

# La Filosofía política del peronismo: Comunidad, Individuo y Nación. El horizonte del ser-en-común en el pensamiento político del peronismo clásico

Fecha de recepción: 22-09-2018

Fecha de aceptación: 5-5-2019

Roy Williams\*

## 1. El marco categorial de lo común: Itinerarios de la comunidad en la tradición escritural de la filosofía política occidental

Como se sabe, a lo largo de los diferentes momentos del pensamiento occidental, es posible encontrar una reflexión que se mantendrá, con diferentes intensidades y matices, dirigida a pensar la temática de la comunidad. Los distintos abordajes en torno a la cuestión del ser-en común, de la conformación de un cuerpo de identidad, de lo comunitario como intimidad con la naturaleza o, a partir del Siglo XX, de la autoproducción de la propia esencia comunitaria, han formado parte de manera relevante de la producción filosófico-política. Desde Platón y Aristóteles, transitando por las axiomáticas de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, las propuestas contractualistas de Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau, la reflexión comunitaria hegeliana, para llegar al Siglo XX, con acontecimientos como la Revolución Rusa, la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría el problema de la comunidad, es decir la interrogación en torno al fundamento de la estructura del ser-en-común ha ocupado una parte significativa de la tradición escritural occidental.

En el pensamiento antiguo, la propuesta platónica en torno a la comunidad, se encontrará fuertemente influenciada por los síntomas de decadencia que se hacían presentes en la polis griega. Aristóteles verá en el desenvolvimiento de la polis la representación de la comunidad suprema, en la medida en que comprende las demás formas de comunidades pero, se distingue por estar dirigida al Bien propio del hombre. En la filosofía medieval Agustín de Hipona, concebirá, al hombre como un ser naturalmente social, el cual intentará constituir diferentes procesos tendientes al establecimiento de un orden comunitario en la Ciudad Terrena. Tomás de Aquino, considerará al hombre como un ser-político y social que comprenderá la vida en comunidad como un rasgo necesario que se desprende de su sociabilidad natural. Dentro de la tradición del pensamiento moderno, Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau desde diferentes concepciones antropológicas, entenderán que a partir de la

---

\* Universidad Nacional de Rosario. Director académico de la Cátedra Pensamiento Latinoamericano e Integración Regional “Manuel Ugarte” de la misma universidad. roycarloswilliams@gmail.com

celebración de un pacto entre los individuos es posible constituir la unidad del cuerpo político para salir del estado de naturaleza. También en el marco de desarrollo de las sociedades modernas, G. W. F. Hegel destacará tres tipos de realización del espíritu social. En primer lugar, la familia en segundo término, la sociedad civil y por último el Estado que constituye la instancia más elevada de realización comunitaria en la medida en que permite a los ciudadanos vivir en una libertad concreta, en participar plenamente de lo universal

Al referirnos al liberalismo, debemos señalar que la ideología liberal encontrará como sus tres fuentes más relevantes la experiencia inglesa de la Gloriosa Revolución (1688), la cual se caracterizará por impulsar un liberalismo reformista no revolucionario, la Revolución Norteamericana (1776) en la que se produce una rebelión anticolonial y antiimperialista, de base constitucional y republicana que llevará adelante un individualismo ascético con un trasfondo contractualista o comunitarista y la Revolución Francesa (1789) que promoverá un liberalismo revolucionario fundamentalmente antimonárquico. (Bolívar, 2008, pp.49-54) En tanto ideología, que concibe el progreso de la sociedad, a partir de la defensa de las libertades individuales y de los derechos ciudadanos, el liberalismo se impondrá a lo largo del Siglo XIX, desplazando los resabios del tradicionalismo.

El socialismo, aparecerá en el Siglo XIX, como una ideología de carácter colectivista, que resaltarán los valores de la igualdad y de la solidaridad, frente al avance de la concepción individualista del progreso. La evolución del socialismo europeo decimonónico, mostrará dos tipos de modelos, por un lado el estímulo de prácticas social-reformistas y por otro el impulso de una concepción revolucionaria sustentada en criterios de justicia e igualdad del proletariado. En el Siglo XX, con la Revolución Rusa, el comunismo soviético proyectará un orden social, basado en la comunidad de bienes, la colectivización de los medios de producción y la supresión de las clases sociales, como rasgos más característicos. El fascismo, surgirá en el período de entreguerras, como una expresión política elaborada por las naciones vencidas de tipo estatal corporativista, llevando adelante una identificación entre estado y pueblo como una unidad orgánica. Asimismo, se intentará ubicar en oposición tanto a las formas políticas democrático-liberales como también al comunismo y a la socialdemocracia, resaltando, en este sentido, la idea de Nación como sustento de su edificio teórico por encima de las nociones de individuo y de clase social.

Paralelamente, el pensamiento filosófico y sociológico alemán, con intelectuales como Ferdinand Tönnies, Arnold Toynbee, Thomas Mann, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Oswald Spengler y Carl Schmitt, sostendrá una propuesta conceptual centrada en la noción de comunidad (*gemeninschaft*) frente a la idea de sociedad (*gesellschaft*). Mientras que la sociedad es vista como una relación contractual y revocable surgida del ideario de la revolución francesa, la comunidad, en cambio, será interpretada como una unidad de destino cuyos vínculos son insolubles a partir de la experiencia de la guerra y de la muerte. La comunidad será concebida como una unidad orgánica, una especie de cuerpo místico colectivo que realiza la experiencia espiritual por encima de las consideraciones materialistas y de lucha de clases, posicionándose por fuera de todo cálculo y del predominio del pensamiento mecánico y de la razón. Tal oposición se presentará como una disputa entre las ideas de 1789 y las de 1914 (Losurdo, 2003). También, Karl Mannheim nos presenta una reflexión singular acerca de la problemática comunitaria. La comunidad parecería disolverse en el marco colectivo de la modernidad, resultando necesario replantear la cuestión de la orientación de la vida-en-común, desde un horizonte colectivo y subjetivo capaz de reconocer las diferentes posiciones y concepciones del mundo.

En este trayecto también se debe incluir la disputa entre “liberales” y “comunitarios” suscitada en Estados Unidos a principios de la década del setenta. Dentro de esta última línea interpretativa, pensadores como Alasdair Mac Intyre, Charles Taylor y Michel Sandel consideraban la importancia de poseer un conjunto

de valores sociales y culturales compartidos por todos los individuos pertenecientes a la comunidad como pre-requisito de una identificación de carácter político intersubjetivo. Algunos de los aspectos más importantes del posicionamiento comunitarista pivotaban sobre la iniciativa de recuperar las funciones ética, histórica y teleológica implícitas en la categoría de comunidad y también de realzar las formas de vida –en-común en las que el individuo manifestaba su arraigo comunitario y de las que no le era posible comprenderse plenamente independiente. (Fistetti, 2004, pp 152-157)

A partir de las dos últimas décadas del Siglo XX, en el ámbito de la filosofía política, ha sido posible distinguir una renovación del debate en torno a lo comunitario. En líneas generales, dicha cavilación ha buscado mantenerse a distancias de las interpretaciones tradicionales de lo comunitaria. La axiomática comunitaria contemporánea nos acerca a una propuesta escritural de lo impolítico, del desobramiento, del ser-con, de la nuda vida y de lo biopolítico como ámbitos sobre los que asentar un nuevo abordaje en de lo coexistenciario. Dentro de este campo teórico se destacan las diferentes apuestas de Maurice Blanchot, Philippe Lacoue Labarthe, Giorgio Agamben, Domenico Losurdo y especialmente, debido a su complejo entramado categorial las axiomáticas de Jean Luc Nancy, Roberto Esposito, las cuales emergen como puentes categoriales de la reflexión filosófico-política del Siglo XXI.

## **2. La Comunidad como categoría fundamental de la vida nacional: forma, estructura y acceso metodológico a la indagación del ser-en-común del peronismo**

En el Pensamiento Político argentino del Siglo XX, podremos encontrar una primera tentativa de valorización de la noción de comunidad, que muestra puntos de encuentro con la experiencia europea a partir de la aparición del nacionalismo restaurador de la década del 30. En el plano ideológico, si bien esta fuerza política careció de un cuerpo doctrinario homogéneo, propondrá una recuperación del realismo tomista –considerada la filosofía oficial del nacionalismo- y, en menor medida, del platonismo, el aristotelismo y el vitalismo nietzscheano (Buchrucker, 1983, p.124).

Los posicionamientos del nacionalismo se centrarán en una crítica a las instituciones democráticas y a la concepción liberal del mundo, fundamentalmente, a la doctrina del Progreso. En este sentido, se posicionará antagónicamente al liberalismo democrático y el comunismo, los cuales consideraba que se encontraban encarnados en nuestro país por el yrigoyenismo y el socialismo, respectivamente. Con respecto a la organización política, Leopoldo Lugones y Carlos Ibarguren sus dos teóricos más destacados, plantearán un horizonte en el cual el Estado liberal será reemplazado por un Estado de carácter corporativo, vinculado en muchos aspectos a la experiencia del fascismo italiano.

Posteriormente, ya en la década del cuarenta, podremos ver que en la idea de comunidad del peronismo se harán presentes, de manera tensional y con distintas intensidades, algunas de las ideologías que configuraron el pensamiento político occidental de la primera mitad del Siglo XX. En lo referido al liberalismo el peronismo interpretará el peligro de la proliferación de un individualismo amoral, egoísta y contrario a la evolución del ser humano. No obstante, también considerará que las individualidades, cuando concentran sus esfuerzos en engendrar lo colectivo, son las que permiten forjar sociedades sanas y vigorosas, con sentido histórico. Con respecto al comunismo, valorará la ideología marxista en tanto emerge como una respuesta a la explotación capitalista, proponiendo la unidad de los trabajadores. Sin embargo, se distanciará de las posiciones del colectivismo comunista en la medida en que crea un Estado omnipotente el cual insectifica al individuo, clausurando la posibilidad de un horizonte de justicia social. En relación al laborismo europeo, el peronismo mostrará puntos de encuentro, fundamentalmente, por su rol como gran partido de base obrera, aunque también aspectos diferentes a la experiencia del viejo

continente, ya que el peronismo enraizaba en una tradición histórico-cultural vinculada al hispanismo católico de carácter americanista o criollo (Buchrucker, 1983, p.338). Con respecto al fascismo se encuentran mayores diferencias que vinculaciones. De estas últimas podemos citar la similitud de los modelos sindicales. En relación a las diferencias el peronismo se consolidó como un movimiento policlasista (predominantemente los sectores subalternos) en una etapa de crecimiento económico con un sentimiento anticomunista moderado y que no se basaba en ideologías contrarrevolucionarias, mientras que el fascismo surgirá como una expresión de la alta burguesía aliada a una fracción de las clases medias, pertenecientes a las naciones derrotadas en la primera guerra mundial, con una marcada ideología antiobrera fundamentada en la tradición del pensamiento contrarrevolucionario europeo.

En el marco de la investigación llevada adelante en la Universidad de Buenos Aires, que culminó con la obtención del título de Doctor en Ciencias Sociales por esa casa de estudios y posteriormente en la publicación del libro *Fenomenología del Peronismo. Comunidad, Individuo y Nación* (Williams, 2015) hemos optado por analizar el pensamiento de la comunidad en la axiomática de los intelectuales que adhirieron al peronismo durante el periodo 1945-1955. Podemos afirmar que, previamente a nuestra investigación, el abordaje del fenómeno del peronismo a partir de un enfoque centrado en el desenvolvimiento de la noción de Comunidad se ha mantenido prácticamente ausente de la producción intelectual argentina.

Dentro de la reducida producción existente, debemos destacar el trabajo de Armando Poratti *La Comunidad Organizada. Texto y Gesto*, que es el único que hasta el momento se ha ocupado de manera específica de la relación entre el discurso pronunciado por Perón como cierre del Congreso Nacional de Filosofía y de cómo dicho concepto operaría en el pensamiento peronista. Dentro de esta propuesta interpretativa se puede sostener que en el pensamiento de Perón y, en líneas generales, dentro de lo que podríamos denominar como el peronismo clásico, la noción de Comunidad Organizada, en conexión estructural con las de tercera posición y justicia social, ocupa un lugar esencial. Poratti también se ha referido a la noción de Comunidad, considerada en tanto unidad de fuerzas contrapuestas, como una expresión del mestizaje, por lo cual no sólo cobra importancia en el contexto nacional sino que, paralelamente, inscribe la experiencia peronista en el ámbito del pensar americano (Poratti, 2007, p.93). El entramado conceptual del peronismo, sobre todo a lo largo de su primer desenvolvimiento, ha otorgado a esta categoría un rol fundamental, ubicándola como matriz referencial y diferencial al momento de pensar la política nacional y desde la cual se pueden detectar los contrastes del peronismo con sistemas teórico-políticos como el liberalismo, socialismo o fascismo: “El problema del pensamiento democrático futuro está en resolvernos a dar cabida en su pasaje 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” (Perón, 2007, p.180).

Creemos que dirigir la interpretación sobre la noción de comunidad permite pensar la propuesta conceptual del primer peronismo en su formulación singular, partiendo de los contextos de producción de la época. Consideramos que analizando la idea de comunidad sostenida por los pensadores del peronismo a lo largo del período, estamos en condiciones de destacar los aspectos distintivos de este movimiento con respecto a las experiencias y modos teóricos de entender la sociedad y lo comunitario en anteriores momentos históricos, intentando llevar adelante una reflexión acerca de los fundamentos conceptuales de aquella experiencia histórica.

A su vez, estamos en la convicción de que al referirnos a esta categoría del pensamiento filosófico político y, en particular, a su re-escritura por los pensadores del peronismo, nos enfrentamos, no a un concepto cerrado y unívoco, sino a un conjunto de sendas categoriales complejas y a tradiciones, hermenéuticas y formas diferenciales de comprensión del ser-en-común. Entendemos por axiomáticas

comunitarias, las corrientes de pensamiento y líneas exegéticas que atribuyen una sociabilidad originaria al ser humano. Particularmente, vertientes que asumen la existencia como una forma pre-supuesta y contenida en la noción de coexistencia. Contrariamente, a la perspectiva comunitaria se ubicarían las axiomáticas que entienden lo colectivo como una forma de obramiento del cuerpo político sobre sí mismo. Concepciones que entienden lo social como un producto emergente de un accionar individual crea su propia inmanencia colectiva. Es decir, una comprensión en que se asume que el accionar político individual crea o com-pone lo social, que el sujeto “construye” el cuerpo político de pertenencia.

En este sentido, creemos pertinente referirnos a la noción de comunidad como un punto referencial para establecer un eje de comprensión de carácter filosófico político, asumiendo que los intelectuales más destacados del peronismo clásico (Perón, Scalabrini Ortiz, Sampay, Marechal, Astrada, entre otros) han tomado como uno de los puntos de partida de su fundamentación política la recuperación, rehabilitación y relanzamiento de lo comunitario como forma emblemática de la identidad nacional.

Partimos de una lectura crítica de los textos elaborados por los intelectuales que adscribieron al primer peronismo y en los que es posible destacar de manera más significativa un abordaje de la temática comunitaria. Fundamentalmente, nos abocamos a los trabajos que realzan el ser-en-común desde el campo de la producción filosófica, como así también desde los ensayos político, literario y del derecho. En cierta, forma al enfrentarnos a los textos comunitarios del peronismo nos encontramos frente a una disyuntiva en torno a su abordaje. Se nos presenta la posibilidad de comprenderlos desde una supuesta unidad de doctrina, entendiendo sus diferencias como meras fracturas de lenguaje las cuales recubrirían una unidad originaria, pero también podemos intentar abordarlos como diversos caminos axiomáticos que poco a poco irían conformando una tradición escritural con una fisonomía propia. Dentro de las líneas de comprensión comunitaria que se despliegan en el primer peronismo, reconocemos cuatro formas escriturales predominantes del ser-en-común que se expresan en la novela o el ensayo literario, en el ensayo filosófico de hermenéutica del pasado nacional, en el ensayo filosófico político y en los escritos de teoría del derecho o filosofía jurídica. En lo subsiguiente pretendemos poner en juego un sendero interpretativo que logre problematizar la comprensión del ser-en-común en la ensayística literaria de Raúl Scalabrini Ortiz, en la perspectiva filosófica de interpretación de la historia nacional de Carlos Astrada, en el pensamiento político comunitario de Juan Domingo Perón y en el enfoque coexistencial del derecho de Arturo Sampay

### **3. Raúl Scalabrini Ortiz: la estructura del ser-en-común, en *El hombre que está solo y espera* y *Tierra sin nada tierra de profetas***

Como hemos mencionado, el peronismo en su primer despliegue histórico ha mostrado la iniciativa por parte de distintas axiomáticas de poder dar forma a lo que puede considerarse como una comprensión comunitaria de la vida nacional. Dentro de esta línea exegética, la obra de Raúl Scalabrini Ortiz resulta una referencia ineludible y constituye un punto de partida esencial. Es posible sostener que obras como *El hombre que está solo y espera*, el prólogo a *Política británica en el Río de la Plata* y *Tierra sin nada, tierra de profetas* representan experiencias de escritura que, con distintas intensidades, van bosquejando los trazos de una axiomática comunitaria de la vida nacional. Precisamente es, también, en un fragmento elaborado por Scalabrini, donde se manifiesta una de las formas singulares y significativas de comprensión del ser-en-común tal como adviene singularmente en el peronismo. Nos referimos a su pasaje de interpretación de la jornada del 17 de octubre de 1945.

Si bien este trabajo intenta circunscribirse a los contextos de producción del período 1945-1955, debemos tomar en cuenta que en el caso puntual de Scalabrini Ortiz se expresan algunos hechos

singulares y se desarrollan previamente determinadas tramas interpretativas que van a mostrar una concatenación con la producción scalabriniana durante el primer peronismo. Creemos que algunos aspectos de la vida del joven Scalabrini Ortiz, pero sobre todo su escrito de 1931 *El hombre que está solo y espera* abren paso a tramas interpretativas del ser-en-común que van a ser retomadas y profundizadas en el transcurso del peronismo clásico.

En este sendero hermenéutico de la reflexión scalabriniana, en esta tarea de comprensión de lo tácito de su pensar, consideramos indispensable dirigir nuestra reflexión hacia *El hombre que está solo y espera*, ya que, posiblemente, con esta obra publicada en 1931 se nos mostrará más claramente la metafísica singular sobre la que Scalabrini va sentando las tramas esenciales de su comprensión del ser-en-común. Si bien debemos admitir que en este ensayo dichas ideas se encuentran recién en germen, también es necesario reconocer que en él ya se preanuncia cómo irá desenvolviéndose la *metamorfosis esencial del pensar scalabriniano*, que se concatenará claramente, desde el punto de vista de un pensamiento de la comunidad, con las líneas interpretativas de sus ensayos dentro del contexto del peronismo: *Tierra sin nada, tierra de profetas* (1946) e *Yrigoyen y Perón* (1948).

En este sentido, *El hombre que está solo y espera* se muestra en sus ideas, con diferentes intensidades y tonalidades, como una tentativa ensayística destinada a bosquejar una nueva forma de exégesis de la argentinidad, dejando sentados, al mismo tiempo, los fundamentos de una comprensión existencial de la comunidad. En sus líneas esenciales, la propuesta de este escrito, desde el punto de vista de su trasfondo metafísico, sería retomada y completada, ya en el contexto del peronismo, en *Tierra sin nada, tierra de profetas*. En aquel una metafísica del individuo en soledad y de su espera de una comunidad porvenir, y en este último, escritura de una comunidad que ya se ha manifestado en sus trazos singulares el 17 de octubre de 1945.

Como punto de partida de nuestra interpretación de *El hombre que está solo y espera* debemos considerar que la propuesta de Scalabrini Ortiz se estructura en torno a un análisis del poblador de Buenos Aires en el que se busca rescatar sus rasgos esenciales y cómo éstos se desenvuelven en su estar-en-el-mundo. A lo largo de su exposición se hace una alusión central a la figura del porteño, simbolizado en el “hombre de Corrientes y Esmeralda”, otorgándole una centralidad esencial dentro de la estructura proporcional de la obra. Aquí no tenemos que perder de vista que tal expresión no es ajena ni antitética de lo que puede considerarse el “ser nacional”, sino que en realidad, para el autor, lo porteño se mostraría como una comunión del arquetipo argentino. Desde esta perspectiva, lo que transcurre en Buenos Aires no podría ser separado de un conjunto estructural originario que se expandiría como un magma y que expresaría su singularidad tanto en el indómito paisaje de la Patagonia como en las provincias de Corrientes o San Juan, en Salta y en Jujuy y en su hermandad con los pueblos boliviano y peruano, como, también, en el litoral argentino y su abrazo permanente a Paraguay y a Brasil. El *hombre de Corrientes y Esmeralda* adviene como un ser intuitivo, como un tipo existencial en el que se conjugan distintas razas y que en esa misma mixtura se anulan y sedimentan mutuamente. La herencia europea que nutre el origen del hombre de Corrientes y Esmeralda se diluye de manera casi instantánea en el suelo argentino. Lo que acaece en Europa, con ser cercano por sus raíces, es constitutivamente lo más lejano ya que el porteño, en última instancia, no es hijo de Europa sino tan sólo se reconoce como brote de su propia tierra

Tal dirigirse hacia las formas de co-existencia es percibido como una comunión con lo que denomina el *espíritu de la tierra*. Parecería ser sobre los bordes desbordados de este concepto donde se desenvuelve, de manera significativa, la comprensión de la comunidad en la axiomática scalabriniana. De hecho, creemos que, si verdaderamente queremos reconocer el lugar propio de Scalabrini Ortiz dentro del pensamiento comunitario del peronismo, resulta indispensable desplegar dicha categoría mostrando sus irradiaciones

en relación a la estructuración interna del ser-en-común. El *espíritu de la tierra* abriría la posibilidad de que *el hombre de Esmeralda* y *Corrientes* pudiese experimentar de manera resignificante ese estado de arrojado; vida de la ciudad que, en su indigencia, se encontraría siempre interpelada por el trasfondo metafísico de la pampa. Lo pampeano asediaría la ciudad, mas ese asedio parecería no ser otro que el del mismo espíritu que golpea las puertas de la ciudad en busca de una reconciliación singular: El *espíritu de la tierra*, tal como es puesto aquí, no constituiría un elemento inmovilizador, sino que, en realidad, se mantendría dirigido hacia una comprensión del ser-en-común. En la medida en que logra cohesionar los distintos esfuerzos individuales dentro de una misma unidad metafísica el *espíritu de la tierra*, parecería acoger las fuerzas del hombre resignificándolas, desde la plenitud de su propio vacío, dentro de un conjunto estructural más amplio que sería el del destino comunitario. En la experiencia del *hombre de Esmeralda* y *Corrientes*, descifra los enigmas, se sumerge en otros, pero parecería hacerlo siempre dentro de los trazos comparentes de la experiencia del “nos-otros” de la comunidad. En este sentido, y tomando cuenta del fuerte contenido autobiográfico de algunos de sus ensayos y novelas, probablemente, “el” *hombre que está solo y espera* no sea otro que el mismo Scalabrini Ortiz, que se ocupa de *otros* hombres que están solos y a la espera. El ser-en-común parece mostrarse en su propia ausencia, en “lo” que aún no encuentra sus palabras, y que por tal motivo no adviene en el terreno político: la comunidad como lo callado o, mejor aún, como lo innominado en tanto que im-pensado. Escritura que se relata a sí misma, como una forma de la aperturidad, como un abrir que desgarrar la soledad, ofreciéndose como acontecimiento inaugural, como herida que se extiende sobre el cuerpo de la patria.

Es en *Tierra sin nada, tierra de profetas* donde creemos se completa en sus trazos esenciales la propuesta metafísica scalabriniana y, en este sentido, se establecen más claramente los fundamentos de lo que podemos considerar como su axiomática comunitaria. Algunos de los aspectos más acuciantes que en *El hombre que está solo y espera* quedan en estado de bosquejo aquí son retrabajados y profundizados a la luz de la experiencia del peronismo. Debemos recordar que *Tierra sin nada, tierra de profetas*, de 1946, es un texto que junta antiguos escritos de Scalabrini con ensayos, poemas y reflexiones posteriores al 17 de octubre de 1945. Sutura que, también, se piensa reescritura a partir de las mayorías populares: la comunidad ausente de *El hombre que está solo y espera* se resuelve consumándose en una reflexión sobre una comunidad manifiesta encarnada en el peronismo: “Lo que yo había soñado e intuido durante muchos años estaba allí presente, corpóreo, tenso, multifacetado, pero único en el espíritu conjunto. Eran los hombres que están solos y esperan que iniciaban sus tareas de reivindicación. El espíritu de la tierra estaba presente como nunca creí verlo.” (Scalabrini Ortiz 2008, p.56)

En *Tierra sin nada, tierra de profetas*, si bien no se retoma el problema del hombre porteño, y de hecho el escrito podría ser caracterizado más particularmente como un ensayo con un alto contenido autobiográfico, mantendría algunos de los nudos conflictuales de *El hombre que está solo y espera*, sobre todo en lo referido a la crítica a la cultura europea, la idea de que en nuestra tierra se abrirían posibilidades de un nuevo arquetipo existencial, Lo europeo sigue manteniéndose como una expresión incapaz de arraigar de manera profunda en la Argentina. Pérdida de impulso histórico, senectud de una cultura que parecería ser ya percibida en su carencia de operatividad para conducir un proyecto civilizatorio. Contrariamente, lo argentino, que siempre se hallaría a medio camino de lo porteño y lo americano, aparecería como un prisma de posibilidades, como una figura, aún inmarcesible, de lo novedoso. Se presentan nuevos horizontes, formas renovadas y renovadoras de la cultura que se irradian abriendo tramas del porvenir de lo argentino. Una manifestación que se identifica como una nueva fermentación del *espíritu* en el plano de la vida nacional. Sin embargo, en líneas generales, aquello auroral que se abriría en el plano de la historicidad nacional parece retenerse en lo innominado o, mejor aún, en lo impensado.

En Scalabrini Ortiz, del mismo modo que ocurre con Leopoldo Marechal o Manuel Gálvez, no se utilizan fuertes referencias teóricas de la tradición del pensamiento occidental respecto de la comunidad. El paso desde lo novelístico a lo ensayístico literario transcurre como una expresión que apela a una exégesis creativa y a una estructura proposicional propia. En este punto, si queremos comprender lo que en el pensamiento scalabriniano se entiende por comunidad debemos analizar los rasgos centrales que se desprenden de su metafísica y otorgan fundamento a la reflexión del ser-en-común. Metafísica que no ofrece una estructuración interna compleja pero que se encuentra, en cierta forma, velada dentro de la axiomática scalabriniana. Consideramos que esta reflexión metafísica se sostiene en torno a tres categorías esenciales: Espíritu, Tierra y Multitud.

Con respecto a la primera categoría, debemos asumir que, cada vez que en el pensamiento de Scalabrini se menciona al Espíritu, de manera más o menos singular y con mayor o menor rigurosidad, se estaría nombrando lo que podemos entender como el Ser. El Espíritu se ofrece como aquello oculto que debería ser recuperado de tal ocultamiento y que, al mismo tiempo, sustentaría la ensambladura interna de la realidad. A su vez, el Espíritu se encuentra velado, en tanto que impensado. Tal velamiento aparecería como lo subterráneo, como lo abovedado que recubriría la primordialidad de la comparecencia del Espíritu. Éste tendría que ser retrotraído de su morada subterránea como forma de comprender de manera efectiva el sentido de la realidad. Al hablarnos del *espíritu de la tierra*, esta interpretación no quedaría presa de un telurismo abstracto, sino que se entendería por este concepto, el *estar-en-el-mundo* en que el poblador nativo y luego el inmigrante habrían desenvuelto su existencia. La tierra sería el plano metafísico donde el hombre argentino se ha desempeñado buscando las formas originarias de su nacionalidad: Espíritu y Tierra se funden así en una amalgama que sería soporte del porvenir de lo argentino. Scalabrini piensa la Tierra como el trasfondo metafísico que hace posible la emergencia y aparición del Ser. Tierra como “mundo”, es decir, en tanto región que abarca la comparecencia múltiple de la totalidad de los entes.

Podemos decir que la Multitud se manifiesta, en primer lugar, a partir de su carácter como encuentro fusional y alterativo de individuos que pasan a formar parte de un cuerpo colectivo que los trasciende, al mismo tiempo que los metamorfosea. Scalabrini nos habla de un cuerpo colectivo de hombres y mujeres que se reconocen en la comparecencia de la espera y la soledad pasadas, y que en cierto punto parecerían operar como una ensambladura singular del ser-en-común. Multitud que se despliega por sí misma. Al mismo tiempo, manifestación de lo colectivo que se muestra como figura de la orfandad, es decir como emergencia de lo comunitario, en tanto com-posición de singularidades silenciosas. Fundamentalmente, lo multitudinario se nos ofrece como alteración o, mejor aún, como ex-propiación de lo más propio del sujeto, su condición de sujetos. La Multitud aparece como un encuentro resignificante, en que los sujetos expropiados de su propia subjetividad muestran rasgos nuevos, modificaciones intensas de su personalidad y devienen esporas de una metamorfosis esencial. Camino bifurcado sobre el que se asientan novedosas vertebraciones de lo co-existencial en las que el sujeto accedería a una instancia singular de lo político como correlato de la alteridad emergente en lo colectivo.

Podemos afirmar que la forma en que se establecería la interpretación del 17 de octubre de 1945 aparece como una reactualización plenificada de los tópicos que habían sido desarrollados en los años treinta. El *espíritu de la tierra* emergía en la confirmación de su existencia, la cual se expresaba en la comparecencia colectiva. Casi quince años después de la publicación del *El hombre que está solo y espera*, su autor encontraba corporizado al *hombre de Corrientes y Esmeralda*. La multitud entraba en aquella jornada como una figura singular y resignificante de las tramas de la vida política. Es decir, una multitud comprendida como una escisión, como figura primordial que se restituía a sí misma en su propia verdad, encontrando



su expresión distintiva en la congregación de octubre. Podemos observar que para este lenguaje las multitudes, al ingresar en la arena de la política argentina, parecen configurar una nueva estructuración del escenario político nacional: justamente en el singular pasaje de interpretación de las jornadas de octubre puede apreciarse de manera más fidedigna este carácter disruptivo y, a la vez, reconfigurativo de las multitudes. La multitud revela su más íntima naturaleza como multígeno, como amalgama singular formada por los pobladores nativos y los diferentes aportes inmigratorios religados en la ensambladura mundanal prebosquejada por el *espíritu de la tierra*. “Pero en esa pluralidad de origen reside justamente una de las firmes esperanzas de la grandeza argentina. El producto de procreaciones sucesivas de seres idénticos tiende a conformar seres especializados, en que las cualidades no fundamentales se relajan hasta desaparecer. El monógeno es por excelencia incomprensivo, intolerante y, por lo tanto, específicamente negado a la política y al ingenio que su realización requiere, y el ingenio de la política es la manifestación más alta de la inteligencia humana. El multígeno, el ser de orígenes plurales, tiene brechas abiertas hacia todos los horizontes de la comprensión tolerante. En cada dirección de la vida hay un antecedente que le instruye en una benigna coparticipación de sentimientos.” (Scalabrini Ortiz, 1972, pp.132-133)

Un encuentro y una transfiguración de lo común que comparece espejada en la proyección de la comunidad. Multigénesis como disposición que abre y despliega sentido en la explicación del ser-en-común. La multitud se encarna como figura compareciente del ser-en-común que es sostenida en su propio surgimiento histórico, en su propio relato, que no sería otro que el de su carácter multigénico. En suma, comunidad que se reconoce como fusión de singularidades, como prisma de lo colectivo que altera y funda historia. Acaecimiento de lo común que desgarrar el tiempo y, en este sentido, forja un nuevo estadio histórico en la vida nacional. Finalmente, origen sin origen en la plasmación temporal de su multigénesis.

#### **4. Carlos Astrada y la hermenéutica histórico-filosófica del pasado nacional : *El mito Gaucho* como fundamento de la comunidad peronista**

La axiomática de Carlos Astrada nos ofrece una mirada singular con respecto a la formulación del pensamiento filosófico y su entramado con la vida nacional. Precisamente, uno de los rasgos más destacables de su personalidad intelectual, dentro del período que nos hemos propuesto investigar, radica en su capacidad para aunar las formas de su adhesión al peronismo con la iniciativa por rehabilitar y potenciar la reflexión filosófica nacional. Consideramos que su comprensión de la filosofía como comparecencia del ser-en-común parecería encontrar uno de sus fundamentos sustanciales en el despliegue de una hermenéutica del pasado argentino. No una lectura histórica integral, de tipo historizante, sino una reapropiación de acontecimientos fundantes de lo argentino que se encomienda a desocultar las tramas esenciales de la formación nacionalidad. Una lectura hermenéutica, resignificante, de tres hechos históricos: la gesta épica sanmartiniana, el aporte del romanticismo de Esteban Echeverría y la generación del 37 y la influencia del *Martín Fierro* de José Hernández, como expresiones singulares del ser-en-común argentino.

En este sentido, es posible sostener que *El mito gaucho* se presenta como uno de los ensayos comunitarios más significativos y originales del período. Sin lugar a dudas, este libro constituye uno de los relatos referenciales del pensamiento filosófico-político argentino irradiado por la problemática gauchesca. Al mismo tiempo, se lo puede considerar como uno de los intentos más originales dentro de la tradición ensayístico-política argentina por constituir una ontología comunitaria nacional. El valor singular otorgado esta obra y a los fines de nuestra indagación, se sitúa principalmente en torno al intento, por parte del autor, de poner en juego la posibilidad de plasmación del ser-en-común de la nación dentro de

un proyecto histórico comunitario concreto identificado en el peronismo.

En su propuesta Astrada plantea el problema de la pampa, del misterio ínsito en ella como punto de partida de un acto develador del ser nacional. La pampa representaría el paisaje configurador de la argentinidad, moldeando la figura y la proyección de la autoctonía. Por esta razón, para poder pensar cualquier comparecencia de lo colectivo resultaría imprescindible restablecer la interrogación sobre su significación en la plasmación de la nacionalidad. En su inmensidad, la pampa encarna simultáneamente el medio físico y la estructura co-existencial de sus pobladores, generando en el hombre argentino un sentimiento de melancolía, un extrañamiento, que le impediría llegar a la verdad de su ser.

Dentro de este escenario comparece el gaucho en tanto morador perpetuo y ex-sistente pampeano por antonomasia. Aquel, inmerso en esa situación conflictual, traduce su existencia como una experiencia de éxodo, incapaz de hacerse dueño del cosmos que habita. Desbordado por la llanura, amenazado por la noche insondable, el gaucho se aleja abandonando la lucha por la manipulación de su entorno, lo cual deriva, necesariamente, en la deserción de sus posibilidades históricas. En la perspectiva de Astrada este escenario de defeción comunitaria se completa y complejiza más al entender que al problema del paisaje habría que agregarle la deserción por parte de las elites dirigentes de cualquier intento de desarrollo nacional. Conforme a esta visión, la oligarquía había renunciado a la posibilidad de pensar la Nación de acuerdo con una concepción co-existencial genuina y, en cambio, fomentaba una interpretación enajenada de lo común. La clase culta se habría hecho una mera receptora de los devaneos culturales europeos, inerte ante las novedades extranjeras y, al mismo tiempo, devendría progresivamente esclava de la técnica foránea. Como fruto de ello, la Nación fue imaginada ficticiamente en términos de una ideología del progreso e, ilusoriamente, se habían depositado expectativas en la posibilidad de un bienestar económico y técnico que no se correspondían con las fuerzas vitales nacionales. El hombre criado de acuerdo con esta concepción se metamorfosearía hacia un vivir inauténtico, transmigrando en una existencia perteneciente a un estilo civilizatorio ajeno al numen pampeano. No habría tomado las expresiones de la cultura del viejo continente con un afán audaz y creativo, intentando transformarlas y asimilarlas, sino que se habría convertido en un dependiente de sus contenidos culturales, paradigmas y perspectivas históricas: una asimilación imitativa que derivaría en una co-existencia falseada, inspirada por una estética extraña a lo propio y una técnica desarraigada y alienante.

Frente a la hostilidad metafísica de la tierra, Astrada recurre al mito como forma de reconstruir el escenario popular-nacional dentro de la encrucijada gauchipolítica hernandiana. Es posible sostener que lo mítico significaría, en la axiomática astradiana, una especie de puente conceptual apto para trasladar progresivamente su reflexión desde la filosofía especulativa hacia el terreno de la filosofía política y, más específicamente, para comprender las formas singulares, metamorfoseadas e inestables del peronismo en su despliegue inicial. Tal como quedaría testimoniado en su interpretación de Friedrich Nietzsche, es posible sostener que el pensamiento mítico es para Astrada la forma de reflexión autoconsciente del pueblo en su acaecer histórico.

En este sentido, con *El mito gaucho* Astrada vuelve a recurrir a la conceptualidad mítica entendida como una expresión redentora, pero fundamentalmente intuitiva y presentada como una herramienta capaz de reconstruir los trazos esquivos de la nacionalidad por medio de la praxis y la recuperación resignificante del poema hernandiano. Astrada percibe la potencialidad plasmadora del mito y de la transformación nacional por medio de una determinada política popular. Guillermo David ha señalado que sería precisamente en este sentir donde Astrada encuentra un eslabón esencial en la rehabilitación del linaje pampeano. “La ‘infinidad monocorde de la extensión’ le impone un correlato espiritual, metafísico, que es ocasión a interpretar: la melancolía, estado en el que, recuerda, Aristóteles asienta el comienzo de la

pesquisición ontológica. En tanto opera como fatal “inercia totalizadora”, sostiene, constituye la condición existencial del hombre argentino. Pues posibilita desgarrar el velo que cubre la realidad y poder ver al ente pampeano tal cual es.” (David, 2004: 178)

En torno a esta escisión de la realidad, de este develamiento de la facticidad que se presiente en la melancolía, Astrada presupone la aperturidad hacia un nuevo plano existencial para el hombre argentino; sería aquella la que lo posicionaría frente a sus posibilidades más propias. Al develar la existencia y su estar-en-el-mundo tal cual son en su autenticidad, el gaucho se encontraría en condiciones para asumir su facticidad, su estado de arrojado en la pampa y, por lo tanto, accedería a los niveles de comprensión acerca de cuáles serían sus tareas históricas en el marco de la comunidad. Si nos atenemos con firmeza a esta lectura, sería correcto suponer que, para Astrada, en cierta forma el gaucho se caracterizaría por ser el ente por excelencia para el cual se revelarían las formas comparecientes del ser-en-común de la nacionalidad. Ahora bien, tal acesión sólo podría producirse cabalmente en la medida en que lograrse apropiarse de sus posibilidades más propias y entendiéndose su existencia como proyección del ser-en-común, haciéndose dueño de su paisaje y produciendo la transformación de su entorno.

El sesgo interpretativo que se hace presente de manera, casi permanente, a lo largo del texto, remite claramente a las irradiaciones del pensamiento de Martin Heidegger. La propuesta de la analítica existencial, en una específica línea de recuperación de *Ser y Tiempo*, se torna preeminente y, en cierto sentido, conductora respecto de la estructura interna de la obra. De hecho *El Mito Gaucho* y puede ser pensado como una propuesta metafísica escritural en la que cohabitan la ontología fundamental, lectura del romanticismo argentino del Siglo XIX, y la épica gauchesca de Leopoldo Lugones.

Este re-conocerse a sí mismo, esta especie de forjamiento de la existencia en la comunidad nacional, sería lo que permite abrir paso al horizonte del ser-en-común en la medida en que en la autoconciencia gauchesca comparece como plasmación transformadora del paisaje. La herencia gauchesca presupondría la reminiscencia de un destino compartido, de un ser-unos-con-otros que encuentra su trama referencial en la Esfinge pampeana. De acuerdo con semejante lectura, parecería ser la praxis que opera sobre el paisaje la que posibilitaría al gaucho retornar sobre la esencia de su ser-en-común y superar el sentimiento de enajenación a que se encontraba sujeto.

La afirmación del señorío sobre la pampa como atributo de la asunción de una co-existencia propia puede ser considerado uno de los elementos que diferencia la obra de Astrada del Payador lugoniano. Es posible decir que Lugones con su lectura de *Martín Fierro*, expresada en *El Payador* buscaba contribuir en la construcción de una cierta tradición nacional, en tanto y en cuanto la figura del gaucho era expuesta como la de una especie de paladín que luchaba por la afirmación de su estirpe perseguida. Sin embargo, Lugones creía que el gaucho en tanto tal había desaparecido, sólo había quedado de él un poema que nos hablaba de una ética y una honorabilidad nacionales, pero era tan sólo eso, un poema. El desarrollo de nuevas condiciones de vida en la Argentina de comienzos del siglo XX habría hecho languidecer progresivamente a Martín Fierro y a todos los de su linaje, quedando obturada su operatividad histórica debido al progreso y la técnica importada.

Esta concepción sería severamente criticada por Astrada, quien consideraba que Lugones se había detenido en una interpretación romántica y de alto valor estético, pero que tal exégesis carecía de la suficiente agudeza como para comprender la significación de la poética gauchesca en su prospección en el porvenir argentino. La figura que Lugones veía desmembrarse no era la que pertenecería al hombre de la pampa en general, sino solamente a una manifestación epocal singular. El autor de *El payador* no habría podido vislumbrar que la muerte no era la del gaucho genérico sino, únicamente, la de una promoción histórica en particular.

Claramente, sobre la trama de sentido y el contexto en el que es publicada la primera edición de *El mito gaucho* esta continuidad parecería encontrar su terreno de manifestación en torno a las fuerzas expresadas en el movimiento peronista y de ellas, más específicamente, en la figura del trabajador. De acuerdo con esta lectura, sería verdadero que ha muerto una de las expresiones históricas del gaucho, pero ese fenecimiento no sería definitivo, sino que cabría la posibilidad de su redención bajo nuevos ropajes. El tipo co-existencial gauchesco, la nobleza de su origen y las fuentes nutricias de su mito seguirían latentes y volverían a tomar presencia en las generaciones posteriores que se abrirían paso en la pampa. La continuidad de las generaciones le permite a Astrada ver en las mayorías populares que nutrían el peronismo una expresión actualizada del habitante de la pampa, un tipo histórico similar al descrito por José Hernández. El gaucho, en tanto presencia esencial de la historia argentina, retornaría pero no como él mismo, sino como trabajador urbano. Como transfiguración y comparecencia del ser-en-común en la búsqueda de un escenario comunitario dentro de un estadio más avanzado del desarrollo de la técnica. En este sentido, el 17 de octubre de 1945 representaría para Astrada no solamente un gesto de autodeterminación por parte de los estratos populares, sino que también aparecería como la posibilidad histórica de retomar la herencia gauchesca del argentino linaje: “En un día de octubre de la época contemporánea –bajo una plúmbea dictadura castrense–, día luminoso y templado, en que el ánimo de los argentinos se sentía eufórico y con fe renaciente en los destinos nacionales, aparecieron en escena, dando animación inusitada a la plaza pública, los hijos de Martín Fierro. Venían desde el fondo de la pampa, decididos a reclamar y a tomar lo suyo, la herencia de justicia y libertad legada por sus mayores.” (Astrada 1994, pp.106-107). De la misma manera que Scalabrini Ortiz había hecho años antes, Astrada ponía su mirada sobre el 17 de octubre como un acontecimiento de alumbramiento político, presintiendo en ese mismo mirar el advenimiento de una expresión del destino colectivo. De acuerdo con esta lectura, la nación se forjaría como imagen viviente nacida de los hechos políticos fundantes de nuestra historia. Así, el gaucho, quien se había sacrificado en aras de la independencia nacional, parecería ser relevado por el obrero quien, a su vez, comparecería como una nueva manifestación del ser comunitario. Ese trabajador, al converger hacia la Plaza de Mayo, simbolizaría la recuperación de la herencia gauchesca, el recomienzo del linaje comunitario martinfierrista y su reactualización como mito del porvenir de los argentinos.

## 5. Juan Domingo Perón: la filosofía política del Ser-en-común en *La comunidad Organizada*

En el pensamiento de Juan Domingo Perón y, en líneas generales, dentro de lo que podemos denominar el peronismo clásico, la categoría “comunidad organizada”, en conexión estructural con las de tercera posición y justicia social, ha ocupado un lugar esencial. En este sentido, el Primer Congreso Nacional de Filosofía que se celebró en Mendoza entre el 30 de marzo y el 9 de julio de 1949 constituye el marco sobre el que sería expuesta *La comunidad organizada* como sustento doctrinario del movimiento peronista. Como sabemos, el evento puede ser considerado uno de los momentos principales en los que el peronismo comienza a pensarse a sí mismo y a la filosofía de su tiempo, en estrecha relación con el obrar político y con las posibilidades de un horizonte comunitario nacional. La importancia del Congreso ha quedado demostrada con la participación de figuras de primer nivel internacional, y muchos de los representantes de las corrientes filosóficas más influyentes de la época depositaron su atención en el acontecimiento. Asistieron, entre otros, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Wilhelm Szilazi, Nicola Abbagnano, Michele Sciacca y Eugen Fink. Enviaron ponencias Karl Jaspers, Nicolai Hartmann, Benedetto Croce, Jean Hyppolite, Ludwig Klages y Galvano Della Volpe. El escenario del Congreso

aparece también como un contexto propicio para la exposición y difusión de las ideas matriciales del peronismo y, en especial, su concepción de la vida-en-común. En su exposición, Perón afirma que la obra del gobierno peronista refleja la manifestación de un gran movimiento nacional, el cual se halla guiado por una concepción doctrinaria distintiva: el peronismo se despliega por medio de la plasmación de una doctrina propia, novedosa en el campo internacional, y ello es lo que debería ser ex-puesto en Mendoza.

Al remitirnos a *La comunidad organizada* debemos recordar que la relectura del pasado por parte de Perón generalmente tiende a aparecer como un medio para poner en juego una determinada lectura del presente. En este caso, nos encontramos con una especie de recorrido interpretativo por las formas históricas en las que el pensamiento percibe y reescribe la vida de los pueblos. Tal trayecto parecería servir para, por último, dar cuenta de lo incompleto y lo inquietante de su propio presente. Este recorrido, si bien no pretende profundidad, sí intentará construir un sendero interpretativo de lo comunitario recurriendo a sucesivas referencias, como las de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Martin Heidegger, entre otros. En *La comunidad organizada* tales menciones, aunque con diferentes grados e intensidades, parecen apuntar a la reconstrucción de un camino del pensamiento destinado a realzar las formas de lo comunitario en su permanente comunicación ex-propiadora con lo individual. Es posible sostener que, en el marco de una hermenéutica histórico filosófica intrincada, se entiende al desenvolvimiento del pensamiento occidental como una evolución por medio de la cual el individuo habría ido adquiriendo, sobre todo en la tradición helénica, el Medioevo, el Renacimiento y la temprana modernidad, un mayor grado de perfección, encontrándose en condiciones de desarrollar formas de asociación cada vez más complejas. También, se advierte que con la modernidad cobra mayor vigor una dinámica en la que se afirmarían, de manera más acentuada, los aspectos materiales por sobre los espirituales. Por esta razón, la interrogación fundamental de *La comunidad organizada* se encuentra en descifrar a qué tipo de felicidad deberían encomendarse los pueblos en el porvenir.

La crisis del siglo XX aparentaba ser de raíz materialista, se avizoraban muchos deseos insatisfechos en una sociedad basada en la posesión de bienes materiales. En términos de la vida comunitaria, lo material alejaba y posponía lo espiritual. Con-formaba ciudadanos, por momentos egoístas, por momentos insectificados, inscriptos en el trasfondo de una sociedad gobernada en bloque de manera autoritaria. Problema de la co-existencia pero, también, enigma insondable de la técnica, que aparecía como expresión de la dislocación de una época y de un desajuste esencial del sujeto. En este sentido, Silvio Maresca ha indicado: “Estamos hablando de 1949 pero, en ciertos contextos, podemos decir “nuestra época”, en la cual Perón subraya enérgicamente un tema central, a saber, el desajuste que se habría producido en la modernidad europea, a partir del Renacimiento, entre el progreso material y el progreso espiritual. Ese es el eje central del texto, a mi juicio. Hay un retraso del desarrollo espiritual respecto del desarrollo material. Y ahí aparece la dimensión de la ética como aquello que podría ayudar a resolver el problema, permitir poner el desarrollo espiritual a la altura del desarrollo material.” (Maresca 2007, p.58)

Por un lado, se presentía el riesgo de que el individuo, dispensado de su participación en la comunidad, se encontrase infatigablemente abandonado en la soledad de la historia. Por otro, cabía la posibilidad de que ese individuo fuese oprimido por la misma sociedad a la que pertenecía, quedando silenciado y clausurado frente a una comunidad que no lo reconocía y que, potencialmente, lo tornaría sacrificable. En ese escenario, en la axiomática de *La comunidad organizada*, resultaba imprescindible distanciarse tanto del individualismo inmunizado, es decir de las figuras de un liberalismo disociado de cualquier pertenencia comunitaria, como también de un colectivismo exacerbado en el que el sujeto quedase

expuesto, permanentemente, a su propia abdicación. Todo ello en una coyuntura signada por un predominio de los valores materiales por sobre los espirituales que repercutiría negativamente sobre el campo articulario entre individuo y comunidad.

De acuerdo con esta lectura, creemos que las tramas internas del discurso se abren, de manera recurrente, en dirección a una interpretación del desenvolvimiento de la metafísica occidental que intenta re-habilitar y rescatar con una comprensión humanista del ser-en-común. Axiomática que se atribuye el recorrido por las diferentes figuras de la indagación filosófico-comunitaria y que toma como punto de referencia el acercamiento o el alejamiento de estas experiencias conceptuales respecto de la comprensión humanista. De este modo, lejos de manifestárenos en términos de una discontinuidad interna, consideramos que *La comunidad organizada* parece reconducirse, subterráneamente, en función de una comprensión filosófica que va a hacer hincapié en un ser-en-común expresado como *humanitas*. Zona compleja de armonías y remansos, la *humanitas* peronista parece ofrecerse como aperturidad singular en la que las desgarraduras individuales y los interludios comunitarios se metamorfosean en la conciencia de una nueva formación histórica. Juego de posiciones y de escrituras superpuestas, *La comunidad organizada* se instituye como una concreción de las aspiraciones del individuo dentro del marco de posibilidades colectivas de realización del ser comunitario. Figuras sostenidas sobre el fondo de la co-expropiación entre individuo y comunidad, las cuales parecerían encontrar en la apelación al humanismo una trama del porvenir de lo común: “El hombre no es una personalidad libre hasta que aprende a respetar al prójimo (Fichte). 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.” (Perón, 2007 p.157)

En dicha propuesta se entiende que la humanidad parecería encontrarse ante la interrogación respecto de cómo pensar formas co-existenciales que pudiesen re-crear la tensión entre individuo y comunidad sin malograr ninguna de las dos opciones. Un escenario que se tornaría más tempestuoso aún si tenemos en cuenta la incorporación de las masas a la vida política y su profunda y sostenida influencia en los destinos de cada nación. Mayorías sociales soberanas y un avance tecnológico reflejados en un incremento desenfrenado de las relaciones y en una complejización de las costumbres ancestrales. En este punto, podemos decir que en el discurso se trasluce cierta influencia del pensamiento de Jacques Maritain, aunque dentro de un entramado conceptual con ramificaciones propias y sentidos reconstruidos originalmente. A su vez, la apelación al humanismo se hacen en el marco de un cierto clima de época en que irradiaba en el ambiente cultural europeo la polémica entre Sartre y Heidegger en torno a la *humanitas*. Ambos autores, con diversos niveles de exactitud, son nombrados en *La Comunidad Organizada*.

Creemos que para Perón lo comunitario aparece, en cierto punto, de manera un tanto original, como una forma de persuasión y de dignificación individual, en que la solidaridad destierra la violencia. No habría horizonte de comunidad sin fomento de las potencialidades individuales pero, al mismo tiempo, no sería posible una individualidad plena y autoconsciente sin su fusión tensional con el devenir del conjunto. En este sentido, Perón propone como clave de una política porvenir la realización del *yo en el nosotros*, la integración superadora del individuo plenamente constituido en el orden comunitario. Es decir, la transfiguración del sujeto en el fluir histórico y compareciente del tejido social. Un *nosotros* perfectible por el *yo*, el cual podría sentar las premisas de una nueva etapa en la evolución humana. Por esta razón, hablamos de una realización del yo que no sería otra cosa que una composición armónica del co-existir temporal de un pueblo.

Llamativamente, en el discurso de Mendoza no se hace hincapié en la figura del Estado como entidad por excelencia tendiente al bien común. En líneas generales, esa exposición parece otorgarle un especial interés a la articulación entre individuo y comunidad, pero sin involucrar de forma decisiva el obramiento estatal. Un relato sobre la evolución, la reversión y el recomienzo de las tramas de la comunidad, considerada en comunicación con la perspectiva humanista. Si se quiere, la tentativa de Perón en el Congreso de Filosofía parece más vinculada a una conminación a la transformación de los planos co-existenciaros y al reequilibrio de los aspectos espirituales y materiales, que a una apelación al Estado como ente ex-ponente del lazo comunitario.

Estamos en la convicción de que la apuesta, tal como fue planteada por Perón, en *La comunidad organizada* permite pensar el ser-en-común, como una expresión capaz de re-ligar las perspectivas individuales con el despliegue de los entramados comunitarios a lo largo del desenvolvimiento histórico de los pueblos. Una comunidad entendida como coexistencia de las libertades de los seres singulares, quienes se reconocen plenamente en el ámbito del bien general, perspectiva comunitaria que implica una forma diferente de concebir la ensambladura del ser-en-común. Es decir, una interpretación que, en su desenvolvimiento, se aleja progresivamente del paradigma liberal y que, en su despliegue, permite resignificar el escenario relacional de los distintos sectores sociales en la Argentina de la época. Lo comunitario, abriéndose como el momento configurador desde el cual se constituye, en sus pliegues internos, la vida del conjunto. Hablamos de formas colectivas que no se muestran ajenas al derrotero del individuo en su camino de perfección. Una noción del individuo que se encuentra en condiciones de realizarse siempre en tensión permanente con los “otros” pero, a su vez, siempre en disposición a la concordancia y abriendo el camino de la co-existencia: “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.” (Perón, 2007: 181)

El ser-en-común que se desprende de esta axiomática comparece arrojado a la clausura de los egoísmos potencialmente destructores del vivir-en-común, pero también busca obstruir las tendencias masificadoras que nulifican al ser-individual. Por ello, distinguimos en ésta una propuesta decididamente tercerista: horizonte distante de la conceptualidad liberal-democrática como también de la autorreferencialidad y cerrazón característica de los totalitarismos del siglo XX. En el liberalismo se ve el peligro de la proliferación de un individualismo amoral, egoísta y contrario a la evolución del ser humano. El comunismo es criticado, entendiendo que las formas singulares de su colectivismo crean un Estado omnipotente, el cual tiende a negar al individuo y a clausurar la posibilidad de un horizonte de justicia social.

Desde esta perspectiva, en *La comunidad organizada* se augura la posibilidad de un porvenir en que los individuos puedan ser capaces de formar y con-formar comunidades, constituyendo el desarrollo de la individualidad el requisito indispensable para pensar las figuras metamorfoseadas del ser-social. No puede haber horizonte colectivo sin fomento de las potencialidades individuales pero, al mismo tiempo, no es posible una individualidad plena y autoconsciente sin su fusión tensional con el devenir del conjunto. La comunidad puede ser entendida como coexistencia de las libertades de los seres singulares que se reconocen en el bien general. Un ser-con-otros que, por momentos, aparece como una instancia por la que lo individual es realizado en sus matices diferenciales, a partir de su incorporación al tejido co-existenciaro. No se busca una organización ideal, un arquetipo de comunidad cerrada sobre sí misma, sino que se intenta alcanzar una comparecencia del ser-en-común capaz de distinguir las figuras diferenciales y disonantes de lo individual. Tal vez, por ello, el discurso de Mendoza parece no apuntar a

la reivindicación de la función del Estado, sino que hace mayor hincapié en la libre creación de los pueblos y sus individuos. En un contexto de crisis de valores, de desenvolvimiento desenfrenado de la técnica, los pueblos que pretenden proyectarse en el porvenir bajo las imágenes de la autodeterminación y de una plena conciencia de ser del individuo y del co-existir requieren una nueva articulación comunitaria que los guíe en el hallazgo de un camino de felicidad comunitaria. El ser-en-común es siempre ex-posición del individuo a una metamorfosis en el contexto de su propia ex-propiación comunitaria. A su vez, la comunidad está en condiciones de advenir como la transfiguración del individuo, como la comparecencia por la cual “lo otro” y “lo mismo” desgarran infinitamente cualquier subjetividad atascada sobre sí. Por todo esto, eventualmente, nos estamos refiriendo a una comunidad que modifica y altera a los individuos, los cuales son, al mismo tiempo, comparecencia de la originariedad de lo comunitario. Nos estamos refiriendo a Un ordenamiento del ser-en-común, en términos de una la exposición de interrelaciones, vínculos y experiencias comparecientes, que aparecen, paralelamente, como el relato ex-propiador de la temporalidad comunitaria. Forja de escenarios políticos y compositivos, expuestos a la propia imposibilidad de cerrazón del juego de fuerzas contingentes.

## **6. Arturo Sampay: la ontología del Estado como re-presentación de la Comunidad**

Dentro del pensamiento argentino del siglo XX, la producción de Arturo Sampay constituye una de las expresiones más singulares en las que se reúne y eleva a una nueva dimensión el entramado tensional entre reflexión filosófica, jurídica y política respecto del fenómeno comunitario. Considerado, generalmente, un filósofo del pensamiento jurídico, su obra excede ese marco y se proyecta sobre el campo de los estudios de la ciencia política. Es en la fisura de esta relación el ámbito donde consideramos que se abre, de manera más específica, el horizonte de una axiomática del ser-en-común.

En líneas generales, en el Informe la axiomática de Sampay parte de una lectura similar a la de Perón, considerando que la necesidad de la reforma se hallaba fundamentada por el desajuste que ofrecía la versión constitucional de 1853 respecto de la evolución de la realidad social argentina de mediados del siglo XX. Desde esta perspectiva, la Constitución, comprendida como el orden creado para la consecución de la comunidad política, se encontraba desactualizada con relación al desarrollo de las fuerzas colectivas de la Nación, pues en su primera formulación no se habría previsto la incorporación de las masas a la vida política nacional.

En un contexto global percibido como una crisis de magnitudes similares a las del surgimiento del cristianismo, las masas populares desbordaban los marcos pensados por los constitucionalistas decimonónicos, desgarrando los límites prefijados por la comprensión liberal, multitudes con un rol protagónico en la construcción de los destinos colectivos que debían ser contenidas dentro de un nuevo marco constitucional acorde con los tiempos nuevos de la vida comunitaria. El emerger cataclísmico del peronismo representaba el advenimiento y la irrupción de lo colectivo en el tejido de la Nación y, consecuentemente, el forjamiento conflictivo de una nueva realidad comunitaria, que debía ser reinscripta en la encarnadura de la Carta Magna. Desde una mirada coincidente, el mismo Perón había llamado la atención con respecto a la necesidad de la reforma en pos de un reajuste normativo en el nuevo contexto epocal. Los cambios sociales requerían una plasmación jurídica capaz de reconciliar las nociones de libertad e igualdad bajo el trasfondo del ser-en-común.

En el caso de Sampay, el punto de partida desde el cual se sostiene su axiomática comunitaria considera al hombre un ser social por naturaleza, entendiendo que el carácter primordial de la vida-en-común constituye una dimensión ontológica del ser humano. Hablamos de un carácter esencialmente social del



hombre que, si bien en principio remite a la axiomática aristotélica, en el caso de Sampay se ahonda en los fundamentos coexistenciarios de la filosofía de Tomás de Aquino. El ser humano se muestra como un animal gregario, como un ex-sistente que en el uso de su razón se reconoce remitido a la vida-en-común. Es imposible que pueda desenvolverse de manera autosuficiente, sin demandar en el plano existencial la concurrencia y el auxilio de los otros. Interpelación constitutiva de lo co-existencial que, como se sabe, en la reflexión aquiniana adviene expresión inherente a su necesidad natural.

De acuerdo con este horizonte axiomático, el Estado tiene como fin que cada miembro pueda llegar a su realización individual en el marco de prosperidad, bienestar y elevación cultural de la comunidad y en dirección de las coordenadas del bien común. Así, los hombres se encuentran subordinados al Estado para alcanzar sus aspiraciones individuales, en proyección de una destinación colectiva. Este Estado es considerado una unidad de orden o, mejor aún, una expresión historial que se encarna como fuerza regitativa de lo común, es decir, como una entidad que reúne, regulando y religando lo común. De acuerdo con la comprensión tomista recuperada por Sampay, el Estado tiene como don quebrar la dispersión de la multitud, interrumpiendo sus aspectos dissociativos y entramando lo individual en el plano referencial de lo co-existenciario. Tal reunión, apuntando hacia el bien común, se muestra, a fin de cuentas, recta y justa en el ejercicio de su efectividad.

Desde tal perspectiva, la comunidad no se endereza, únicamente, a superar las necesidades individuales relativas a la suficiencia, sino que encuentra su finalidad intrínseca y su consumación terrenal en el vivir bien, una vida cualificada entendida como camino hacia una comunidad en trance de perfección, que halla su fundamentación en un convivir virtuoso y en la acesión a la felicidad común. Precisamente, si tal despliegue coexistenciario no debe ser comprendido, únicamente, en relación a la subsistencia, sino que exige incorporar las nociones de perfección y de felicidad como aspectos indispensables de las formas de lo común, tal tarea debe ser dirigida y coordinada por el Estado: *Pero el Estado, en la reforma que se propicia, si bien tiene como fin la perfección y la felicidad del hombre que vive en sociedad —la suficiencia de vida que el aislamiento haría imposible lograr—, abandona la neutralidad liberal que, repito, es intervención a favor del poderoso, y participa, dentro de la órbita de las funciones que le son propias, en las cuestiones sociales, económicas, culturales, como poder supletivo e integrador, para afirmar un orden positivo, restituyendo o asegurando al hombre la libertad necesaria a su perfeccionamiento.* (Sampay, 2013: 92)

Dentro de este prisma de comprensión, el Estado propio de la sociedad de masas debería poseer como finalidad intrínseca y rasgo distintivo constituirse como la organización por excelencia destinada a la realización plena, en el ámbito terreno, de la vida colectiva e individual, garantizando, a su vez, el acceso de sus miembros al bien común. Siguiendo lo expresado por Perón, Sampay entendería que, en su carácter ontológico, el Estado es para el hombre y no el hombre para el Estado.

En un escenario mundial vislumbrado como crítico y que demandaba la agregación de las masas a la vida política, el Estado parecía ofrecerse como una especie de Leviatán singular, capaz de reencauzar y resignificar las tramas colectivas en función de la felicidad comunitaria, pero sin olvidar las sinuosidades de la existencia individual. Una entidad que tendría como finalidad reunir y coordinar las acciones de los hombres, contando con la potestad de intervenir en los diferentes ámbitos de la vida colectiva en la búsqueda de un horizonte de armonía del ser-en-común. Por esta razón, si bien lo comunitario responde a un rasgo cooriginario de la vida de los hombres sobre la cual debe obrar el Estado, tal intervención resignificante y rehabilitadora de lo común no desconocería la libertad individual, sino que la incorporaría, completándola.

En este punto debemos comprender que en la axiomática de raigambre aristotélico-tomista de Sampay el bien común se refiere a una figura de perfeccionamiento del hombre y de cómo aquel sería distribuido y

participado en función del Ser de la comunidad. Bien común que adviene como el más excelso de los bienes humanos ya que, aunando las condiciones materiales y espirituales, conlleva al hombre a su realización comunitaria como *zoon politikon*. Igualmente, bien-estar que no representa, meramente, un bien abstracto perteneciente al todo, sino que comparece como plenificación del individuo en tensión permanente y trascendente con el buen vivir de la comunidad en su conjunto. También, comunión que se expresa como una unión consciente, estable y voluntaria de la multitud destinada a la consecución de la vida colectiva en tensión abierta a la perfección. Contrariamente a la concepción idealista, lo estatal se constituye como una jerarquía de hombres efectivamente real y objetiva que tiene como sustancia esa misma re-unión de los co-existentes en el plano historial. Un todo compuesto por unidades humanas relacionadas que apunta en su desenvolvimiento temporal a una vida propia en el seno de la transfiguración colectiva. En suma, religación que se reconoce como obramiento del Estado en la exposición de la *virtus* unitiva del bienestar comunitario.

Como figura histórica el Estado abre, consolidándola, la forma de relación propia de lo común. A fin de resguardar esta posibilidad colectiva, el ente estatal se encarna en el tiempo como *virtus* unitiva, como estructura que sostiene la relación en el plano desplegado de la temporalidad. Organización suprema que rige el reino de este mundo y sobre la que se presenta lo abierto del sentido en la consagración del bienestar individual transfigurado como reflejo de la felicidad colectiva. Juego de com-posiciones y encaminamientos en los que lo multitudinario encuentra el ámbito de resguardo. A su vez, instancia por medio de la cual el ex-sistente es tocado por la suficiencia y excelencia de lo común. Para que aquel logre alcanzar su destino, requiere el concurso de los otros que lo circundan en un plano más elevado de las figuras co-apropiadoras encarnadas en el obramiento del Estado. Bien común, garantido, resguardado y reconducido en el terreno de la temporalidad como forma plenificada de la prosperidad, el bienestar y el perfeccionamiento individual y colectivo. En suma, devenir historial en que la formación estatal se muestra interpelada por el llamamiento-asignación de lo comunitario, en tanto superación del aislamiento del ex-sistente y camino tendido al con-vivir como instancia suprema: *El término de esta relatio realis es la finalidad natural del Estado, o sea, el perfeccionamiento del hombre existente en sociedad, la sufficientia vitae que el aislamiento haría imposible lograr; de aquí, entonces, que el término del Estado sea la promoción del bienestar temporal de la comunidad y su coordinación al fin supremo de la vida del hombre.*

En la búsqueda de esta refundamentación de la ontología política, Sampay trata de devolver al Estado su realidad efectiva. Una realidad que se encuentra caracterizada por un escenario epocal signado por la presencia protagónica de las masas en la vida política. Dentro de esta perspectiva, el Estado asume como su finalidad ontológica la de que cada miembro se encuentre en condiciones de alcanzar su realización individual co-incidentemente con el bienestar de la comunidad. De acuerdo con la comprensión de Sampay, el Estado quiebra la dispersión de la multitud, interrumpiendo la disociación y entramando, historialmente, lo individual dentro del plano referencial de lo co-existenciario.

## Bibliografía

Astrada, Carlos: *El Mito Gaucho*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación y Editorial Catari, 1994.

Bolívar, Jorge: *Estrategia y juegos de dominación. De Marx y Lenin a Perón y Hannah Arendt. Para una crítica del saber político moderno*, V.2, Buenos Aires, Catálogos, 2008

- Borón, Atilio comp.: *Filosofía Política Clásica*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2009
- Buchrucker, Cristian: *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1983
- David, Guillermo: Carlos Astrada, *La Filosofía Nacional*, Buenos Aires, Ediciones el Cielo por Asalto, 2004
- De Marinis, Pablo (coordinador): *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012
- Esposito, Roberto: *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Esposito, Roberto: *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, España, Herder, 2009
- Ferraris, Maurizio: *Historia de la Hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2005
- Fistetti, Francesco: *Comunidad. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004
- Gadamer, Hans Georg: *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003
- González, Horacio: *Perón. Reflejos de una vida*, Buenos Aires, Colihue, 2007
- Habermas, Jürgen: *Conocimiento e interés*, México, Siglo XXI
- Heidegger, Martin: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2007
- Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2009
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2003
- Losurdo, Domenico: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Marechal, Leopoldo: *Adán Buenosayres*, Barcelona, AGEA, 2000
- Maresca, Silvio Juan, *Perón y la filosofía. Tres clases sobre las referencias filosóficas de Juan Perón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2007
- Nancy, Jean Luc: *La Comunidad Desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001
- Nietzsche, Friedrich: *La Genealogía de la Moral*, Buenos Aires, Alianza, 1998
- Perón, Juan Domingo: *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2007
- Perón, Juan Domingo: *Doctrina Peronista*, Buenos Aires, CS Ediciones, 2005
- Perón Juan Domingo et al., *1949 una constitución para la Patria, justa libre y soberana*, Buenos Aires, Piloto de Tormenta, 2013
- Piñeiro Iñiguez, Carlos: *Perón la construcción de un ideario*, Buenos Aires, Siglo XXI Editora Iberoamericana, 2010.
- Poratti, Armando: "La Comunidad Organizada. Texto y Gesto", en Perón Juan Domingo, *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Instituto para el Modelo Argentino, 2007
- Rousseau, Jean Jacques: *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, 2003
- Sampay, Arturo: *Introducción a la Teoría del Estado*, Ediciones Politeía, 1951
- Sánchez de la Yncera, Ignacio: *Crisis y orientación. Apuntes sobre el pensamiento de Karl Mannheim*, en Revista Española de Sociología Nº62. Dedicado a Karl Mannheim, Abril -Junio 1993
- Scalabrini Ortiz, Raúl: *El Hombre que está solo y espera*, Madrid, Hyspamerica, 1986
- Scalabrini Ortiz, Raúl: "Los Ferrocarriles deben ser del pueblo argentino", en *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación Ross, 2008
- Scalabrini Ortiz, Raúl: *Tierra sin Nada*, Tierra de Profetas, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973
- Scalabrini Ortiz, Raúl: *Yrigoyen y Perón*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1972
- Williams, Roy: *Fenomenología del peronismo: comunidad, individuo y nación*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, 2015

Wolin, Sheldon: *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993

## **Resumen**

Desde su aparición histórica el 17 de Octubre de 1945 el peronismo se mostró como una expresión novedosa dentro del escenario político argentino. En el marco de esta experiencia la noción de Comunidad Organizada ocupará un lugar fundamental como categoría central de comprensión de la vida nacional. Considerando que dicho concepto no ha sido investigado de manera suficiente en los distintos trabajos que se ocuparon de la problemática del peronismo, nos abocamos a una indagación filosófico-política de los textos comunitarios elaborados por los intelectuales que adscribieron a dicho movimiento en el período 1945-1955.

## **Palabras clave**

Comunidad – Peronismo – Filosofía política – Dominación – Interferencia

## **Abstract**

From its historical appearance on October 17, 1945, Peronism was a novel expression within the Argentine political scene. Within the framework of this experience, the notion of organized community will occupy a fundamental place as a central category of understanding of national life. As Peronism's researchers has not worked enough with this concept, we devoted ourselves to a philosophical-political inquiry of the community texts elaborated by the intellectuals who were attached to this movement in the period 1945-1955.

## **Key Words**

Community – Peronism – Political Philosophy – Domination – Interference