre por los resplandores de los incendios, no le quedaba²⁰⁸ al hombre otro escape que poner sus ojos y su esperanza en mundos superiores y lejanos. La fe se vio fortalecida por la desgracia.

El Renacimiento halló diseminados los restos de una cultura y trató de reconstruir con ellos un nuevo clasicismo. Sobre las ruinas de los castillos feudales edificaron su trono las nuevas monarquías. A la idea de aventura sucedió la empresa. Cuando los primeros concejos acuden al servicio del rey con pendón al frente, y se distinguen en las batallas, se consuma en la práctica el final de un largo período histórico. El Estado tardará todavía en sobrevenir, pero en torno a los monarcas, depositarios de un mandato ideal, representantes de lo que siglos después será el concepto de nacionalidad, empieza a gestarse la vida de los pueblos modernos. Los nobles ingleses arrancarán a Juan Sin Tierra²⁰⁹ la Carta Magna; los castellanos harán jurar al trono en Santa Gadea, y los aragoneses arrancarán a

²⁰³ (a): Erróneamente, “atraído”

²⁰⁴ (A): “sus tinieblas,”

²⁰⁵ (A): “por la violencia”

²⁰⁶ (A): “No nos es posible hallar en ella las formas del Estado”

²⁰⁷ (A): “La Edad Media produjo santos y demonios,”

²⁰⁸ (A): Erróneamente, “quedaban”

²⁰⁹ (A): “a un Juan Sin Tierra”

su rey los “Usajes” demostrativos de que la constitución del Estado está en trance de ensayarse. Habrá Cámaras, rudimentarias al principio, y los estamentos harán oír en los concejos la voz de los gremios y de los municipios.

Esta evolución se produce bajo un signo idealista, cualquiera sea su realización práctica o su signo político, y en la elevada temperatura de la Fe popular. El hombre tenía fe en sí, en sus destinos, y una fe inmarcesible en su subordinación a lo Providencial. Tal fe justifica en parte las titánicas andanzas de la época. Era necesaria para lanzarse a las sombras atlánticas y sacar las Américas a la luz del sol romano, para detener la invasión tártara en las puertas de Europa y para levantar un mundo nuevo de la desolación. Lo conquistado y descubierto en esa edad constituye un himno sonoro a la vocación por el ideal. Pero es importante no perder de vista que, prescindiendo del rigor práctico de la organización política, el clima intelectual de la época conservó el acento sobre los valores supremos del individuo. Cuando la escuela tomista nos dice que el fin del Estado *es la educación del hombre para una vida virtuosa*, presentimos la enorme importancia que tuvo ese puente tendido sobre las sombras de la Edad Media. Ese hombre a cuyo servicio, el de su perfeccionamiento, estaba dedicado el Estado, no era por cierto el germen de un individualismo anárquico. Para que degenerase había que trasladar el acento de sus valores espirituales a los materiales. El hombre era sólo algo que debía perfeccionarse, para Dios y para la comunidad. La virtud a que Santo Tomás se refería no será enteramente indiferente a la “virtud” griega, el patrón de valores ideales para la realización de la vida propia.

Frente al humanismo, la inteligencia humana intenta divisar nuevos caminos y orientaciones. Maquiavelo cubrirá la vida con el imperativo político, y sacrificará al poder real o a las necesidades del mando²¹⁰ cualquiera otra ley, principio o valor.

Grocio llamará al Estado a erigirse en administrador supremo de la felicidad del hombre y abrirá nuevos cauces al principio de autoridad.

Los pueblos han vivido décadas y siglos intensos, han proyectado sus fuerzas hacia los espacios²¹¹ desconocidos, se han desdoblado, difundido en mundos

²¹⁰ (A): “mundo”

²¹¹ (A): “hacia espacios”

nuevos, en empresas fantásticas y costosas. Para que esto fuese posible se precisaba un poder enorme en los recursos espirituales.²¹² El apogeo de los absolutos iba a despertar, como consecuencia necesaria, el desprecio a los absolutos. La intensa espiritualidad de la obra gestaba,²¹³ por reacción, el desencanto y el materialismo que iban a producirse después. En la evolución, por primera vez acaso, se derivaría de un extremo a otro, de un polo al opuesto, y el objetivo a suprimir era, inevitablemente, la temperatura ideal.

Hobbes predica el absolutismo del Estado en la corriente armada de la época, pero predica ya a un hombre desalentado. La unidad social no parece imaginada por él como el indestructible depósito de valores, sino como víctima. Fue el primero en definir al Estado como un contrato entre los individuos, pero importa observar que esos individuos eran lobos entre sí, eran seres desprovistos de virtud y, seguramente, de esperanzas supremas; la larga cabalgata²¹⁴ les había rendido.

En la crisis de las monarquías absolutas, vierte su mordacidad el genio de Voltaire. Ciertamente no necesitaba ya la sociedad su corrosivo para fragmentarse bajo el trono. Montesquieu advirtió a la monarquía que sería heredada en la República y Rousseau coronó el pórtico naciente de la época.²¹⁵ Se caracterizó por el cambio radical del acento. Acentuó sobre lo material, y esto se produjo indistintamente, lo mismo si el sujeto del pensamiento era el individuo, en cuyo caso se insinuaba la democracia liberal, que si era la comunidad,²¹⁶ en cuyo caso se avistaba el marxismo.

Es muy posible que las edades Media y Moderna hayan verificado su elección con un exclusivismo parcial en beneficio del espíritu, pero es innegable que el siglo XVIII y [el] XIX lo hicieron, con mayor parcialidad, en favor de la materia. El estado de la cultura en esos siglos pudo prever las consecuencias, pero debemos estimar necesario en toda evolución lo mismo lo que nos parece dudoso que lo acertado. Rousseau cree en el individuo, hace de él una capacidad de

²¹² (A): “de los recursos espirituales.”

²¹³ (a): Erróneamente, “gestada”

²¹⁴ (A): “cabalgada”

²¹⁵ (A): “el pórtico de la naciente época.”

²¹⁶ (A): “que si lo era la comunidad,”

virtud, lo integra en una comunidad y suma su poder en el poder de todos para organizar, por voluntad general,²¹⁷ la existencia de las naciones. Para Kant,²¹⁸ lo vital en lo político era el principio de “libertad como hombre”, de “dependencia como súbditos” y de²¹⁹ “igualdad como ciudadanos”. Rousseau llamará pueblo *al conjunto de hombres que mediante la conciencia de su condición de ciudadanos y mediante las obligaciones derivadas de esta conciencia, y provistos de las virtudes del verdadero ciudadano, acepten congregarse en una comunidad para cumplir sus fines.*

La Revolución Francesa fue un estruendoso prólogo al libro, entonces en blanco, de la evolución contemporánea. Hallamos en Rousseau una evocación constructiva de la comunidad y la identificación del individuo en su seno, como base de una nueva²²⁰ estructuración democrática. Esta concepción servirá de punto de partida para la interpretación práctica de los ideales de las nuevas democracias.²²¹ Pero resulta hasta cierto punto conveniente examinar si en la concepción originaria no se produjo, por la dinámica misma de la reacción, la supresión innecesaria²²² de toda escala de valores.²²³ Podemos preguntarnos, por ejemplo, si fue decididamente imprescindible para derivar el poder absoluto a la voluntad del ciudadano, cegar antes en éste toda posibilidad espiritual. En segundo lugar es preciso tener en cuenta el largo paréntesis que el Imperio abrió entre el prólogo y la continuación del libro de la evolución política.²²⁴

²¹⁷ (A): “por la voluntad general,”

²¹⁸ (a): “Pero Kant, para Kant, lo vital”

²¹⁹ (A): “y el de”

²²⁰ (A): “de la nueva”

²²¹ (A): “en las nuevas democracias.”

²²² (a): Erróneamente, “necesaria”

²²³ (A): “de toda una escala de valores.”

²²⁴ (A) Aquí concluye el párrafo XX y a continuación se inicia el XXI bajo el título: La terrible anulación del hombre por el Estado y el problema del pensamiento democrático del futuro.

XXI

LA TERRIBLE ANULACIÓN DEL HOMBRE POR EL ESTADO Y EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO DEMOCRÁTICO DEL FUTURO

148

[En ese paréntesis, el ideal que el pensamiento había abandonado a]²²⁵ la intemperie, es rescatado del arroyo por fuerzas opuestas, que combatirán con extremada violencia en el futuro. No tratarán de fijar sus absolutos en la jerarquía del hombre, en sus valores ni en sus posibilidades de virtud; los fijarán en el Estado, o en organizaciones de un característico materialismo.

Todavía Fichte crea un amplio espacio donde el individuo, subordinado al todo social, puede realizarse. Hegel convertirá en Dios al Estado. La vida ideal y el mundo espiritual que halló abandonados los recogió para sacrificarlos a la Providencia estatal, convertida en una serie de absolutos.²²⁶ De esta concepción filosófica derivará la traslación posterior: el materialismo conducirá al marxismo, y el idealismo, que ya no se acentúa²²⁷ sobre el hombre, será en los sucesores y en los intérpretes de Hegel, la deificación del Estado ideal con su consecuencia necesaria, la insectificación del individuo.

El individuo está sometido en éstos a un destino histórico a través del Estado, al que pertenece. Los marxistas lo convertirán a su vez en una pieza, sin paisajes ni techo celeste, de una comunidad tiranizada donde todo ha desaparecido bajo la mampostería. Lo que en ambas formas se hace patente es la anulación del hombre como tal, su desaparición progresiva frente al aparato externo del progreso, el Estado fáustico o la comunidad mecanizada.

El individuo hegeliano, que cree poseer fines propios, vive en estado de ilusión, pues sólo sirve a los fines del Estado. En los seguidores de Marx esos fines son más oscuros todavía, pues sólo se vive para una esencia privilegiada de la comunidad y no en ella ni con ella. El individuo marxista es, por necesidad, una abdicación.

²²⁵ (a): Un salto impide transcribir esta frase. Se completa con el texto de las *Actas*.

²²⁶ (A): "en serie de absolutos."

²²⁷ (A): "ya no acentúa"

En medio se alza la fidelidad a los principios democráticos liberales que llena el siglo pasado y parte del presente. Pero con defectos sustanciales, porque no ha sido posible hermanar puntos de vista distintos, que condujeron a dos guerras mundiales y que aún hoy someten la conciencia civilizada a durísimas presiones. El problema del pensamiento democrático futuro está en resolvernó a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales, pero con las esperanzas puestas en el bien común.

En lo político parte muy importante de tal crisis de las ideas democráticas se debe al tiempo de su aparición. La democracia como hecho trascendental estaba llamada a suceder *ipso facto* a los absolutismos. Sin embargo, sufrió un largo compás de espera impuesto por la persistencia de las monarquías²²⁸ templadas y repúblicas estacionarias que, para subsistir, creyeron necesario aplicar en leves dosis principios propios de la democracia pura, preferentemente aquellos que podían ser adaptados sin peligro. Tal operación dulcificó la evolución, pero sustrajo partes muy importantes de personalidad al nuevo orden de ideas, que a su advenimiento pleno halló, frente a colosales enemigos, muy disminuida su novedad. Sucedió así que los pueblos que pudieron establecerla en su momento han alcanzado con ella los mismos caminos de perfección necesaria,²²⁹ y los que no lo consiguieron, han optado por el empleo de sustitutos,²³⁰ los extremismos, con tal de hacer efectivo por cualquier vía, el carácter trascendental.

Y sin embargo lo trascendental del pensamiento democrático, tal como nosotros lo entendemos, está todavía en pie, como una enorme posibilidad en orden al perfeccionamiento de la vida.

En varias ocasiones ha sido comparado el hombre al centauro, medio hombre, medio bruto, víctima de deseos opuestos y enemigos; mirando al cielo y galopando a la vez entre nubes de polvo.

La evolución del pensamiento humano recuerda también la imagen del centauro: sometido a altísimas tensiones ideales en largos períodos de su historia,

²²⁸ (A): "de monarquías"

²²⁹ (A): "los caminos de perfección necesarios,"

²³⁰ (A): "sustitutivos"

condenado a profundas oscuridades en otros, esclavo de sordos apetitos materiales a menudo. La crisis de nuestro tiempo es materialista. Hay demasiados deseos insatisfechos, porque la primera luz de la cultura moderna se ha esparcido sobre los derechos y no sobre las obligaciones; ha descubierto lo que es bueno poseer mejor que el buen uso que se ha de dar a lo poseído o a las propias facultades.

El fenómeno era necesario, de una necesidad histórica, porque el mundo debía salir de una etapa egoísta y pensar más en las necesidades y en las esperanzas²³¹ de la comunidad. Lo que importa hoy es persistir en ese principio de justicia, para recuperar²³² el sentido de la vida, para devolver al hombre su absoluto.

Ni la justicia social ni la libertad, motores de nuestro tiempo, son comprensibles en una comunidad montada sobre seres insectificados, a menos que a modo de dolorosa solución el ideal se concentre en el mecanismo omnipotente del Estado. Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto, en que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa.²³³

En cierto modo, siguiendo el símil, equivale a liberar al centauro restableciendo el equilibrio entre sus dos tendencias naturales. Si hubo épocas de exclusiva acentuación ideal y otras de acentuación material, la nuestra debe realizar sus ambiciosos fines nobles por la *armonía*. No podremos restablecer una Edad-centauro sólo sobre el músculo bestial ni sobre su sólo cerebro, sino una “edad-suma-de-valores”, por la armonía de aquellas fuerzas simplemente físicas y aquellas que obran el milagro de que los cielos nos resulten familiares.

Los monjes de la Edad Media borraron el contenido de los libros paganos para cubrirlos con los salmos. La Edad Contemporánea trató de borrar los salmos, pero no añadió nada más que la promesa de una vaga libertad a la sed de verdades del hombre. En 1500 la humanidad concentró sus dispersas energías para empresas gigantescas y nos dio nuevos mundos y formas de civilización. En 1800 reprodujo

²³¹ (A): “y las esperanzas”

²³² (A): “pero recuperar”. Parece tratarse de un error tipográfico.

²³³ Esta frase está incorporada casi textualmente al *Modelo argentino para el proyecto nacional*

el intento y creó febrilmente, generosamente, una época. ¿No será el nuestro, acaso, el momento de hacer acopio de las energías humanas para conformar el período supremo de la evolución? Cuando pensamos en el hombre, en su *yo*²³⁴ y en el *nosotros*, aparece claro ante nuestra vista que nuestra elección debe ser objeto de profundas meditaciones.

La sociedad tendrá que ser una armonía en la que no se produzca disonancia ninguna, ni predominio de la materia ni estado de fantasía. En esa armonía que preside la norma puede hablarse de un colectivismo logrado por la superación, por la cultura, por el equilibrio. En tal régimen no es la libertad una palabra vacía, porque viene determinada su incondición por la suma de libertades y por el estado ético y la moral.

La justicia no es un término insinuator de violencia, sino una persuasión general; y existe entonces un régimen de alegría, porque donde lo democrático puede robustecerse en la comprensión universal de la libertad y el bien generales,²³⁵ es donde, con precisión, puede el individuo realizarse a sí mismo, y²³⁶ hallar de un modo pleno su euforia espiritual²³⁷ y la justificación de su existencia. (*aplausos*)²³⁸

²³⁴ (A): “en el yo”

²³⁵ (A): “de la libertad y el bien general,”

²³⁶ (A): No aparece la conjunción “y”

²³⁷ (a): Suena el top de la hora oficial (ha transcurrido una hora, ver notas 123 y 183)

²³⁸ (A): Culmina el párrafo XXI y a continuación comienza el XXII bajo el título: Sentido de proporción. Anhelos de armonía. Necesidad de equilibrio.

XXII

SENTIDO DE PROPORCIÓN. ANHELO DE ARMONÍA. NECESIDAD DE EQUILIBRIO

152

Para el mundo existe todavía, y existirá mientras al hombre le sea dado elegir, la posibilidad de alcanzar lo que la filosofía hindú llama *la mansión de la paz*. En ella posee el hombre, frente a su Creador, la escala de magnitudes, es decir, su proporción. Desde esa mansión es factible realizar el mundo de la cultura, el camino de perfección.

De Rabindranath Tagore son estas frases: *el mundo moderno empuja incessantemente a sus víctimas, pero sin conducirlos a ninguna parte. Que la medida de la grandeza de la humanidad esté en sus recursos materiales es un insulto al hombre.*

No nos está permitido dudar de la trascendencia de los momentos que aguardan a la humanidad. El pensamiento noble, espoleado por su vocación de verdad, trata de ajustar un nuevo paisaje. Las incógnitas históricas son ciertamente considerables, pero no retrasarán un solo día la marcha de los pueblos por grande que su incertidumbre nos parezca.

Importa, por tanto, conciliar nuestro sentido de la perfección con la naturaleza de los hechos, restablecer la armonía entre el progreso material y los valores espirituales y proporcionar nuevamente al hombre una visión certera de su realidad. Nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista, y su raíz es una suprema fe en el tesoro que el hombre, por el hecho de existir, representa. (*aplausos*)

En esta fase de la evolución, lo colectivo, el “nosotros”, está cegando en sus fuentes al individualismo egoísta. Es justo que tratemos de resolver si ha de acentuarse la vida de la comunidad sobre la materia solamente o si será prudente que impere la libertad del individuo solo, ciega para los intereses y las necesidades comunes, provista de una irrefrenable ambición, material también.

No creemos que ninguna de esas formas posea condiciones de redención. Están ausentes de ellas el milagro del amor, el estímulo de la esperanza y la perfección de la justicia.

Son atentatorios por igual el desmedido derecho de uno o la masiva impersonalidad²³⁹ de todos a la razonable y elevada idea del hombre y de la humanidad.

En los cataclismos la pupila del hombre ha vuelto a ver a Dios y, de reflejo, ha vuelto a divisarse a sí mismo. No debemos predicar²⁴⁰ y realizar un evangelio de justicia y de progreso, es preciso que fundemos su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva. Los rencores y los odios que hoy soplan en el mundo, desatados entre los pueblos y entre los hermanos, son el resultado lógico, no de un itinerario cósmico de carácter fatal, sino de una larga prédica contra el amor (*aplausos*). Ese amor que procede del conocimiento de sí mismo e, inmediatamente, de la comprensión y la aceptación de los motivos ajenos.

Lo que nuestra filosofía intenta restablecer al emplear el término armonía es, cabalmente, el sentido de plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del *yo* en el *nosotros*, apuntamos la necesidad de que ese “nosotros” se realice y perfeccione por el *yo*.

Nuestra comunidad tenderá a ser de hombres y no de bestias. Nuestra disciplina tiende a ser conocimiento, busca ser cultura. Nuestra libertad, coexistencia de las libertades que procede de una ética para la que el bien general se halla siempre vivo, presente, indeclinable. El progreso social no debe mendigar ni asesinar, sino realizarse por la conciencia plena de su inexorabilidad. La náusea está desterrada de este mundo, que podrá parecer ideal, pero que es en nosotros un convencimiento de cosa realizable. Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo pueda realizarse²⁴¹ y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: “[*Sentimos,*]²⁴² *experimentamos que somos eternos*”. (*ovación prolongada*)

²³⁹ (A): “pasiva impersonalidad”

²⁴⁰ (A): “Si debemos predicar”. Ésta parece ser la forma correcta para el sentido de la frase.

²⁴¹ (A): “puede realizarse”

²⁴² (a): Una falla impide escuchar esta palabra. Se completa con las *Actas*.

Voz del locutor:

Se ha escuchado la palabra del excelentísimo señor presidente de la Nación Argentina, general Juan Perón. El discurso del Primer Magistrado pone punto final a las deliberaciones del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Mendoza y organizado por la Universidad Nacional de Cuyo, con el auspicio del Superior Gobierno de la Nación.

154 El Jefe de Estado –acompañado por su señora esposa, doña María Eva Duarte de Perón; los integrantes de la comitiva oficial, de su excelencia el señor gobernador de la provincia de Mendoza, y demás autoridades nacionales y provinciales– se dirigirá hacia el palco ubicado en el centro de la Plaza Independencia para recibir el saludo del pueblo de Mendoza y el juramento de fidelidad a la Patria y a la Constitución Nacional.

Ha finalizado esta transmisión realizada directamente desde la sala del Teatro Independencia en la ciudad de Mendoza, por LRA y LRA1 Radio del Estado, Buenos Aires, República Argentina; juntamente con todas las estaciones que integran la Red Argentina de Radiodifusión; Radio La Americana de Santiago de Chile; CXA8 y CXA14 de la República Oriental del Uruguay; ZP5 y ZPA5 de la República del Paraguay; los servicios de ondas cortas LRU de Radio El Mundo; LRS2 de Radio Splendid; LSD4 y LQ6 de Transradio Internacional; y Radio Nacional de España, en conexión por LSM4 [¿?] Internacional.

Las emisoras, proseguirán con sus respectivos programas.



Anexos

ANEXO I**DISCURSO PRONUNCIADO POR EL GENERAL JUAN PERÓN EN
EL ACTO ACADÉMICO DE HONOR A LOS DELEGADOS EXTRANJEROS
CONCURRENTES AL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA**

Pocos días después de la clausura del Congreso, el 13 de abril de 1949, el General Perón agasajó en el Teatro Colón de Buenos Aires a los participantes extranjeros y les otorgó el título de Miembros Honorarios de la Universidad de Buenos Aires.

Locutor

Radio del Estado, Buenos Aires, Argentina, en 750 y 9690 kilociclos, juntamente con las estaciones que integran la Red Nacional de Radiodifusión, transmiten desde el escenario del Teatro Colón de Buenos Aires.

Con los auspicios del Ministerio de Educación de la Nación, y la adhesión total de las universidades argentinas, tiene aquí lugar un acto académico de extraordinaria trascendencia, en homenaje a los filósofos extranjeros visitantes que, en representación de los más destacados valores del pensamiento mundial, han concurrido al Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en la provincia de Mendoza en estos últimos días.

Reviste este acto una extraordinaria importancia, por cuanto en él va implícito un homenaje a la más alta intelectualidad mundial. Concorre al mismo, y lo honra con su presencia, el excelentísimo señor presidente de la Nación Argentina, general Juan Perón (*aplausos*). Lo acompañan, su señora esposa, doña María Eva Duarte de Perón (*aplausos*); su excelencia, el señor ministro de Educación de la Nación, profesor doctor Oscar Eduardo Ivanissevich (*aplausos*); diplomáticos,

legisladores nacionales, señores rectores de las universidades, profesores de las altas casas de estudios, altas personalidades y un numeroso y calificado público.

Y ahora ha de oírse la palabra del excelentísimo señor presidente de la Nación, general Juan Perón (*aplausos*):

General Juan Perón:

La misión de conferir el título de Miembro Honorario de la Universidad Argentina a los participantes del Congreso de Filosofía de Mendoza va más allá del ámbito de los meros actos oficiales, y adquiere, en este momento crítico del pensamiento humano que somete a juicio a los valores políticos, económicos y culturales, un significado trascendental.

Ha palpitado en este Congreso el anhelo de reflejar cabalmente el matiz filosófico de nuestros días, y su ardua labor señala en la historia de la cultura argentina un momento cuya brevedad no disminuye su excepcional importancia.

La universidad argentina, compenetrada de su hondo significado, y retomando la tradición que la hizo estar presente en todos los períodos culminantes de la evolución del país, se ha reservado el honor de coronar así vuestro trabajo.

Nunca fue nuestro pueblo ajeno a las inquietudes espirituales del mundo, ni quedó postergado en la lucha por la civilización y por la cultura.

Hace ya siglos, en los orígenes de la formación de la argentinidad, los hombres que poblaron nuestra tierra no se limitaron a conquistar el suelo y a fundar ciudades, sino que, al derramar generosamente su estirpe, nos legaron su Dios para el espíritu y su verbo para el pensamiento, de tal manera que, mientras establecían sus hogares, levantaban templos y creaban universidades.

En ellas se educó la Generación de Mayo; la misma que cuando en el Viejo Mundo se proclamaron los Derechos del Hombre, anunció llegada la hora de nuestra independencia; la misma, que tras de encarnar una firme convicción política, ratificó su fe en la dignidad humana que se nutre con la libertad de los pueblos y de los individuos.

No vacilaron entonces los licenciados y los doctores en trocar la serenidad apacible de los claustros por la azarosa vida del soldado, contribuyendo así al

afianzamiento de una empresa y al triunfo de un ideal que consolidaría nuestro destino en el concierto de los pueblos libres.

Más adelante, el período de mayor florecimiento de nuestra cultura coincidió con el de la definitiva organización de la Patria, y los mismos que la llevaron a cabo señalaron el justo alcance de los derechos, indicándonos los deberes; dieron brillo a las letras y configuraron el carácter del pensamiento argentino en aquella segunda mitad del siglo XIX, en que todas las naciones parecían rivalizar en exhibir más profundos pensadores y más originales hombres de ciencia y humanismo.

En estos momentos, en que el país vive otra época fundamental de su evolución histórica, en que, a tono con los requerimientos de la actual conciencia del mundo, ha proclamado su independencia económica y ha establecido su justicia social, el hecho de que la universidad otorgue el título de Miembro Honorario a quienes, como vosotros, os habéis reunido en un acto cultural de universal importancia, ratifica nuestro propósito de que la gravitación de nuestra Patria no sólo se advierta cuando la situación del mundo haga indispensables nuestras reservas materiales, sino también cuando requiera la contribución de aportes espirituales.

Nuestra tierra vive la experiencia de su primera energía y el alborozo que da –en el cuadro de una anunciación– el haber acertado el camino de su revelación como pueblo. Nuestra tierra aspira a enraizar lo elemental con lo decisivo. Pertenece a la humanidad. Queremos ganar nuestro derecho a lo universal, apoyados en el rigor de una justa y perdurable base humana. Por eso, ha sido en Mendoza, al filo del triunfo del agua sobre la piedra, donde ha transitado el cuerpo de nuestras verdades más altas.

Nuestra virtud, si la hay, es la de someternos a la rigidez científica de vuestros esquemas supremos, yendo hacia los hombres, por la tenacidad del hombre.

Aspiramos a hacer del argentino un ser armónico universal, precisamente por ser universal nuestra actitud ante la vida y las fuerzas de expansión que la promueven.

Como os dije en Mendoza, este pueblo está en un orden de realizaciones puras, regidas por una concepción de la materia que se aparta de las actuales en el mundo.

Nuestro hombre es una unidad moral, ante todo y por sobre todo, sin dejar de constituir una célula económica.

El argentino es una unidad de energía, no una máquina regulada por un funcionamiento exhaustivo. Nuestra “tercera posición” es, precisamente, la alimentada por la certeza de que el hombre tiene un destino superior al de su mero desenvolvimiento como resorte productor.

Estamos por la calidad espiritual del individuo, por sus raíces sensibles, por su fe y por su irremediable condición humana. (*aplausos*)

Nuestra doctrina política ha asignado a esta calidad primordial y a esta noble estructura que es el hombre una escala más justa de necesidades e intereses. Nuestra posición frente a la realidad de la vida tiene hondas tónicas optimistas, abonadas por la condición de su justicia y por el estímulo que representa el estar atento a toda evaluación. Nuestro hombre está de pie para una integración, no para una desesperanza. Está trabajando para una empresa de destino ético; su norte, en las relaciones con el Estado, es el impulso espontáneo de dividir el fruto. No puede odiar, porque le ha sido dado el amor. No puede sentir la “náusea”, porque se le ha mostrado, al fin, en el codo crucial de su visión, la imagen de su perfeccionamiento como individuo. (*aplausos*)

Nuestra doctrina no cree en la violencia que desgarrar, sino en la superación que eleva; en la plenitud de su cometido, sin miras egoístas en las relaciones cada día más complejas del hombre con la comunidad. Le hemos devuelto la fe en sí mismo y en la calidad de su empresa. Eso nos ha salvado, quizás porque el hombre, en trance de prueba, se salva por los signos más vivos y las soluciones más elementales. (*aplausos*)

Señores filósofos:

Mucho hemos aprendido de vosotros durante las sesiones del Congreso. La semilla sembrada con vuestro saber no ha de perderse.

Al haceros entrega del título de Miembro Honorario de la Universidad Argentina, satisfacemos el afán de expansión cultural de nuestro país que, si es joven –y como tal, impulsivo y generoso en lo material– también sabe rendir tributo madura y serenamente a las disciplinas del espíritu, como legatario de una cultura de la que se siente orgulloso y a la que a toda costa quiere perfeccionar

y extender, por considerarla factor determinante de la confraternidad humana.
(*aplausos*)

Si con nuestro aporte al acervo cultural de la humanidad contribuimos al recobro de valores morales olvidados, daremos forma al más hondo anhelo de nuestro pueblo que, como ninguno, quiere contribuir a la paz del mundo.

Debo decir que si alenté con entusiasmo vuestra venida al país, es con enorme orgullo que contemplo vuestra obra. Os habéis incorporado honda y definitivamente en nuestro corazón. Nos dejáis el fruto maduro de vuestra inteligencia y os lleváis nuestro reconocimiento más alto y más sincero. (*aplausos prolongados*).

ANEXO II

RESOLUCIÓN DEL RECTORADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO CONVOCANDO EL PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE FILOSOFÍA

18 de diciembre de 1947

163

Considerando:

Que en el mes de octubre de 1948 se cumple el primer aniversario de la Ley Universitaria Nacional; el primer lustro de la creación del Instituto de Filosofía; y se llega a la primera década en la vida de esta Universidad;

Que para solemnizar constructivamente estas fechas, dar a la vida universitaria en Cuyo la proyección conveniente a su futuro destino, es menester vincularla a las grandes actividades universitarias;

Que entre ellas sobresale la celebración de congresos que convocan a la mejor representación intelectual con notable provecho para la Universidad y la ciudad que los acoge;

El Interventor de la Universidad de Cuyo

Decreta:

Art. 1º - Encomiéndase a la Facultad de Filosofía, por intermedio de su Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, la convocación y organización del Primer Congreso Argentino de Filosofía, con participación de todos los países hispanohablantes.

Art. 2º - Establécese como fecha de su realización los días 12 al 16 de octubre de 1948 y como sede, la ciudad de Mendoza en su Universidad Nacional.

Art. 3º - Elévase a este Rectorado la nómina del Comité Promotor del Congreso y el temario correspondiente.

Art. 4º - Destínase ... para los gastos que demande la convocatoria, propaganda y preparación del citado Congreso.

Art. 5º - Comuníquese e insértese en el libro de resoluciones.

I. F. CRUZ
CARLOS M. PUEBLA

ANEXO III

DECRETO DEL PODER EJECUTIVO DE NACIONALIZACIÓN DEL CONGRESO

20 de abril de 1948

164

Visto:

La reunión del Primer Congreso de Filosofía propiciado por la Universidad Nacional de Cuyo y la presentación efectuada por el Comité Ejecutivo encargado de los trabajos preparatorios; y

Considerando:

Que las circunstancias concurrentes de ser el primer Congreso de este género que se convoca en la Argentina señala la trascendental importancia que asumirán sus deliberaciones en el movimiento cultural de la Nación;

Que cooperan y tomarán parte en él todas las Universidades Nacionales de la República;

Que su temario relativo a la persona, educación y convivencia humanas reviste un interés capital para la doctrina nacional;

Que al citado Congreso asistirán oficialmente en calidad de participantes, los delegados de todos los países iberoamericanos, incluidos España y Portugal;

Que en las sesiones administrativas del Congreso se constituirá la Junta permanente de los Congresos de Filosofía, con carácter de organismo universitario;

Que el Poder Ejecutivo, en la persona del Primer Mandatario, tendrá a cargo la conferencia final y la presidencia de la sesión final plenaria de dicho Congreso;

Por ello y de acuerdo a lo aconsejado por el señor Secretario de Educación.

El Presidente de la Nación Argentina

Decreta:

Art. 1º - Otórgase carácter nacional al Primer Congreso Argentino de Filosofía, convocado por la Universidad Nacional de Cuyo, el que se designa en lo sucesivo, Primer Congreso Nacional de Filosofía.

Art. 2º - Fíjase como sede del Congreso la ciudad de Mendoza y como fecha para sus deliberaciones, del 25 al 29 de octubre de este año de 1948.²⁴³

Art. 3º - Confírmase en sus cargos a los miembros del Comité Ejecutivo del Primer Congreso Argentino de Filosofía y al Comité de Honor, dejando refirmado todo lo actuado hasta la fecha.

Art. 4º - Por la Secretaría de Educación, convóquese a reunión plenaria al citado comité en Mendoza para determinar lo que corresponda en fuerza del presente decreto y dispóngase las medidas para arbitrar los recursos necesarios a los efectos de solventar los gastos que origine su convocatoria y reuniones hasta la suma de trescientos mil pesos moneda nacional (m\$n 300.000).

Art. 5º - El presente decreto será refrendado por el señor Ministro Secretario de Estado en el Departamento de Justicia e Instrucción Pública.

Art. 6º - Comuníquese, publíquese, anótese, dese a la Dirección General del Registro Nacional y archívese.

PERÓN
GACHE PIRÁN
IVANISSEVICH

²⁴³ Con posterioridad se resolvió la postergación del Congreso para su fecha definitiva: 30 de marzo a 9 de abril de 1949

ANEXO IV

LISTADOS DE PARTICIPANTES DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

166 En total, el Congreso tuvo 284 miembros inscriptos (148 argentinos y 136 extranjeros), 225 como relatores y 59 como adherentes.

De ellos, participaron efectivamente 210: 118 argentinos (96 relatores y 22 adherentes) y 92 extranjeros (77 relatores y 15 adherentes).

De los 92 extranjeros que participaron 54 asistieron y presentaron trabajos; 29 sólo asistieron y 9 sólo presentaron trabajos: fueron 14 italianos, 12 alemanes, 11 españoles, 10 estadounidenses, 9 franceses, 7 mexicanos, 6 brasileros, 4 peruanos, 4 portugueses, 4 suizos, 2 colombianos, 1 venezolano, 1 chileno, 1 uruguayo, 1 boliviano, 1 dominicano, 1 canadiense, 1 guatemalteco 1 irlandés y 1 inglés.

Al lado de cada nombre de los que participaron efectivamente se indica la institución académica en la cual se desempeñaban al momento en que se desarrollaba el Congreso y se consigna si asistieron a las deliberaciones (a) y/o si presentaron trabajos o comunicaciones (*).

Miembros relatores argentinos

(96: 69 asistieron y presentaron trabajos; 25 sólo asistieron y 2 sólo presentaron trabajos)

Enrique R. Aftalión, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)

Rodolfo Mario Agoglia, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)

Coriolano Alberini, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Nimio de Anquín, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)

Carlos Astrada, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Jorge H. Attwell de Veyga, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)

Benjamín Aybar, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)

Alberto Baldrich, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Hernán Benítez, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Fernando Bosch, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Juan Bussolini, Observatorio de San Miguel (a)
José D. Calderaro, Universidad Nacional de La Plata (a)
Elvio Omar Cano, Universidad Nacional del Litoral (a)
Manuel Gonzalo Casas, Gimnasium Universitario de Tucumán (a) (*)
Juan Alfredo Casaubon, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Juan E. Cassani, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Filemón Castellano, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Ricardo Casterán, Universidad Nacional de Tucumán (a)
Alicia C. Eguren de Catella, Universidad Nacional del Litoral (a)
Alberto D. Cirelli, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Carlos Cossio, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Octavio Nicolás Derisi, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Emilio Estiú, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
José María de Estrada, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Luis Farré, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Horacio A. Fasce, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Alfredo Fragueiro, Universidad Nacional de Córdoba (*)
Luis Felipe García de Onrubia, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Armando Ulises Gatti, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Olsen A. Ghirardi, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Francisco González Ríos, Universidad Nacional de La Plata (a)
María Teresa Gramajo, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Luis Juan Guerrero, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Miguel Herrera Figueroa, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Plácido Alberto Horas, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Juan I. Izurieta Craig, Universidad Nacional del Litoral (a)
Elisabeth Goguel de Labrousse, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Roger Labrousse, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Carlos Laguinge, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Otto E. Langfelder (a) (*)
José Tristán Liendo, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Furio Lilli, Universidad Nacional del Litoral (a) (*)

Enrique Loedel Palumbo, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Humberto Mario Lucero, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Héctor A. Llambías, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Francisco E. Maffei, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Jaime María de Mahieu, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
José M. Martínez Carreras, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Doncel A. Menossi, Universidad Nacional del Litoral (a)
José Enrique Miguens, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Francisco Míguez, Universidad Nacional de La Plata (a)
Rodolfo Mondolfo, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
María Delia Gatica de Montiveros, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Jorge Moyano Fraguero, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Manuel Núñez Regueiro, Universidad Nacional del Litoral (a)
Oscar V. Oñativia, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Pedro Oviedo Jocou, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Alberto Palcos, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Ricardo Pantano, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Raymundo Pardo, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Luis Pareyson, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Pedro Pi Calleja, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
César E. Pico, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Juan Pichon-Rivière, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Enrique B. Pita, Instituto Superior de Filosofía de Buenos Aires (a) (*)
Alfredo Poviña, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Diego F. Pró, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Eugenio Pucciarelli, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Ismael Quiles, Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel (a) (*)
Malvina Rosa Quiroga, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Benito R. Raffo Magnasco, Universidad Nacional de La Plata (a) (*)
Severo Reynoso Sánchez, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Horacio Roqué Núñez, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Abelardo F. Rossi, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Horacio Schindler, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Luis M. Seligmann Silva, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Guido Soaje Ramos, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Julio E. Soler Miralles, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Jorge R. Tagle, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
José Tejada Liendo, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Belisario D. Tello, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
Gastón Terán, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Manfredo Tognocchi, Universidad Nacional del Litoral (a)
Fausto I. Toranzos, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
José V. Torres, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)
Héctor Luis Torti, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Manuel B. Trías, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)
María Eugenia Valentié, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Ángel Vassallo, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Juan Adolfo Vázquez, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Juan C. Villagra, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Miguel Ángel Virasoro, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Rafael Virasoro, Universidad de Buenos Aires (a) (*)
Francisco Vocos, Universidad Nacional de Córdoba (*)
Jorge Hernán Zucchi, Universidad Nacional de Tucumán (a) (*)
Juan Carlos Zuretti, Universidad de Buenos Aires (a) (*)

Miembros adherentes activos argentinos

(22: 10 asistieron y presentaron trabajos; 8 sólo asistieron y 4 sólo presentaron trabajos)

Atilio Anastasi, Universidad Nacional de Cuyo (a)
María Mercedes Bergadá (a) (*)
Ladislao Boda, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Luis A. Bontempi (a)
Otto Burgos, Universidad Nacional de Cuyo (a)
Irma Caccia, Universidad Nacional de Córdoba (a)
Adelina Castex (a) (*)

Pedro Atilio del Soldato (*)

Miguel de Ferdinandy, Universidad Nacional de Cuyo (a) (*)

Mario García Acevedo (*)

Mabel Ruth Lerate (a) (*)

Magdalena Linero, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)

Manlio Lugaresi, Universidad Nacional de Cuyo (a)

Carlos A. Luque Colombres, Universidad Nacional de Córdoba (*)

Carlota T. de Mathaus (a) (*)

Julio Meinvielle (a) (*)

Jean Pénard (a)

Roberto I. Peña, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)

Alfredo Pueyrredón, Universidad Nacional de Córdoba (a) (*)

Santiago Ruiz Fontanarrosa, Universidad Nacional de Córdoba (a)

Alberto Serú García (a)

Juan Carlos Silva (a) (*)

Miembros relatores extranjeros

(77: 52 asistieron y presentaron trabajos; 24 sólo presentaron trabajos y 1 sólo asistió)

Nicola Abbagnano (Italia) Università degli Studi di Torino (a) (*)

Robert Aron (Francia) (a) (*)

Andrés Avelino (República Dominicana) Universidad de Santo Domingo (a) (*)

Raymond Bayer (Francia) Sorbonne, París (*)

Gaston Berger (Francia) Université d'Aix-Marseille (a) (*)

L. L. Bernard (Estados Unidos) Pennsylvania State College (a) (*)

Maurice Blondel (Francia) Université d'Aix-Marseille (*)

Otto Friedrich Bollnow (Alemania) Universität Mainz (a) (*)

Iso Brante Schweide (México) (a) (*)

Donald Brinkmann (Suiza) Universität Zürich (a) (*)

Walter Bröcker (Alemania) Universität Kiel (a) (*)

Guido Calogero (Italia) McGill University, Montreal y Università di Pisa (*)

A. Carneiro Leão (Brasil) Universidade do Brasil (a) (*)

Joaquim de Carvalho (Portugal) Universidade de Coimbra (*)
Ramón Ceñal Lorente (España) Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (a) (*)
Walter Cerf (Estados Unidos) Brooklyn College (a) (*)
José Corts Grau (España) Universidad de Valencia (a) (*)
Benedetto Croce (Italia) (*)
Harold E. Davis (Estados Unidos) The American University (a) (*)
Marie-Madeleine Davy (Francia) (a) (*)
Honorio Delgado (Perú) Universidad Mayor de San Marcos (a) (*)
Galvano della Volpe (Italia) Università di Messina (*)
Cornelio Fabro (Italia) Università di Roma (a) (*)
Vicente Ferreira da Silva (Brasil) (a) (*)
Eugen Fink (Alemania) Universität Freiburg i. Br. (a) (*)
Clarence Finlayson (Venezuela) Universidad Central (a) (*)
Hans-Georg Gadamer (Alemania) Johann-Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt (a) (*)
Víctor García Hoz (España) Universidad Central de Madrid (a) (*)
Réginald Garrigou Lagrange (Italia) Pontificii Athenaei Angelicum (*)
Ángel González Álvarez (España) Universidad de Murcia (a) (*)
Ernesto Grassi (Alemania) Universitäten Zürich und München (a) (*)
José Salvador Guandique (México) Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (a) (*)
Augusto Guzzo (Italia) Università degli Studi di Torino (*)
Paul Häberlin (Suiza) Universität Basel (*)
Jamil Almansur Haddad (Brasil) Universidade de São Paulo (a) (*)
Nicolai Hartmann (Alemania) Universität Göttingen (*)
Martin Heidegger (Alemania) (*)
Helmut Hungerland (Estados Unidos) California College of Arts and Crafts (*)
Jean Hyppolite (Francia) Sorbonne, París (*)
Mariano Iberico (Perú) Universidad Mayor de San Marcos (a) (*)
Jesús Iturrioz (España) Facultad de Filosofía, Oña, Burgos (a) (*)
Karl Jaspers (Suiza) Universität Basel (*)
Ludwig Klages (Suiza) Seminar für Ausdruckskunde, Zürich (*)

- Charles de Koninck** (Canadá) Université Laval (a) (*)
- Helmut Kuhn** (Alemania) Emory University, Georgia (a) (*)
- Ludwig Landgrebe** (Alemania) Universität Kiel (a) (*)
- Francisco Larroyo** (México) Universidad Nacional Autónoma de México (a) (*)
- Louis Lavelle** (Francia) Collège de France (*)
- René Le Senne** (Francia) Sorbonne, París (*)
- Karl Löwith** (Estados Unidos) Hartford Theological Seminary (a) (*)
- Juan Llambías de Azevedo** (Uruguay) Universidad de la República (a) (*)
- A. A. Luce** (Irlanda) University of Dublin (*)
- Gabriel Marcel** (Francia) (*)
- Julián Marías** (España) Instituto de Humanidades, Madrid (*)
- Antonio Millán Puelles** (España) Instituto de Albacete, Universidad de Murcia (a) (*)
- Francisco Miró Quesada** (Perú) Universidad Mayor de San Marcos (a) (*)
- Gustav E. Mueller** (Estados Unidos) University of Oklahoma (a) (*)
- Adolfo Muñoz Alonso** (España) Universidad de Murcia (a) (*)
- Luis E. Nieto Arteta** (Colombia) Universidad Nacional de Colombia (a) (*)
- Vicente Quintero** (Guatemala) Universidad de San Carlos (a)
- Fritz Joachim von Rintelen** (Alemania) Universität Mainz (a) (*)
- Oswaldo Robles** (México) Universidad Nacional Autónoma de México (a) (*)
- Bertrand Russell** (Inglaterra) Cambridge University (*)
- Delfim Santos** (Portugal) Universidade de Lisboa (a) (*)
- Michele Federico Sciacca** (Italia) Università di Genova (*)
- João de Sousa Ferraz** (Brasil) Magistério Secundário e Normal do Estado (a) (*)
- Ugo Spirito** (Italia) Università di Roma (a) (*)
- Luigi Stefanini** (Italia) Università di Padova (*)
- Wilhelm Szilasi** (Alemania) Universität Freiburg i. Br. (a) (*)
- Severiano Tavares** (Portugal) Faculdade de Filosofia de Braga (a) (*)
- José Todolí** (España) Universidad Central de Madrid (a) (*)
- Manuel Toussaint** (México) Universidad Nacional Autónoma de México (*)
- Thure von Uexküll** (Alemania) Universität München (a) (*)
- Uldarico Urrutia** (Colombia) Universidad Javeriana de Bogotá (a) (*)
- José Vasconcelos** (México) Biblioteca de México (a) (*)

Alberto Wagner de Reyna (Perú) Universidad Católica del Perú (a) (*)

Luis Washington (Brasil) Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo (a) (*)

Miembros adherentes activos extranjeros

(15: 2 asistieron y presentaron trabajos; 5 sólo asistieron y 8 sólo presentaron trabajos)

Fortunato Brancatisano (Italia) (*)

Arthur Campa (Estados Unidos) University of Denver (a)

Carlos Castañeda (Estados Unidos) University of Texas (a)

Guglielmo da Castellana (Italia) (*)

Arturo Conte (Italia) Liceo Scientifico di Aquila (*)

E. W. Doty (Estados Unidos) University of Texas (a)

John Engelkirk (Estados Unidos) Tulane University (a)

Liutprando Filippi (Italia) Università di Roma (*)

Isaac Guzmán Valdivia (México) Centro Cultural Universitario de la Ciudad de México (*)

Juan M. Hernández de Gurmendi (España) (*)

Alvaro Magalhaes (Brasil) (a)

Agustín Martínez (Chile) Universidad Católica de Chile (a) (*)

Diamantino Martins (Portugal) Faculdade de Filosofia de Braga (*)

José Antonio Olguin (Bolivia) Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba (a) (*)

Leopoldo Eulogio Palacios (España) Universidad Central de Madrid (*)

REPRODUCCIÓN DEL ÍNDICE GENERAL DE LOS TRES TOMOS DE LAS ACTAS DEL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

TOMO I

Advertencias editoriales, 7

174

Documentos oficiales y autoridades del Congreso

Resolución del Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo convocando el Primer Congreso Argentino de Filosofía, 11

Decreto del Poder Ejecutivo de nacionalización del Congreso, 12

Comité de Honor, 14

Comité Ejecutivo, 17

Secretaría Técnica, 18

Secretaría de Actas, 18

Secretaría Administrativa, 19

Miembros del Congreso

Miembros relatores extranjeros, 23

Miembros relatores argentinos, 30

Miembros adherentes activos extranjeros, 38

Miembros adherentes activos argentinos, 40

† Maurice Blondel, 42

Programa de actos y agasajos

Programa de actos y agasajos, 43

Sesión inaugural

Discurso de S. E. el Señor Ministro de Educación, profesor Dr. Oscar Ivanissevich, 51

Discurso del Señor Rector de la Universidad Nacional de Cuyo y Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, Dr. I. Fernando Cruz, 57

Discurso del Vicepresidente del Comité de Honor y Secretario técnico del Congreso, Dr. Coriolano Alberini (*Universidad de Buenos Aires*), en representación de los miembros argentinos, 62

Discurso del profesor Gaston Berger (*Université d'Aix-Marseille*), en representación de los miembros europeos, 81

Discurso del profesor Hans Georg Gadamer (*Jobann-Wolfgang Goethe Universität Frankfurt*), en representación de los miembros europeos, 85. Traducción, 87

Discurso del profesor Ángel González Álvarez (*Universidad de Murcia*), en representación de los miembros europeos, 89

Discurso del profesor Francisco Miró Quesada (*Universidad Mayor de San Marcos, Lima*), en representación de los miembros hispanoamericanos, 91

Mensaje del Excmo. Señor Ministro de Educación Nacional de España, Don José Ibáñez Martín, leído por el profesor R. P. Ramón Ceñal Lorente (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid*), 94

Mensaje de la Universidad del Brasil, leído por el profesor A. Carneiro Leão (*Universidade do Brasil*), 96

Mensaje de la Universidad Nacional Autónoma de México, leído por el profesor Iso Brante Schweide (*México D. F.*), 98

Mensaje del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, leído por el profesor R. P. José Todolí (*Universidad Central de Madrid*), 101

Mensaje del "Istituto di Studi filosofici" de la Universidad de Roma, leído por el profesor Ernesto Grassi (*Universitàten Zürich und München*), 103

Mensaje del "Centro di Studi dei filosofi cristiani" de Gallarate, leído por el profesor R. P. Cornelio Fabro (*Università di Roma*), 105

Mensaje de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, leído por el profesor R. P. Uldarico Urrutia (*Universidad Javeriana de Bogotá*), 108

Mensaje de S. E. el Señor Gobernador del Estado de Texas, leído por el profesor E. W. Doty (*University of Texas*), 111. Traducción, 111

Mensaje de S. S. I. el Señor Arzobispo de San Antonio de Texas, leído por el profesor E. W. Doty (*University of Texas*), 112

Mensaje del Señor Presidente de la Universidad de Texas, leído por el profesor E. W. Doty (*University of Texas*), 113. Traducción, 113.

Adhesión del profesor Martin Heidegger (*Schwarzwald*), 115. Traducción, 115

Ponencias finales del Congreso

Palabras del Señor Rector de la Universidad Nacional de Cuyo y Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, Dr. I. Fernando Cruz, 119

Ponencias finales, 119

Sesión de Clausura

176 Palabras del profesor Alberto Wagner de Reyna (*Universidad Católica del Perú*), en representación de los miembros extranjeros, 127

Palabras del Señor Rector de la Universidad Nacional de Cuyo y Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso, Dr. I. Fernando Cruz, 129

Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón, 131

Cena de despedida

Discurso del profesor Ernesto Grassi (*Universitäten Zürich und München*), en representación de los miembros europeos en general, 177

Discurso del profesor Adolfo Muñoz Alonso (*Universidad de Murcia*), en representación de los miembros españoles, 179

Discurso del profesor L. L. Bernard (*Pennsylvania State College*), en representación de los miembros norteamericanos, 181. Traducción, 182

Discurso del profesor Juan Llambías de Azevedo (*Universidad de la República, Montevideo*), en representación de los miembros hispano-americanos, 183

Discurso del profesor R. P. Enrique B. Pita (*Instituto Superior de Filosofía de Buenos Aires*), en representación de los miembros argentinos, 186

Discurso del Prosecretario técnico del Congreso, profesor Luis Felipe García de Onrubia (*Universidad de Buenos Aires*), en representación de los profesores universitarios argentinos, 188

Sesiones plenarias

Primera sesión plenaria

La filosofía en la vida del espíritu

[1º de abril de 1949]

NIMIO DE ANQUÍN (*Universidad Nacional de Córdoba*), Filosofía y Religión, 197

ERNESTO GRASSI (*Universitäten Zürich und München*), La filosofía nella tradizione umanistica, 212

LUIS JUAN GUERRERO (*Universidad de Buenos Aires*), Escenas de la vida estética, 221

CHARLES DE KONINCK (*Université Laval, Québec*), La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence, 242

ANGEL VASSALLO (*Universidad de Buenos Aires*), Subjetividad y trascendencia. Sobre la esencia de la filosofía, 248

Segunda sesión plenaria

La persona humana

[2 de abril de 1949]

DONALD BRINKMANN (*Universität Zürich*), Mensch und Technik, 259. Traducción: El hombre y la técnica, 265

HONORIO DELGADO (*Universidad Mayor de San Marcos, Lima*), La persona humana desde el punto de vista psicológico, 270

OCTAVIO NICOLÁS DERISI (*Universidad Nacional de La Plata*), Fenomenología y ontología de la persona, 281

NICOLAI HARTMANN (*Universität Göttingen*), Das Ethos der Persönlichkeit, 300. Traducción: El "ethos" de la personalidad, 308

HELMUT KUHN (*Emory University, Georgia*), An Approach to the Problem of a Philosophical Anthropology, 316. Traducción: En torno al problema de una antropología filosófica, 327

Tercera sesión plenaria

El existencialismo

[4 de abril de 1949]

NICOLA ABBAGNANO (*Università degli Studi di Torino*), L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea, 339

CARLOS ASTRADA (*Universidad de Buenos Aires*), El existencialismo, filosofía de nuestra época, 349

HERNÁN BENÍTEZ (*Universidad de Buenos Aires*), La existencia auténtica, 359

KARL LÖWITZ (*Hartford Theological Seminary*), Background and Problem of Existentialism, 390. Traducción: Trasfondo y problemas del existencialismo, 399

GABRIEL MARCEL (*París*), Le primat de l'existentiel. Sa portée étiqúe et religieuse, 408

Cuarta sesión plenaria
La filosofía contemporánea

Informes sobre direcciones filosóficas actuales en diferentes países

[5 de abril de 1949]

RAMÓN CEÑAL LORENTE (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid*), La filosofía española contemporánea, 419

178 JEAN HYPPOLITE (*Sorbonne, Paris*), Du bergsonisme à l'existentialisme, 442

GUSTAV E. MUELLER (*University of Oklaboma*), North-American Philosophy, 456. Traducción: La filosofía norteamericana, 469

LUIS PAREYSON (*Universidad Nacional de Cuyo*), La filosofía italiana contemporánea, 480

WILHELM SZILASI (*Universität Freiburg i. Br.*), La philosophie allemande actuelle, 493

Quinta sesión plenaria
La filosofía y la ciudad humana

[6 de abril de 1949]

GASTON BERGER (*Université d'Aix-Marseille*), Le philosophe et la société, 505

L. L. BERNARD (*Pennsylvania State College*), The Changing Pattern of Social Philosophy in the United States in the Period of the Republic, 515. Traducción: La configuración cambiante de la filosofía social en los Estados Unidos durante el período de la república, 526

JOSÉ CORTS GRAU (*Universidad de Valencia*), Comunidad y multitud, 535

CARLOS COSSIO (*Universidad Nacional de La Plata*), La filosofía y la ciudad humana, 547

UGO SPIRITO (*Università di Roma*), Individualità e collettività, 551

Sexta sesión plenaria

Conmemoración de los centenarios de Francisco Suárez, Johann Wolfgang von Goethe y Enrique José Varona. Homenaje a la memoria de Felix Krueger, Guido de Ruggiero y Martin Grabmann.

[8 de abril de 1949]

ENRIQUE B. PITA (*Instituto Superior de Filosofía de Buenos Aires*), Conmemoración de Francisco Suárez, 567

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN (*Universität Mainz*), Das Bild des Menschen bei Goethe, 575. Traducción: La imagen del hombre en Goethe, 585

JOSÉ VASCONCELOS (*Biblioteca de México*), La filosofía como vocación y servicio. En honor de Enrique José Varona, 594

EUGENIO PUCCIARELLI (*Universidad Nacional de La Plata*), Félix Krueger y su aportación a la psicología actual, 600

MIGUEL ANGEL VIRASORO (*Universidad de Buenos Aires*), Guido de Ruggiero, 607

NIMIO DE ANQUÍN (*Universidad Nacional de Córdoba*), Martin Grabmann, 611

TOMO II

Sesiones particulares

I

Metafísica

- 180 NICOLA ABBAGNANO (*Università degli Studi di Torino*), Il possibile e il virtuale, 643
- RODOLFO MARIO AGOLIA (*Universidad Nacional de La Plata*), La actualidad de la doctrina platónica del ser, 649
- CARLOS ASTRADA (*Universidad de Buenos Aires*), Relación del ser con la ec-sistencia, 655
- CARLOS ASTRADA (*Universidad de Buenos Aires*), La metafísica de la infinitud como resultado de la “ilusión trascendental”, 660
- ANDRÉS AVELINO (*Universidad de Santo Domingo*), El problema antinómico fundamental de la metafísica, 666
- DONALD BRINKMANN (*Universität Zürich*), Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen, 675. Traducción: El problema de la trascendencia y sus soluciones sucedáneas, 691
- MANUEL GONZALO CASAS (*Gymnasium Universitario de Tucumán*), Problemas y precisiones del pensar teológico, 703
- JOSÉ MARÍA DE ESTRADA (*Universidad Nacional de La Plata*), El hombre: su naturaleza e historicidad, 714
- CORNELIO FABRO (*Università di Roma*), Essere e esistenza, 723
- LIUTPRANDO FILIPPI (*Università di Roma*), La persona umana sotto l’aspetto ontologico, 729
- EUGEN FINK (*Universität Freiburg i. Br.*), Zum Problem der ontologischen Erfahrung, 733. Traducción: El problema de la experiencia ontológica, 741
- CLARENCE FINLAYSON (*Universidad Central, Caracas*), El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica, 748
- ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ (*Universidad de Murcia*), La estructura entitativa del hombre, 757
- AUGUSTO GUZZO (*Università degli Studi di Torino*), La persona umana, 767
- NICOLAI HARTMANN (*Universität Göttingen*), Alte und neue Ontologie, 782. Traducción: Vieja y nueva ontología, 787
- JESÚS ITURRIOZ (*Facultad de Filosofía, Oña*), Lo finito y la nada, 792

JESÚS ITURRIOZ (*Facultad de Filosofía, Oña*), Existencia tomista y subsistencia suareziana, 798

LUDWIG KLAGES (*Seminar für Ausdruckskunde, Zürich*), Wahrheit und Wirklichkeit, 805. Traducción: Verdad y realidad, 816

LOUIS LAVALLE (*Collège de France, Paris*), La relation de l'esprit et du monde, 825

ANTONIO MILLÁN PUELLES (*Instituto de Albacete, Universidad de Murcia*), Para una interpretación del ente de Parménides, 830

SEVERO REYNOSO SÁNCHEZ (*Universidad Nacional de Córdoba*), El tema cristiano en la filosofía de la religión, 833

DELFIN SANTOS (*Universidade de Lisboa*), Da ambigüidade na metafísica, 840

WILHELM SZILASI (*Universität Freiburg i. Br.*), Ontologie et expérience, 847

JOSÉ TODOLÍ (*Universidad Central de Madrid*), La dimensión religiosa del hombre, 854

JOSÉ V. TORRES (*Universidad Nacional de Córdoba*), El primado de la temporalidad. Valoración y desvaloración metafísica del tiempo, 858

JOSÉ VASCONCELOS (*Biblioteca de México*), La filosofía de la coordinación, 865

II

Situación actual de la filosofía

ROBERT ARON (*Paris*), Présence de la philosophie, 873

GASTON BERGER (*Université d'Aix-Marseille*), Les discussions des philosophes, 878

MAURICE BLONDEL (*Université d'Aix-Marseille*), Le devoir intégral de la philosophie, 884

WALTER CERF (*Brooklyn College*), Logical Positivism and Existentialism, 890. Traducción: Positivismo lógico y existencialismo, 900

BENEDETTO CROCE (*Napoli*), La filosofía come storicismo, 909

JEAN HYPPOLITE (*Sorbonne, Paris*), Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson, 915

KARL JASPERS (*Universität Basel*), Die Situation der Philosophie heute, 922. Traducción: Situación actual de la filosofía, 927

RENÉ LE SENNE (*Sorbonne, Paris*), La science de l'homme et la philosophie, 931

JULIÁN MARÍAS (*Instituto de Humanidades, Madrid*), La razón en la filosofía actual, 936

DIAMANTINO MARTINS (*Faculdade de Filosofia de Braga*), Valor humano da filosofia. Uma introdução, 943

HERNÁN ZUCCHI (*Universidad Nacional de Tucumán*), Sobre lo sistemático en filosofía, 950

III

Filosofía de la existencia

NIMIO DE ANQUÍN (*Universidad Nacional de Córdoba*), Derelicti sumus in mundo, 959

GASTON BERGER (*Université d'Aix-Marseille*), L'homme et ses limites, 968

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW (*Universität Mainz*), Existentialismus und Ethik, 974. Traducción: Existencialismo y ética, 987

WALTER BRÖCKER (*Universität Kiel*), Über die geschichtliche Notwendigkeit der Heideggerschen Philosophie, 998. Traducción: Sobre la necesidad histórica de la filosofía de Heidegger, 1004

RAMÓN CEÑAL LORENTE (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid*), El problema de la verdad en Heidegger, 1009

MARIE-MADELEINE DAVY (*Paris*), La notion de curiosité du point de vue de l'existentialisme (Heidegger-Sartre), 1015

MARIE-MADELEINE DAVY (*Paris*), Phénoménologie du mysticisme, 1020

HANS GEORG GADAMER (*Jobann-Wolfgang Goethe Universität Frankfurt*), Die Grenzen der historischen Vernunft, 1025. Traducción: Los límites de la razón histórica, 1030

PAUL HÄBERLIN (*Universität Basel*), Philosophische Anthropologie, 1034. Traducción: Antropología filosófica, 1040

CHARLES DE KONINCK (*Université Laval, Québec*), La nature de l'homme et son être historique, 1045

LUDWIG LANDGREBE (*Universität Kiel*), Sartre's Existenzialismus und seine geschichtliche Herkunft, 1050. Traducción: El existencialismo de Sartre y su genealogía histórica, 1055

GABRIEL MARCEL (*Paris*), Réflexion et mystère, 1059

ADOLFO MUÑOZ ALONSO (*Universidad de Murcia*), Acerca de Dios trascendente, 1063

LUIS E. NIETO ARTETA (*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*), La persona humana y la vida, 1070

LUIS PAREYSON (*Universidad Nacional de Cuyo*), Sobre el concepto de persona, 1079

ISMAEL QUILES (*Facultades de Filosofía y Teología, San Miguel*), La proyección final del existencialismo. El in-sistencialismo. Valoración de la filosofía existencial a través de sus últimas exigencias, 1084

UGO SPIRITO (*Università di Roma*), Il problematicismo, 1090

MIGUEL ÁNGEL VIRASORO (*Universidad de Buenos Aires*), Existencia y dialéctica, 1094

RAFAEL VIRASORO (*Santa Fe*), El problema moral en la filosofía de Heidegger, 1100

ALBERTO WAGNER DE REYNA (*Universidad Católica del Perú*), La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida, 1106

IV

Lógica y Gnoseología

BENJAMÍN AYBAR (*Universidad Nacional de Tucumán*), Hacia una gnoseología de la totalidad, 1113

JUAN ALFREDO CASAUBON (*Universidad de Buenos Aires*), Contradicciones de la teoría del “puro objeto” u “objeto sin ser”, 1123

GALVANO DELLA VOLPE (*Università di Messina*), Contraddizione e non contraddizione nel giudizio, 1129

OCTAVIO NICOLÁS DERISI (*Universidad Nacional de La Plata*), Metafísica del conocimiento, 1137

RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE (*Pontificii Athenaei, Roma*), Le réalisme thomiste. Son triple fondement, 1147

ISAAC GUZMÁN VALDIVIA (*Centro Cultural Universitario de la Ciudad de México*), Notas para una teoría de las ciencias sociales, 1160

HÉCTOR A. LLAMBÍAS (*Universidad Nacional de La Plata*), Logos, dia-logos y filosofía, 1164

FRANCISCO MIRÓ QUESADA (*Universidad Mayor de San Marcos, Lima*), Esbozo de una teoría generalizada de las propiedades relacionales, 1172

LUIS E. NIETO ARTETA (*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*), Lógica, ontología y gnoseología, 1178

OSWALDO ROBLES (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Gnoseología fundamental, 1190

ABELARDO F. ROSSI (*Universidad de Buenos Aires*), Conocimiento especulativo y conocimiento práctico, 1195

BERTRAND RUSSELL (*Cambridge University*), Logical Positivism, 1205. Traducción: Positivismo lógico, 1220

HORACIO SCHINDLER (*Universidad de Buenos Aires*), Filosofía y lógica simbólica, 1233

BELISARIO D. TELLO (*Universidad Nacional de Cuyo*), Fundamento ontológico de las actividades cognoscitiva y práctica, 1237

JUAN ADOLFO VÁZQUEZ (*Universidad Nacional de Tucumán*), Conocimiento y realidad, 1247

V

Axiología y Ética

ANDRÉS AVELINO (*Universidad de Santo Domingo*), El problema antinómico de la existencia o no existencia de hechos morales, 1257

GUIDO CALOGERO (*McGill University, Montreal y Università di Pisa*), L'esistenza del prossimo, 1265

GUGLIELMO DA CASTELLANA (*Convento di Cappuccini, Palermo*), Il valore della persona nell'ideologia comunista, 1271

JOSÉ CORTS GRAU (*Universidad de Valencia*), Axiología y iusnaturalismo, 1281

LUIS FARRÉ (*Universidad Nacional de Tucumán*), Persona humana y axiología, 1287

JOSÉ SALVADOR GUANDIQUE (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*), Noción de ley. Doctrina de Francisco Suárez, 1293

FRANCISCO LARROYO (*Universidad Nacional Autónoma de México*), El concepto de persona, 1297

FURIO LILLI (*Universidad Nacional del Litoral*), Libre yo y libertad moral, 1305

JUAN LLAMBIÁS DE AZEVEDO (*Universidad de la República, Montevideo*), Sobre la justicia prospectiva, 1312

GABRIEL MARCEL (*Paris*), Crise des valeurs, 1318

JOSÉ ANTONIO OLGUÍN (*Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba*), La persona humana éticamente considerada, 1322

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN (*Universität Mainz*), Wert und Existenz, 1326. Traducción: Valor y existencia, 1334

FRANCISCO VOCOS (*Universidad Nacional de Córdoba*), Subordinación de la cultura a la ética, 1341

VI

Psicología

DONALD BRINKMANN (*Universität Zürich*), Existentialismus und Tiefenpsychologie, 1347. Traducción: Existencialismo y psicología de lo profundo, 1354

HONORIO DELGADO (*Universidad Mayor de San Marcos, Lima*), Sobre la significación de la fonética en el proceso del recuerdo verbal, 1361

LUIS FELIPE GARCÍA DE ONRUBIA (*Universidad de Buenos Aires*), La crisis de la psicología y la teoría de la forma, 1367

VÍCTOR GARCÍA HOZ (*Universidad Central de Madrid*), El nacimiento de la intimidad, 1375

OSCAR V. OÑATIVIA (*Universidad Nacional de Tucumán*), Contribución a la psicología evolutiva de la percepción. La visión indirecta y su analogía con formas primitivas de la percepción, 1380

JOÃO DE SOUSA FERRAZ (*Magistério Secundário e Normal do Estado, São Paulo*), A psicologia e a filosofia do espírito, 1390

TOMO III

VII Estética

- 186 JORGE H. ATTWELL DE VEYGA (*Universidad Nacional de La Plata*), ¿Queda suficientemente definido lo bello diciendo que es esplendor de forma?, 1421
- RAYMOND BAYER (*Sorbonne, Paris*), L'émotion tragique: sa nature et ses conséquences pour l'architecture scénique, 1432
- PEDRO Atilio DEL SOLDATO (*Buenos Aires*), Interpretación de objetos culturales, con referencia especial a los objetos artísticos, 1436
- EMILIO ESTIÚ (*Universidad Nacional de La Plata*), Arte y posibilidad, 1440
- LUIS FARRÉ (*Universidad Nacional de Tucumán*), Los valores estéticos en la filosofía aristotélica, 1445
- MIGUEL DE FERDINANDY (*Universidad Nacional de Cuyo*), El "daimon" en "Poesía y verdad" de Goethe, 1452
- MARIO GARCÍA ACEVEDO (*Buenos Aires*), Estética musical y comunidad argentina, 1460
- LUIS JUAN GUERRERO (*Universidad de Buenos Aires*), Torsos de la vida estética actual, 1466
- JAMIL ALMANSUR HADDAD (*Universidade de São Paulo*), Axiología e crítica literária, 1475
- HELMUT HUNGERLAND (*California College of Arts and Crafts*), The Problem of Conflicting Value Judgments, 1480. Traducción: El problema de juicios de valor en conflicto, 1484
- MABEL RUTH LERATE (*La Plata*), Los grados del saber y su relación con los grados del arte en Aristóteles, 1489
- MAGDALENA LINERO (*Universidad Nacional de Córdoba*), Filosofía y literatura, 1498
- FRANCISCO E. MAFFEI (*Universidad Nacional de La Plata*), El valor ontológico de la poesía, 1506
- JAIME MARÍA DE MAHIEU (*Universidad Nacional de Cuyo*), El juicio en la afirmación estética, 1511
- CARLOTTA T. DE MATHAUS (*Buenos Aires*), Lo bello y el sentido de la existencia en la filosofía de Federico Nietzsche, 1518
- ADOLFO MUÑOZ ALONSO (*Universidad de Murcia*), Filosofía de la poesía, 1524
- MALVINA ROSA QUIROGA (*Universidad Nacional de Córdoba*), La intuición artística, 1532

LUIGI STEFANINI (*Università di Padova*), Forma formans e forma formata nell'espressione artistica, 1541

MANUEL TOUSSAINT (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Principios filosóficos del arte de América, 1547

MANUEL B. TRÍAS (*Universidad Nacional de Cuyo*), El objeto de la estética, 1553

MANUEL B. TRÍAS (*Universidad Nacional de Cuyo*), Nota sobre la belleza como trascendental, 1559

VIII

Epistemología y filosofía de la naturaleza

OLSEN A. GHIRARDI (*Universidad Nacional de Córdoba*), La física moderna y el problema de la individualidad, 1567

ERNESTO GRASSI (*Universitäten Zürich und München*), La filosofía como obra humana, 1573

JOSÉ TRISTÁN LIENDO (*Universidad Nacional de Córdoba*), Caracterización del objeto matemático, 1579

ENRIQUE LOEDEL PALUMBO (*Universidad Nacional de Cuyo*), El convencionalismo en el problema de las magnitudes físicas, 1589

JOSÉ M. MARTÍNEZ CARRERAS (*Universidad Nacional de Córdoba*), Sobre la existencia de un dominio real extra-galileano, 1593

ANTONIO MILLÁN PUELLES (*Instituto de Albacete, Universidad de Murcia*), Sobre el concepto de existencia en matemáticas, 1601

ALBERTO PALCOS (*Universidad Nacional de La Plata*), Posición de la psicología en el cuadro de los conocimientos, 1604

RICARDO D. PANTANO (*Universidad Nacional de Cuyo*), Filosofía y ciencia, 1609

RAYMUNDO PARDO (*Universidad Nacional de La Plata*), Sentido filosófico de la negación del principio del tercero excluido en la matemática transfinita, 1618

PEDRO PÍ CALLEJA (*Universidad Nacional de Cuyo*), El tercero incluido en la contraparadoja de Russell, 1624

FAUSTO I. TORANZOS (*Universidad Nacional de Cuyo*), El panorama actual de la filosofía de la matemática y la influencia en él de D. Hilbert, 1627

THURE VON UEXKÜLL (*Universität München*), Über die Beziehungen der Biologie zur Philosophie, 1640. Traducción: Sobre las relaciones de la biología con la filosofía, 1648

IX

Filosofía de la historia, la cultura y la sociedad

ALBERTO BALDRICH (*Universidad de Buenos Aires*), Libertad y determinismo en el advenimiento de la sociedad política argentina, 1657

FORTUNATO BRANCATISANO (*Reggio Calabria*), Personalità e Storicismo. Da Hegel a Marx, 1672

A. CARNEIRO LEÃO (*Universidade do Brasil*), A área cultural e a tendência crescente para o internacionalismo, 1686

HAROLD E. DAVIS (*The American University, Washington*), The Meaning of America in History, 1691. Traducción: El significado de América en la historia, 1695

KARL LÖWITH (*Hartford Theological Seminary*), The Theological Implications of the Philosophy of History, 1700. Traducción: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia, 1705

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS (*Universidad de Buenos Aires*), Acontecimiento y actuación en el estudio de la realidad social, 1710

MARÍA DELIA GATICA DE MONTIVEROS (*Universidad Nacional de Cuyo*), El lenguaje y la cultura, 1717

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS (*Universidad Central de Madrid*), La ideología de Bonald, 1728

JUAN PICHON-RIVIÈRE (*Universidad de Buenos Aires*), Distingo entre persona y personalidad. La persona, propiamente dicha, y sus propiedades y accidentes desde el punto de vista sociológico, 1735

CÉSAR E. PICO (*Universidad Nacional de La Plata*), Los usos, causa formal de la sociedad. Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega, 1741

ALFREDO POVIÑA (*Universidad de Buenos Aires*), La idea sociológica de "comunidad", 1757

JULIO E. SOLER MIRALLES (*Universidad Nacional de Cuyo*), Ubicación de la sociología y carácter de su enseñanza, 1764

X

Filosofía de la educación

JUAN E. CASSANI (*Universidad de Buenos Aires*), Fundamentación filosófica de la pedagogía argentina, 1773

ALBERTO D. CIRELLI (*Universidad Nacional de Córdoba*), Metodología de la enseñanza de la filosofía desde el punto de vista antropológico, 1777

HAROLD E. DAVIS (*The American University, Washington*), History and Education, 1784. Traducción: Historia y educación, 1790

HORACIO A. FASCE (*Universidad de Buenos Aires*), Para una didáctica de la vocación y del esfuerzo, 1796

VÍCTOR GARCÍA HOZ (*Universidad Central de Madrid*), Concepto cristiano de la escuela de la vida, 1802

ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ (*Universidad de Murcia*), La esencia de la educación, 1809

ELISABETH GOGUEL DE LABROUSSE (*Universidad Nacional de Tucumán*), Descartes y la pedagogía, 1816

DIEGO F. PRÓ (*Universidad Nacional de Tucumán*) y Juan Carlos Silva (*Mendoza*), Filosofía realista de la educación argentina, 1826

DELFIN SANTOS (*Universidade de Lisboa*), Pedagogia como ciência autónoma, 1829

LUIGI STEFANINI (*Università di Padova*), L'educazione umana nel sistema esistenzialistico, 1833

XI

Filosofía del derecho y la política

ENRIQUE R. AFTALIÓN (*Universidad Nacional de La Plata*), Motivos y fines en el conocimiento por comprensión de la conducta. Con especiales referencias al saber de los juristas, 1847

ROBERT ARON (*Paris*), Recherche d'une dialectique pour les Etats-Unis d'Europe, 1854

VICENTE FERREIRA DA SILVA (*São Paulo*), Teoria da solidão, 1863

ALFREDO FRAGUEIRO (*Universidad Nacional de Córdoba*), De las causas del derecho. Ensayo metafísico, 1867

ERNESTO GRASSI (*Universitàten Zürich und München*), Il concetto di "realismo político", 1874

JUAN M. HERNÁNDEZ DE GURMENDI (*San Sebastián*), Algunos aspectos de la pena en Nietzsche, 1882

MIGUEL HERRERA FIGUEROA (*Universidad Nacional de Tucumán*), Aspectos filosóficos de la criminología, 1886

OTTO E. LANGFELDER (*Buenos Aires*), El ente y la esencia del derecho, 1892

JULIO MEINVIELLE (*Buenos Aires*), El problema de la persona y la ciudad, 1898

ENRIQUE B. PITA (*Instituto Superior de Filosofía de Buenos Aires*), Lo esencial y lo accidental del derecho de propiedad según la filosofía católica, 1908

JORGE R. TAGLE (*Universidad Nacional de Córdoba*), Afinidades ontológicas entre el ser y el deber ser del derecho, 1913

XII

Historia de la filosofía

190

MARÍA MERCEDES BERGADÁ (*Buenos Aires*), El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna, 1921

JOAQUIM DE CARVALHO (*Universidade de Coimbra*), Pedro da Fonseca, precursor de Suarez na renovação da metafísica, 1927

ARTURO CONTE (*Liceo Scientifico di Aquila*), Una filosofia senza nome, 1931

GALVANO DELLA VOLPE (*Università di Messina*), Sulla genesi aristotelica della “contraddizione”, 1938

GALVANO DELLA VOLPE (*Università di Messina*), La critica aristotelica della “diairesi” platonica, 1944

EMILIO ESTIÚ (*Universidad Nacional de La Plata*), La influencia de Kant en la autonomía del conocimiento filosófico, 1950

MARÍA TERESA GRAMAJO (*Universidad Nacional de Tucumán*), El ideal de santidad en San Juan de la Cruz, 1956

MARIANO IBERICO (*Universidad Mayor de San Marcos, Lima*), Concepto y sentido de la claridad en la filosofía del siglo XVII (Descartes, Spinoza, Leibniz), 1963

ROGER LABROUSSE (*Universidad Nacional de Tucumán*), Libre albedrío tomista y siervo albedrío luterano, 1968

A. A. LUCE (*University of Dublin*), A Passage from one of Berkeley's Letters, 1975. Traducción: Un pasaje de una de las cartas de Berkeley, 1979

AGUSTÍN MARTÍNEZ (*Universidad Católica de Chile, Santiago*), Historia y vida según San Agustín, 1984

RODOLFO MONDOLFO (*Universidad Nacional de Tucumán*), El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua, 1988

GUSTAV E. MUELLER (University of Oklahoma), The Platonic Aristotle, 2005. Traducción: El Aristóteles platónico, 2014

BENITO R. RAFFO MAGNASCO (*Universidad Nacional de La Plata*), Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino, 2022

MICHELE FEDERICO SCIACCA (*Università di Genova*), I due idealismi, 2033

LUIS M. SELIGMANN SILVA (*Universidad Nacional de Cuyo*), Tradición de los primitivos y filosofía griega, 2041

SEVERIANO TAVARES (*Faculdade de Filosofia de Braga*), Francisco Sanches e o problema da certeza, 2050

GASTÓN TERÁN (*Universidad de Buenos Aires*), Boecio, filósofo medieval, 2057

ULDARICO URRUTIA (*Universidad Javeriana de Bogotá*), Contribución al esclarecimiento de la genuina sentencia de Platón sobre las ideas, 2061

MARÍA EUGENIA VALENTÍ (*Universidad Nacional de Tucumán*), Leibniz a través de Dilthey, 2065

XIII

Filosofía argentina y americana

L. L. BERNARD (*Pennsylvania State College*), Trends in North American Philosophy, 2073. Traducción: Direcciones de la filosofía norteamericana, 2080

A. CARNEIRO LEÃO (*Universidade do Brasil*), A função do positivismo na evolução do pensamento brasileiro, 2087

ADELINA CASTEX (*Buenos Aires*), Alberdi y el historicismo. Su concepto de nación, 2092

CARLOS A. LUQUE COLOMBRES (*Universidad Nacional de Córdoba*), La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante los últimos años de la dominación española, 2099

ROBERTO I. PEÑA (*Universidad Nacional de Córdoba*), Noticia sobre la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba durante el período jesuítico (1614-1767), 2103

ALFREDO PUEYRREDÓN (*Universidad Nacional de Córdoba*), La enseñanza de la filosofía en la Universidad de Córdoba bajo la regencia franciscana, 2108

LUIS WASHINGTON (*Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo*), Vicente Licínio Cardozo. Un capítulo desconhecido da história da filosofia atual no Brasil, 2118

JUAN CARLOS ZURETTI (*Universidad de Buenos Aires*), Algunas corrientes filosóficas en Argentina durante el período hispánico. La llamada filosofía moderna, 2122

**BIBLIOTECA DEL CONGRESO
DE LA NACIÓN**

**UNIDAD EJECUTORA
DE LA LEY N° 25.114**

Recopilación, clasificación y edición de la obra
del Teniente General Juan Domingo Perón

COORDINADORA: Ana María Aimetta de Colotti

**INVESTIGADORES Y
PERSONAL ADMINISTRATIVO:**

Oscar Castellucci
Alicia E. Del Gesso
Miguel Mappa

Juan Britos
Miguel Gadea
Martha Alicia González
Daniel Rolón
Ana Valentina Vlasich Regazzoli

**COMISIÓN ADMINISTRADORA
DE LA BIBLIOTECA DEL CONGRESO
DE LA NACIÓN**

Presidenta

Senadora Nacional Roxana Latorre

Senadora Nacional Hilda Clelia Aguirre

Diputado Nacional Eduardo Raúl Costa

Diputado Nacional Miguel Ángel Giubergia

Senador Nacional Juan Carlos Marino

Diputada Nacional Mayra Soledad Mendoza

Diputado Nacional Francisco Omar Plaini

Senadora Nacional Marina Raquel Riofrio

Senador Nacional José María Roldán

Senador Nacional Ernesto Ricardo Sanz

Diputado Nacional José Antonio Vilariño

Director Coordinador General

D. Alejandro Lorenzo César Santa

Colección JDP, los trabajos y los días

Perón y el 17 de octubre

Modelo argentino para el proyecto nacional (1974)

Conducción política (1951)

La comunidad organizada (1949)

