



Tópicos

ISSN: 1666-485X

ISSN: 1668-723X

revistatopicos@gmail.com

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe
Argentina

Curotto, Ezequiel
"Del yo al nosotros". Acerca de la presencia de Hegel en La comunidad organizada de Perón
Tópicos, núm. 42, 2021, Julio-Diciembre, pp. 79-107
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe
Santa Fé, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28870145005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

“Del yo al nosotros”. Acerca de la presencia de Hegel en *La comunidad organizada* de Perón

“From I to We”: On Hegel’s presence in Perón’s *Organized Community*.

Ezequiel Curotto*

Resumen: En este artículo, realizamos un análisis de *La comunidad organizada* (LCO) con un propósito histórico-filosófico, a fin de esclarecer cómo ha sido presentado el pensamiento de Hegel en dicha obra. Nuestro esfuerzo se centrará en el estudio del concepto de comunidad que aparece en LCO con el fin de determinar su compatibilidad con el concepto de “Estado” del filósofo alemán. A este fin analizaremos el modo ambiguo en que Hegel es abordado por Perón en dicha obra, para encauzar luego la mirada hacia la relación que, no obstante, creemos que es posible hallar entre ambos conceptos.

Palabras clave: Perón, Comunidad organizada, Hegel, Filosofía del Derecho, Estado

Abstract: In this article we present an analysis of *The Organized Community* (LCO) with a historical-philosophical purpose, in order to clarify how Hegel's thought was able to present itself in said work. Our effort will focus on the study of the concept of community that appears in LCO in order to determine its compatibility with Hegel's concept of State. To this end, we will analyze the way in which Hegel is approached by Perón in the work, and then from the very ambiguity of this presence we will direct our gaze towards the relationship that, nevertheless, we believe that it is possible to find between both concepts.

Keywords: Perón, Organized Community, Hegel, Philosophy of Right, State

* Profesor de Filosofía (UBA). Docente de Filosofía (UNLAM). Miembro del Grupo de Estudios Hegelianos (UBA) y del proyecto “El estatuto de fenómeno en la nouvelle phénoménology”, FILOCYT (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Entre sus últimos trabajos se destaca: “Acerca de la saturación o de una fenomenología -¿más allá?- del límite”, en las II Jornadas Internacionales Jean-Luc Marion: “El fenómeno saturado. Doctrina y casuística” (2018). Dirección electrónica: ezequielcurotto@yahoo.com.ar

Introducción

*La comunidad organizada (LCO)*² es la versión escrita de la conferencia dada por el Excmo. Señor Presidente de la Nación, Gral. Juan D. Perón, en ocasión de la sesión de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado entre el miércoles 30 de marzo y el sábado 9 de abril de 1949 en la ciudad de Mendoza, Argentina. Tal Congreso, que tuvo una participación

² Respecto a *LCO* y las polémicas historiográficas que intentan determinar la supuesta intervención de distintas personas en su confección, sostenemos la autoría de Perón, a pesar de que es posible que haya habido “colaboradores anónimos”. Sin embargo, la mera firma del presidente bajo el texto ya da cuenta de una apropiación que no hay que soslayar. Por ello, tomaremos al texto como la plasmación del pensamiento filosófico de Perón –su autor–, lo cual expresa la cosmovisión de un movimiento popular. Respecto a la polémica, son referidos generalmente como colaboradores en la elaboración de *LCO* Nimio de Anquin, Carlos Astrada, Hernán Benítez, Ireneo Fernando Cruz o Arturo Enrique Sampay. Buela, sin embargo, niega categóricamente la intervención de otras personas en la confección del escrito. Cf. Buela, A., *Consecuencias Politológicas del Congreso de Filosofía del 49*, CEID, Buenos Aires, 2009, p. 3. Oscar Castellucci afirma que no es posible determinar si realmente hubo otras intervenciones en la obra, “(...) constituyen especulaciones sin posibilidad de fundamento”. Castellucci, O., “Aportes para una nueva lectura de *La comunidad organizada*”, en Perón, J. D., *La comunidad organizada*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014, pp. 12-13. Norberto Galasso narra, por otro lado, la versión de Hernán Benítez acerca de que Sampay sí habría contribuido con algunos borradores. Véase Galasso, N. *Perón, formación, ascenso y caída*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 48. Armando Poratti nos dice a este respecto: “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 forma más o menos pública, su responsabilidad en el documento final. Sobre ella habría, por lo demás, un comprensible ‘pacto de silencio’”. Poratti, A., “La Comunidad Organizada. Texto y gesto”, en Perón, J. D., *La comunidad organizada*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014, pp. 68-69. Para la recopilación de las distintas versiones sobre el detrás de escena de la construcción de la obra, véase: Castellucci, O., “Cómo y por qué Juan Perón escribió el *Modelo argentino para el Proyecto Nacional*”, en Perón, *Modelo argentino para el proyecto nacional*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2015, pp. 43-44.

notable de intelectuales extranjeros,³ fue la base estratégica desde la cual el movimiento peronista presentaría al mundo las directrices especulativas que sustentan la perspectiva justicialista en el interior de un mundo aún malherido, agostado por las guerras y encaminado hacia la polarización soviético-americana.

LCO consta de veintidós capítulos, de los cuales los primeros dieciséis aparecen recién en las actas del Congreso un año más tarde,⁴ por lo que constituyen un agregado posterior, confirmándose así que Perón leyó al cierre del Congreso sólo los capítulos XVII al XXII. En 1974 es publicada y confirmada, por el mismo Perón, como una de las columnas que estructuran la doctrina peronista, junto con el texto *Conducción política* dictado como seminario en 1951, a lo que luego se sumará en 1976 el *Modelo argentino para el proyecto nacional* –publicado póstumamente.⁵

³ El primer Congreso Nacional de Filosofía iba a celebrarse en primera instancia en 1948. Convocado un año antes por la Universidad de Cuyo y destinado a todas las naciones hispanohablantes, fue astutamente postergado por la influencia de Carlos Astrada, quien logró demorar su comienzo con la motivación de transformar sus bases netamente neo-tomistas. La confrontación entre el ala tomista y el ala existencialista ateo fue una constante en el Congreso, luego de ser respaldado por el decreto firmado por el Presidente de la Nación en 1948, quien lo nacionalizó y dispuso 300.000 pesos para su organización. Ruvituso trae a colación respecto a dicha disputa una carta fechada el 23 de diciembre de 1947 en el que el profesor Felipe García de Onrubía de la Universidad de Cuyo, cuenta a Carlos Astrada que el naciente Congreso de filosofía estaba tomado por una mayoritaria “hispanidad”, tal y como había planificado Juan R. Sepich, y que era necesario que Astrada suministre algunos nombres para impedir el completo teñido confesional del evento. “Nos guste o no, el Congreso es una realidad de importancia dentro de nuestra historia cultural. Lo mejor será crear las condiciones más favorables para que en él esté representado el pensamiento libre y no confesional. Dejar que los elementos ultramontanos colonicen este Congreso que necesariamente tendrá resonancias continentales, me parece una actitud equivocada y que redundaría en desprestigio del país. Lo que usted ha significado y significa en nuestra Facultad debe estar –de una u otra forma– representado en el Congreso”. (Ruvituso, C., “El Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949”, en *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015, p. 159).

⁴ Véase *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, al cuidado de Juan Luis Guerrero, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, Tomo I, pp. 131-174.

⁵ Cf. Perón, J. D., *Conducción Política*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de la Nación, 1974 y Perón, J. D., *Modelo argentino para el proyecto nacional*,

En este artículo, realizaremos un análisis de *La comunidad organizada* con un propósito histórico-filosófico, a fin de esclarecer cómo ha sido presentado el pensamiento de Hegel en dicha obra.⁶ Nuestro esfuerzo se centrará en el estudio del concepto de comunidad que aparece en *LCO* con el fin de determinar su posible semejanza con el concepto de Estado⁷ del filósofo alemán.

(compilación, redacción y supervisión general de la edición: Comisión Ejecutora de la Ley 25.114), Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2005.

⁶ Para un análisis de *LCO* desde una perspectiva histórico-filosófica desde la matriz de pensamiento nacional, véase Williams, R., *Fenomenología del Peronismo*, Buenos Aires, Biblos, 2015. Allí se presenta el devenir del ser-en-común peronista. Lamentablemente, Williams no profundiza suficientemente en el devenir de dicha manifestación respecto a las mediaciones que llevan de una figura a otra. La ausencia de Hegel y su reemplazo por la hermenéutica heideggeriana, también es síntoma de esta imposibilidad de dar cuenta del movimiento lógico de las figuras propuestas por Roy, dando muestras de la relación extrínseca existente entre ellas. De todos modos, el texto constituye una lectura interesante y necesaria para la comprensión de los universos simbólicos que recorren la tradición peronista con respecto al concepto de comunidad.

⁷ Si bien es cierto que la presencia del concepto de Estado en *LCO* se haya sujeta a crítica y no es enunciada desde un punto de vista propositivo, creemos que es posible realizar, no obstante, un análisis comparativo con la filosofía política hegeliana. Dado que el concepto de *comunidad organizada* que Perón esboza en la obra se estructura desde una matriz dialéctica originada en el pensamiento del filósofo alemán, tal y como el mismo Perón reconoce y de la que al mismo tiempo, empero, se diferencia. Este gesto de íntima cercanía como también de firme distancia, es producto de la lectura que Perón realiza de concepto de Estado propio de Hegel, el cual es caracterizado por el primero como “Estado mito”. Es por ello, que Perón prefiere colocar como sujeto político al pueblo organizado en una comunidad orgánica en vez de al Estado, el cual pareciera erigirse en oposición al individuo y, por tanto, imposibilitado de fundar comunidad. Empero, cabe considerar lo que afirma Prestía: “Es Perón quien habla, la razón de Estado esbozando la auto-comprensión de la vida comunitaria en tanto proyecto político en ciernes en la República Argentina.” Prestía Martín, “La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de *La comunidad organizada*”, en Giani, J. (Comp). *Perón. Una filosofía política (del GOU al Kirchnerismo)*, Buenos Aires, Paso de los Libres, 2017, p. 12. Es por ello que, en definitiva, es la voz del Estado la que perfila la necesidad de la norma para la construcción de una comunidad organizada. Razón por la cual, el Estado no es excluido de esta construcción, por más que no se le considere exhaustiva ni propositivamente en *LCO*. Pues es el Estado quien requiere de un organismo moral para evitar caer en el mecanicismo jurídico, tan denunciado

En el primer apartado, analizaremos el modo como Perón aborda la presencia ambigua de Hegel en *LCO*, para encauzar la mirada hacia la relación que, no obstante, creemos que es posible hallar entre los conceptos de “comunidad” (Perón) y “Estado” (Hegel). En el segundo apartado, seguiremos los pensamientos de Perón respecto de las filosofías hobbesiana, marxista y existencialista como formas impropias de pensar la comunidad. Luego, pasaremos a valorizar el organicismo aristotélico como fuente misma de la que beben tanto Hegel como Perón. Empero, en tanto aún no se había manifestado en Grecia plenamente el principio de individualidad, dicho organicismo no podrá ser valedero para el presente de Perón, por lo cual nos abocaremos en el tercer y cuarto apartado a la comparación entre la propuesta peronista de comunidad y la doctrina hegeliana del Estado como vía de solución del conflicto entre particularidad y universalidad, irresoluble desde la perspectiva aristotélica.

1. La presencia ambigua de Hegel en la obra

La presencia del pensamiento hegeliano en *LCO* es difícil de definir. Ya con las meras referencias al autor nos encontramos con un problema de honda envergadura si tenemos en cuenta el signo bajo el cual son presentadas las supuestas tesis de Hegel. Así, por ejemplo, nos dice Perón:

Hegel llevó a sus últimas consecuencias filosóficas esa certera intuición [la necesidad de mediar al yo con la universalidad]. Afirmó del Espíritu, que existe por sí mismo, que sólo podrá llegar al pleno ser en sí en la

por Perón. Este planteamiento, no está lejos de la perspectiva política de Hegel, quien, a distancia de las perspectivas mecanicistas de los Estados, haya en su configuración la objetivación de la vida ética de un pueblo, conteniendo dentro de sí tanto al derecho abstracto como a la moralidad. Como veremos, Perón no rechaza la objetivación institucional de la vida moral del pueblo, sino que denuncia su reducción a mera imposición jurídica. Por ello, más allá de las denominaciones - sea ya comunidad, sea ya Estado-, lo que funda este ejercicio comparativo es la posibilidad de encontrar en ambos una misma estructura de pensamiento como núcleo centrar de ambas posiciones. Nuestra hipótesis es que dicho núcleo no sería sino el principio de mediación hegeliano entre particularidad y universalidad, lo cual sentaría las legítimas bases para hablar de la imprescindible presencia de Hegel en *LCO*.

medida en que el yo se eleve a nosotros o, con sus palabras, al yo de la humanidad.⁸

Esta cita es importante en la obra, no sólo por ser la primera que encontramos en su lectura, sino sobre todo porque resulta la síntesis de aquello que Perón ve de valioso en el pensamiento hegeliano en función de su interés de fundamentación del movimiento político que representa⁹. Esa cita, no obstante, puede ser contrastada con esta otra:

[...] 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 serie de absolutos. De esta concepción filosófica derivará la traslación posterior: el materialismo conducirá al marxismo, y el idealismo, que ya no [se] acentúa 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.¹⁰

¿Cómo entender esta contradicción? A primera vista, salta a la luz la ambigüedad que Perón manifiesta respecto al pensamiento de Hegel. Por un lado, lo presenta como aquel que fue capaz de explicitar la imposibilidad del mero yo de fundar comunidad (lo cual para Perón era una evidencia). Pero, por otro lado y por esa misma razón, presenta al hegelianismo como la postulación de un Estado que rehúsa entrar en conciliación con la particularidad y que, por tanto, como divinidad opresora, niega abstractamente al yo “insectificándolo”. La presencia de nuestro filósofo adquiere así un estatuto anfíbio, pues se afirma, como también se niega, la posibilidad de que el yo adquiera en la filosofía hegeliana realización en un nosotros. El Estado hegeliano no pareciera hacer justicia al principio de mediación que Perón rescata del filósofo alemán. Dicha ambigüedad por parte de Perón, resulta explicable si tenemos presente la usual vulgata¹¹ que

⁸ Perón, J. D., *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de La Nación, 1974, p. 29.

⁹ Cf. LCO, p. 75.

¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹¹ A este respecto Prestía Martín, en su texto “La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de *La comunidad organizada*” (Giani, J. (Comp). Perón. *Una filosofía política*. *Op.cit.*, p. 11), afirma del mismo modo, la contradicción respecto a la

recorrió buena parte del siglo XIX y XX. En ella, la figura de “Hegel” fue producto tanto de la interpretación liberal¹² de su doctrina, la cual supo colonizar amplias esferas intelectuales bajo la égida mayoritaria de un moralismo liberal, como de la interpretación de la “derecha” hegeliana. Esta posición conservadora, reafirmó los elementos más reaccionarios tanto de la filosofía del stuttgartense, del propio marxismo, marcado por la lectura que Marx realiza en *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* de 1843¹³, como de la lectura “existencialista” de Kierkegaard¹⁴, quien atestará un duro golpe

figura de Hegel en LCO, debido a la reproducción en la obra de Perón de varios Hegel “didactizados”.

¹² El exponente más conocido quizás sea Karl Popper, su texto *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona, Paidós, 2017), publicada por primera vez en 1945, es decir, cuatro años antes del mencionado Congreso. Empero, fue tras la muerte de Hegel que su filosofía fue puesta en cuestión tanto por los liberales como por los nacionalistas. Así, el ala liberal, afincada en la afirmación de la sociedad civil, criticará la neutralización del individuo en la esfera de la eticidad, tal y como lo hizo Rudolf Haym en su texto *Hegel*, donde reprocha el sacrificio de la individualidad frente al ansia conciliatoria de la filosofía. Cf. Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba, Nagelkop, 1970, p. 35. Es también signo de esta interpretación de Hegel como pensador reaccionario, meramente estatista, aquello que narra Eric Weil acerca de la polémica entre Friedrich Engels y Wilhelm Liebknecht, director de un periódico alemán, quien en una nota agregada al escrito del primero describe así a Hegel: “[...] conocido por el gran público como quien descubrió y glorificó la idea ‘monárquica prusiana’ del Estado”. Cf. Weil, E., *Hegel y el Estado*, p. 22. El fastidio que Engels reprocha a Marx da cuenta, incluso en aquellos dos grandes detractores de la filosofía del derecho hegeliana, del flagrante error de sostener semejante interpretación, a la vez que revela la presencia extendida de dicha interpretación pocos años después de la muerte de Hegel.

¹³ Cf. Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

¹⁴ La crítica a este aspecto de la filosofía hegeliana e, incluso, en relación al supuesto carácter totalitario de su filosofía en general, puede remitirse a las objeciones planteadas por Kierkegaard en razón de su defensa del individuo, siguiendo la crítica feuerbachiana al sistema idealista. Feuerbach afirma una antropología sensualista que niega todo ser a la universalidad, por considerar todo más allá de lo humano mero residuo teológico. Cf. Feuerbach, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires, ed. Labor, 1985, p. 25: “El ‘espíritu absoluto’ es el ‘espíritu fallecido’ de la teología que todavía merodea como un espectro en la filosofía hegeliana”. Si bien Kierkegaard no seguirá a Feuerbach en esto, sí rechazará en cambio el carácter sistemático de la filosofía hegeliana en el intento

a la idea de sistematicidad propia del idealismo hegeliano. Quizás sean tales interpretaciones, liberales y “existencialistas”, las que hayan influido en la recepción de ese “Hegel” preponderante en la descripción que podemos encontrar en *LCO*. Esta corriente interpreta la filosofía política del alemán como el ascenso de una universalidad opresora que lejos de mediar y, por tanto, alojar al individuo en un todo orgánico, lo sacrifica a expensas de esa universalidad. Por ello, puede afirmarse por un lado dicha elevación de un yo a un nosotros como resultado del camino del Espíritu, pero bajo el signo de un resultado que se presenta como abstracto. De ese modo, se malentiende dicha elevación al no circunscribirla a la dialéctica hegeliana. Dialéctica que no se despoja libremente de aquello que “deja a un lado”, sino que la *Aufhebung* debe ser entendida como un superar, que cancela y conserva a un mismo tiempo. Dicha cancelación no elimina lo superado, como si fuese ella una negación abstracta, sino que niega la unilateralidad de aquel primer momento, abriéndolo al conjunto de mediaciones que en el fondo le constituyen. Dicho obstáculo no desalojará, no obstante, la posibilidad de hallar cierta huella hegeliana en la propuesta de la denominada “tercera posición”.

2. Perón ante las filosofías del conflicto

En la primera de las citas que aparecen en el escrito y que hemos traído a colación en el apartado anterior, Perón afirma la evidencia, que Hegel llega a explicitar completamente, respecto a la necesidad del yo de elevarse a un nosotros. Esta mención refiere al más famoso de los pasajes que expone este movimiento dialéctico que va del yo al nosotros, en el cual aparece el original de la paráfrasis que trae Perón a la cita. Nos referimos al pasaje de la “Autoconciencia” que anticipa lo que luego vendrá a explicitarse en el “Espíritu” en la *Fenomenología del espíritu*. Allí, en razón de la dialéctica propia de la apetencia (*Begierde*), el yo llega al punto en que ningún objeto que le satisfaga de manera inmediata puede realmente colmar las expectativas de la conciencia, dado que ésta se busca a sí misma en el intento de dotar de verdad (*Wahrheit*) a su certeza de sí. Esto sólo puede serle dado cuando el

por explicitar aquello que Hegel, al parecer, rápidamente suprime en el camino dialéctico del Espíritu, es decir, el individuo y su zozobra ante la existencia. Cf. Kierkegaard, S., *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 299-354.

objeto que se presenta frente a ella sea también una autoconciencia, es decir, cuando ella misma se reconozca en su objeto. A este respecto dice Hegel:

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*.¹⁵

Para llegar a esta conciencia de sí, ésta deberá pasar inmediatamente por la experiencia de la lucha a vida o muerte, tal y como se presenta en el análisis de la relación entre el siervo y el señor.¹⁶ Como es sabido, la dialéctica hegeliana no es en absoluto dada a los pasajes inmediatos de una posición lógica a otra, como si el mero deseo pudiera evitar el trabajo y esfuerzo que es necesario atravesar tras el desgarró y la escisión de todo proceso vivo, tal como se afirma en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*.¹⁷ Es por ello que sin “la potencia portentosa del entendimiento” que suscita la división y el desgarró del absoluto, tal como afirma Hegel, no habría avance ni desarrollo alguno sino mera identidad inmóvil.¹⁸ Por tanto, si es necesario afirmar, tal como dice Perón, la evidencia hegeliana - elevación del *yo* al *nosotros* -, no podemos en ese sentido desligarnos de los fundamentos que sostienen esta afirmación. El movimiento de lo negativo no puede ser dejado de lado. Así como el espíritu es “la esencia real en y para sí y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma [...]”¹⁹ y es, por tanto, el resultado de esta elevación del *yo* al *nosotros*, del mismo modo el concepto de la comunidad en Perón atravesará el camino de la lucha y el conflicto para determinarse como un todo orgánico.

Para Perón, no obstante, el tiempo del conflicto como horizonte histórico-filosófico no representa sino *un pasado* que debe ser superado,

¹⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 113. En adelante, *Phä*. En la edición original: Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke [in 20 Bänden]*, Band 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, p. 145.

¹⁶ *Phä*, pp. 113-121 (*Werke*, 3, pp. 145-155).

¹⁷ *Ibid.*, p. 24 (*Werke*, 3, p. 36)

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 23 (*Werke*, 3, p. 35)

¹⁹ *Ibid.*, p. 259 (*Werke*, 3, p. 325)

pasado por tanto que en cuanto presente aparece como anacrónico, propio de un momento de decadencia y oscurecimiento en el que la humanidad, sujeta a un materialismo nocivo, no supo sino elevar el conflicto a esencia propia.

Al respecto es interesante el aporte realizado por Amelia Podetti²⁰ en “La comunidad disociada”, texto puede ser considerado eco y continuación de la LCO de Perón, como se evidencia en el título. Podetti acuerda con Perón respecto a que un mismo fundamento filosófico estructura ambas filosofías:

Pero más allá de estas diferencias, tanto Hobbes como Marx están totalmente identificados con las convicciones más profundas del nuevo orden ‘moderno’, de la comunidad disociada: el materialismo como filosofía, el egoísmo como motor de la conducta, el lucro, la competencia y la guerra como relaciones básicas y fundamentales entre los hombres, la glorificación de la actividad económica y técnica, la concepción de la vida humana y de la historia en términos económicos, el repudio de la filosofía y la sobreestimación de la ciencia físico-matemática, el ateísmo y la consecuente negación de un destino trascendente y de todo valor espiritual; la justificación de la expansión y de la explotación imperial; la degradación de la naturaleza, convertida en presa de los apetitos y objeto de guerra entre los hombres; un hombre que al mismo tiempo es degradado de su dignidad en cuanto mero ser económico, y puesto por encima de la naturaleza como una cosa a la que se debe someter y explotar. Y para ambos, todo en el hombre se determina o se explica por apetitos económicos: el sentimiento religioso, el amor a la patria, los lazos familiares, la virtud, la lucha secular de los hombres por su dignidad, por la justicia, por la libertad, por la felicidad y la grandeza, sólo son armas camufladas de la guerra de todos contra todos por la posesión de las riquezas. En suma, Hobbes y Marx son la

²⁰ Amelia Podetti (1928-1979) fue una filósofa, escritora, ensayista y profesora universitaria argentina. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires en 1956. Perteneció a la agrupación “Guardia de Hierro” desde 1971. Repone en 1973 la revista *Hechos e Ideas*, anteriormente ligada al radicalismo, en la esfera del peronismo dirigiéndola hasta 1975. Algunas de sus obras más importantes son: *Husserl: esencias, historia, etnología*, Buenos Aires, ed. Estudios, 1969; *Comentario a la Introducción de la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA, 1978; *La irrupción de América en la historia*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Culturales, 1981; *El pensamiento de Lévi-Strauss. Una visión crítica*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

expresión más desnuda del espíritu de la comunidad disociada, sus proyectos y sus valores.²¹

El diagnóstico es el mismo, evidenciado en el gesto de Podetti de desarrollar explícitamente aquello que Perón designa en *LCO* como la “abierta disociación” en referencia a las filosofías del conflicto. Es lo que llevara a Perón a proponer, contra estas filosofías que ponderan la lucha como horizonte de la naturaleza humana,²² la conciliación y el mutuo entendimiento entre los distintos sectores de la comunidad. “No existe”, dice Perón, “posibilidad 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”.²³

Sólo queda, por tanto, tomar el curso del equilibrio, la armonía y la conciliación de las diferencias para que la comunidad organizada pueda convertirse en realidad. Pero para que ello sea posible es necesario que los dos momentos propios de toda comunidad –la individualidad y universalidad– renuncien a su unilateralidad. Tal como afirma Perón:

En la consideración de los supremos valores que dan forma a nuestra contemplación ideal, advertimos dos grandes posibilidades de adulteración: una es el individualismo amoral, predispuesto a la subversión, al egoísmo, al 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.²⁴

Vueltos a aparecer Marx y Hobbes –identificados en *LCO* como los máximos exponentes de ambas posiciones filosóficas–²⁵, representan en la cita los dos principios que, en cuanto abstractos, culminan en modalidades no dignificantes de la esencia humana. Mientras que el camino hobbesiano, debido a su particular antropología, lleva en último término a la afirmación del estado de guerra como fundamento tanto del Estado como de su destino agonal en la arena global, en Marx encontramos la deriva hacia colectivismos dominados por la técnica, encerrados en una inmanencia

²¹ Podetti, A., “La Comunidad disociada y sus filósofos”, *Hechos e Ideas*, Año 2, N° 8 (enero de 1975), pp. 86-87.

²² Cf. *LCO*, p. 24.

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 24, 65 y 68.

nociva para las expectativas trascendentes del individuo. Insectificado el individuo, es decir, devenido una serie de ceros bajo la potestad de un Estado-máquina que le reduce hasta aplastarlo –como da a entender la metáfora–, desaparece en la nulidad vacía de su esencia, adquiriendo los visos de átomos indiferentes unos con respecto a otros: el atomismo como síntoma de la ausencia de solidaridad. Perón dirá que de la “decepción del ser insectificado”, producto de su relación con una universalidad mecanicista, se deriva “esa náusea con que, a espaldas de sagradas leyes, se pretende orientar la comprensión de la existencia colectiva”.²⁶

He aquí por tanto que ambos caminos, el hobbesiano y el marxista, terminan bajo el signo mismo de un agotamiento angustiante que puede entenderse como el gesto propio de un alejamiento, de una imposibilidad: la náusea. Como símbolo representante de una época, la metáfora sartreana –pensamos– revela la transformación de la existencia en una escena kafkiana que, no obstante, ha perdido ya los visos de comedia absurda tal y como se presenta en la literatura del escritor bohemio. Alejado el hombre de aquella trascendencia inaccesible que revela la fatuidad de todo criterio humano, el personaje kafkiano circunscripto a la *kénosis* burocrática del antiguo dios, olvida la búsqueda que le sostiene por un sentido último y se refugia ahora en la melancolía propia de un hombre sin mundo: es decir, la angustia existencialista. Es por ello que Perón convoca aquí a los descendientes del inmanentismo materialista que, bajo el rótulo demasiado vago tal vez de “existencialismo” exploran las desazones de la humanidad con el gesto “de una mueca cínica”.²⁷ Estos dos caminos, podemos concluir, conducen a un mismo fin: el alzamiento de la nada como fundamento y destino del hombre. O bien la nada de la muerte, propia del estado de guerra, es aquello que sostiene la nada de las individualidades y éstas, puestas como fines abstractos, consumen para doblegar el hastío que devora todo contenido en el negruzco lecho de una interioridad hueca. Mientras por otro, el derruir de un mundo en el mecanicismo técnico-estatal insectificante redobla la nada de ceros, en el gesto superviviente –náusea– de devolver la nada que es.

La crítica al existencialismo²⁸ se vuelve así el pivote sobre el cual Perón podrá escapar del camino signado por su tiempo, ligado a formas

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ El existencialismo, si bien amplio y en buena parte de raigambre cristiana –en el caso de Jaspers, Marcel, etc.–, en *LCO* se halla ligado a corrientes ateas en las que

alienantes de existencia. Dado que el objetivo de Perón es fundamentar en última instancia la posibilidad de un sentido para el hombre contemporáneo, en la raigambre de una cultura y una filosofía comunitaria, no es posible observar en *LCO* un trasfondo existencialista -materialista y ateo- como base y horizonte doctrinario. En Perón se halla más bien presente una inclinación por los valores clásicos, de origen griego y cristiano,²⁹ que luego intentarán ser incorporados a la matriz de pensamiento moderno propia de su presente. Es en esta búsqueda de equilibrio entre Modernidad y Antigüedad que se cifra, por tanto, el aspecto particular de la búsqueda peronista por su comunidad.³⁰

3. El camino del organicismo y la individualidad

Descartados ya los caminos unilaterales del hobbesianismo, el marxismo y el existencialismo, sólo queda para Perón la posibilidad de establecernos en el camino de la verdad. Esta verdad no es sino la que pertenece al hombre y a su destino trascendente. Dicha trascendencia requiere, sin embargo, del contexto apropiado para su florecimiento: una comunidad. Los ecos aristotélicos dejan escucharse aquí en la obra de Perón, con claridad meridiana. La *polis*, como sabemos, es la condición necesaria para el

prepondera la figura sartreana y heideggeriana. Empero, tal como manifestó el mismo Congreso Nacional de Filosofía, la oposición no se presentaba meramente entre existencialismo y tomismo sino entre un tomismo fuertemente confesional y un existencialismo ateo.

²⁹ *Ibid.*, pp. 60-66.

³⁰ Del mismo modo, en Hegel puede observarse esta relación entre Antigüedad y Modernidad como base de su pensamiento político tal como afirma Ilting, cuando sostiene que el sistema de Eticidad sigue “en lo esencial la estructura de la teoría política de Platón y Aristóteles”. Ilting, “La estructura de la Filosofía del Derecho”, en *Estudios sobre la Filosofía Política de Hegel*, Amengual Coll, G. (comp.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 78. Allí mismo, afirma la herencia moderna, sobre todo kantiana, que Hegel supo explicitar, aunque transformándola, en el desarrollo de su concepción del derecho y de la moralidad. Sin embargo, Ilting sostiene que “[...] la doctrina del derecho y de la moral son superadas en el ‘sistema de eticidad’. Y, con ello, queda establecida la primacía de la filosofía de la antigüedad respecto de la teoría del Estado moderno”. *Ibid.*, p. 79. Respecto de la estrecha relación entre la filosofía política hegeliana y la aristotélica véase: Ferrarín, Alfredo, “The Political Realization of Ethics”, en *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 348-364.

desarrollo pleno tanto de la vida como de la racionalidad del hombre, poseedor del *logos*; sin ella el hombre vagaría por las estepas o en tribus bárbaras sordas a las exigencias de la razón. Como realización perfecta de las formas de comunidad precedentes, la *polis* permite al hombre el buen vivir al tiempo que dota del contexto apropiado para el desarrollo de la filosofía. Entre las virtudes éticas y dianoéticas, el ciudadano griego aristotélico pervive en el contexto de la armonía y el equilibrio entre el todo y las partes -es decir, los ciudadanos-. Así, el organicismo aristotélico, que privilegia el todo comunitario al ciudadano (*polites*), se fundamenta en la ontología hilemórfica que permite fundamentar la *polis* en la esencia humana, erigiéndola por tanto con anterioridad³¹ a la mera posibilidad fáctica de la misma ciudad-Estado.

De este modo, si bien la ontología dinámica del estagirita halla su fundamento en la erección de una estructura política adecuada para la realización de la esencia humana, ella resulta ser atinada, no obstante, sólo para un tiempo en que no se le había revelado aún al hombre su total plenitud como individuo, tal como afirma Perón en la siguiente cita:

Nacía el Estado, aunque la comunidad cuya vida trataba de organizar adolecía de una insuficiente revelación de la trascendencia de los valores individuales. La idea griega necesitaba, para ser comprendida, una nueva contemplación de la unidad humana desde un punto de vista más elevado. Estaba reservada al cristianismo esta aportación.³²

Lo que es imposible por tanto es revivir el organicismo tal y como fue planteado en la antigua Grecia, pues ésta no había aún entrado en conocimiento de la individualidad. Tal y como afirma Perón, de la ciudad-Estado platónica, ésta sólo puede erigirse en su posición abstracta en razón de su tiempo, prematuro aún para el desarrollo de la individualidad infinita manifiesta en el cristianismo.³³ De allí que nada de particular tiene que, en tal situación, la ciudad, objetivada y armónica, predomine con carácter

³¹ Cf. *Pol.* 1253a23. Según Aristóteles, la *polis* es anterior por naturaleza (ontológicamente), ya que es fin, por ser perfecta, de las formas de sociabilidad que le preceden en el tiempo (familia y aldea). Esta precedencia ontológica se deriva del hecho de que la *polis* es “una de las cosas naturales” (*Pol.* 1253a1-5) ya que el hombre es por esencia un ser social (*ζῷον πολιτικόν*).

³² *LCO*, p. 60.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 58.

irreductible 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.³⁴

Dicha petrificación es posible pensarla desde la matriz dialéctica que se da entre el siervo y el señor, en la cual la lógica del sometimiento termina en la petrificación/estancamiento de la clase dominante, reducida al mero goce de la cosa, como afirmaría Hegel. Pero, una vez revelado el yo en la historia, los sistemas políticos deberán hacer algo con él si es que su viabilidad ha de ser posible. Ya hemos visto, sin embargo, las dos vertientes abstractas para Perón que han intentado resolver esta cuestión, así como hemos reconocido también su aciago destino. Entonces, para poder realizar aquella evidencia hegeliana de la realización del yo en el nosotros, es necesario pensar una comunidad como la aristotélica pero desligada de las limitaciones que su tiempo impuso a las proyecciones de lo humano. Requerimos así, acompañando estas conclusiones que hemos esbozado, de un organicismo que se las haya visto con el principio de la individualidad; es decir, requerimos de la filosofía política de Hegel.³⁵ No obstante, como

³⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁵ A diferencia de los comunitarismos que restringen, por lo general, el uso del concepto de comunidad a pequeñas formas de sociedad orgánica, Perón piensa la comunidad extendida al conjunto de la nación, encaminándose así al ideario clásico del pensamiento político organicista, en el cual también abrevia Hegel. En el caso de los comunitaristas, MacIntyre v. gr. llamará “comunidades” a pequeñas iglesias, familias, clubes de barrio, etc. Cf. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, 2009, p. 272. En Charles Taylor, en cambio, no se halla una mera reacción al devenir fragmentario de las sociedades modernas. Sino que, frente a lo positivo de la modernidad ilustrada, intenta vitalizar el principio de autonomía individual por medio del planteamiento de una descentralización democrática, que permita a pequeñas comunidades devenir activas en términos de participación política. Cf. Taylor, C., “Contra la fragmentación”, en *La Ética de la Autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 135-146. Esta salida no dejaría de ser, para una doctrina política como la de Perón y la de Hegel, insuficiente para fundar verdadera organicidad. Ello se debe a su falta de articulación con la estructura omniabarcante del Estado, subyugado en la contemporaneidad por el mercado, inquietud que el mismo Taylor expresa al reconocer la parcialidad de su propuesta. Cf. *Ibid.*, p. 137. Sin embargo, Taylor sostiene, por otro lado, que la perspectiva política hegeliana resulta ya inviable por anticuada. Cf. Taylor Ch., *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 476. No sólo su ontología es ya inasumible hoy en día, sino que las experiencias

sabemos, Hegel ha quedado ligado a las perspectivas abstractas de los colectivismos en *LCO*, es decir, replegado en la abstracción negadora de la individualidad. Por ello, requeriremos de Hegel, a pesar de la nota negativa que en la obra se le endilga. Asunto que explicitaremos a continuación.

En la Observación al §185 de sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel, a semejanza de Perón, nos dice respecto de Platón:

Platón expone en su *República* la eticidad sustancial en su *belleza y verdad* ideales, pero no pudo dar cuenta del principio de la particularidad independiente que había irrumpido en su época en la eticidad griega. Sólo pudo oponerlo a su estado únicamente sustancial y excluirlo tanto en su comienzo mismo, que es la *propiedad privada* (§46) y la *familia*, como en su ulterior desarrollo como arbitrio propio, elección de una profesión, etc.³⁶

Es por ello que Hegel califica al Estado platónico como verdadero para su época. Pero, aunque el germen de la particularidad ya se había anunciado en la antigua Grecia, éste surge con verdadera fuerza en el cristianismo y exteriormente en el Imperio Romano. Por ello, no es posible, una vez manifiesto el principio de la particularidad en la historia, sino interpretar dicha negación de la particularidad como una caída en la negación totalitaria. Su manifestación histórica, el terror jacobino, da muestras del peligro que representa la elevación de la libertad del entendimiento a su unilateralidad indeterminada: “Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, el entendimiento opone su indeterminación y las elimina”.³⁷

Sin embargo, la concepción hegeliana de Estado no cabe en estas determinaciones abstractas, pues el Estado se revela como el fin último de la voluntad sustancial, en tanto “realidad efectiva de la Idea ética”,³⁸ en el

horrorosas del siglo XX son sobre todo las que impiden ver la historia y el Estado como el triunfo de la razón.

³⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, pp. 229-230. En adelante, *PhR*. En la edición original: Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Werke [in 20 Bänden]*, Band 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, §185, p. 342.

³⁷ *PhR*, §5, p. 42 (*Werke*, 7 p. 53).

³⁸ *Ibid.*, §257, p. 283 (*Werke*, 7p. 398).

que la libertad concreta halla su fin y esencia propia en el reconocimiento de su pertenencia a él. El Estado, por su parte, posee en el individuo autoconsciente su existencia mediata, en el juego dialéctico en que uno y otro se realizan por su mutua mediación.³⁹

En virtud de este breve repaso por la *Filosofía del Derecho*, queda claro que no es posible localizar allí aquella acusación de universalidad abstracta que Perón le reprocha a Hegel cuando lo acusa de convertir en Dios al Estado,⁴⁰ es decir, en un absoluto ante el cual se sacrificaría toda vida espiritual, reduciendo los individuos a meras nulidades dispuestas a ser devoradas por el Estado. Muy por el contrario, el Estado en Hegel es garantía y posibilidad de realización de la particularidad. Sin él lo particular no podría elevarse a su dimensión sustancial, quedando reducida a la mera satisfacción de sus intereses finitos. Por tanto, el Estado hegeliano no se posiciona como un otro respecto a la particularidad —como si nos halláramos, comparativamente, en la esfera de la doctrina del ser en la Lógica—. El individuo afirmado en su libertad abstracta, si bien puede vivenciar el Estado como algo exterior a sí,⁴¹ empero, no alcanza a percibir el verdadero lugar que ocupa el Estado en relación con las posibilidades del individuo. Pues, como fin universal de la voluntad sustancial, en el que la particularidad halla su esencia, el Estado es fundamento. Por ello, el Estado es la organización del concepto de libertad, en el que

[...] las determinaciones de la voluntad individual son llevadas por medio del estado a una existencia objetiva, y sólo por su intermedio

³⁹ *Ibid.*, §260, p. 291 (*Werke* 7, p. 406).

⁴⁰ Aquel famoso agregado al §258 de la *PhR*, en el que Hegel afirma: “El Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real. El estado es el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia [...]. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el estado: su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad” (pp. 289-290; *Werke*, 7, p. 403), debe comprenderse en los términos de la propia doctrina hegeliana y no por medio de las concepciones vulgares referidas a la divinidad. Para Hegel, el Espíritu es la totalidad universal que se desarrolla a sí misma en un proceso lógico-histórico por medio de distintas figuras espirituales en las que va “encarnando”. Los Estados no son respecto al espíritu sino meras particularidades, mediante las cuales éste se manifiesta y así llega al conocimiento de sí. Por ello dice Hegel que es el camino de Dios el que constituye el Estado, negando que el Estado se identifique con el espíritu absoluto.

⁴¹ Cf. *PhR*, § 261, p. 292 (*Werke*, 7, pp. 407-408).

alcanzan recién su verdad y su realización. El Estado es la única condición para conseguir el fin y el bienestar particulares.⁴²

Según Hegel, la relación que une al individuo y al Estado es la necesidad, en primer lugar, del universal de devenir concreto alojando dentro suyo la particularidad naciente del yo. Mientras que la particularidad requiere, en cambio, de la universalidad del Estado para alejarse de su interioridad abstracta y devenir existencia concreta. De este modo, el individuo resulta capaz de sostener derechos y deberes en una comunidad que le reconoce y cuya pertenencia responsable permite “la protección de su persona y propiedad, la consideración de su bienestar personal y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad”.⁴³ La propia lógica y el movimiento de la universalidad y la particularidad, permiten la elevación –ideal dirá Marx, es decir, inexistente en la realidad alemana– de un Estado moderno capaz de reconciliar consigo mismo la huidiza libertad del yo por fuera de las doctrinas liberales, incapaces de pensar la organicidad de lo político. En cambio, aquí Hegel logra armonizar el principio griego de la organicidad de lo universal con la particularidad moderna, lo cual crea las bases teóricas para la reconciliación postulada por Perón en su texto.

Cuando Perón refiriendo a Aristóteles, pero yendo más allá de él al universalizar su principio, 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 supraindividual del Estado; la ética culmina en la política”,⁴⁴ abrega en el mismo espíritu que Hegel desarrolló teóricamente en la *PbR* al presentarnos al Estado como una totalidad ética capaz de dotar de objetividad a las pretensiones de libertad y moralidad del individuo. En la visión del alemán, el Estado es algo más que el cúmulo de particularidades relacionadas por la mera racionalidad instrumental, tal como ocurre con el sistema de necesidades en la sociedad civil. Por el contrario, el Estado como organismo⁴⁵ es un todo viviente y un

⁴² *PbR*, §257, p. 294 (*Werke*, 7, p. 410)

⁴³ *Ibid.*, § 261, p. 292 (*Werke*, 7, pp. 407-408).

⁴⁴ *LCO*, p. 25.

⁴⁵ Para un análisis acerca de qué entiende Hegel por Estado orgánico véase: Assalone, E., “El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo”, *Revista Electrónica Estudios Hegelianos*, año 15, n° 26, 2018, pp. 130-151.

viviente ético en el que la lógica de la particularidad es superada – por tanto, también conservada– y trasladada al plano sustancial de la universalidad. Pero, ¿se adecua esta doctrina a lo que expresa Perón en *LCO*? ¿Qué piensa Perón cuando refiere este concepto de “comunidad organizada”? ¿Qué entiende, en última instancia, por *comunidad*?

4. Comunidad Organizada y Estado hegeliano: un camino de articulación orgánica

Perón define a la comunidad como la configuración de un nosotros, es decir, la elevación del individuo a su unidad inmediata con sus semejantes, pero mediada aquí por lo que él llama su ordenación suprema, lo cual permite la aparición de algo más que un mero conjunto de entes. Dice Perón: “Así como en el examen que se nos está permitido aparece la voluntad transfigurada en su posibilidad de Libertad, aparece el ‘nosotros’ en su ordenación suprema, la comunidad organizada”.⁴⁶

Para Perón dicho ordenamiento surge de la armonía producida por “la Norma”,⁴⁷ la cual permite la constitución de un colectivismo⁴⁸ “logrado por la superación, por la cultura, el equilibrio. En tal régimen no es la libertad⁴⁹ una palabra vacía, porque viene determinada su incondición por

⁴⁶ *LCO*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 74: “Nosotros somos colectivistas, pero el signo 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”.

⁴⁹ Respecto a la noción de libertad que hallamos en *LCO*, Martín Prestía dice: “La libertad que propugna Perón, positiva, se expresa en la autodeterminación popular; es el resultado de una autoconciencia plena a la que se llega a través de la educación, y que sólo puede realizarse en el seno de la comunidad. Tal educación – proporcionada por la Ética como resultado de la misión de la filosofía– implica reconocer que los derechos conquistados por las democracias modernas deben ser equilibrados con una serie de obligaciones.” Prestía, “La filosofía y la vida de los pueblos...”, p. 10. A esta afirmación que se realiza allí, sumamos el rechazo que se evidencia en *LCO* por las modalidades alienantes de libertad que hemos analizado anteriormente en razón de las filosofías hobbesiana, marxiana y existencialista atea. Ni el mero yo es capaz de ser libre en solitario y en oposición a sus semejantes, ni tampoco advendría la libertad por la supresión de la individualidad, tal como Perón interpreta el pensamiento materialista marxiano. Es sólo en una comunidad en donde el individuo puede devenir libre, en tanto en ella se ha estructurado el propio

la suma de libertades y por el estado ético y la moral”.⁵⁰ Dicha norma, no puede sin embargo ser identificada en Perón con la concepción abstracta del derecho, la cual disecciona la vida institucional de la comunidad en un conjunto de imperativos jurídicos. Por norma, Perón comprende más bien la instauración de una pauta ideológica de corte histórico-filosófico tendiente a la orientación del ideal humano.⁵¹ Dicha orientación es llamada en su texto “Una comunidad Organizada”, la misión común de la comunidad, la cual explicita el deseo colectivo de devenir lo que debe ser. Este fin propio se expresa en una doctrina, la cual

“[...] es la finalidad, encarnada en el alma colectiva de la comunidad. La teoría, sus formas de ejecución. Al fijar una doctrina, establecida en la Constitución Justicialista, y una teoría, evidenciada en las realizaciones mismas del peronismo, la comunidad argentina ha comenzado el cumplimiento de su misión común.”⁵²

Es por ello que, si bien la norma como doctrina, finalidad de la comunidad organizada en primera instancia, no puede ser comprendida como el conjunto de prescripciones normativas que reglamentan el accionar comunitario, si es cierto que la cita anterior habilita la complementariedad de la norma con el derecho. Al menos cuando es el caso que este último se constituye en el espejo objetivo -constitución- del ideal humano que reposa en la norma ética. Si así no fuere, la norma como doctrina histórico-filosófica perdería su cualidad objetiva y, por tanto, su efectividad concreta convirtiéndose en mero romanticismo político. Pero, no por ello es acertado reducir la norma a su constitución jurídica, pues de este modo se correría el riesgo de caer en una comprensión abstracta de aquella, al devenir ésta mero mecanicismo jurídico. Es por ello que es necesario afirmar la doble valencia de este concepto introducido por Perón en *LCO* y que hemos ampliado y desarrollado en consideración de lo expuesto en el texto “Una comunidad Organizada”⁵³: por un lado, por tratarse del momento

ser-en-común como un organismo armónico en el que los individuos han interiorizado el *ethos* propio de la comunidad.

⁵⁰ *LCO*, p. 71.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 55-56

⁵² Cf. Perón, J. D., “Una Comunidad Organizada”, en *Política y Estrategia*, Pueblos del Sur, Buenos Aires, 1953, p. 166.

⁵³ Texto publicado en *Política y Estrategia* bajo el pseudónimo de Descartes en 1953.

subjetivo de la norma como orientación doctrinaria -interior- de la existencia del hombre y, por otro, su plasmación institucional en una Constitución⁵⁴ -en este caso, justicialista-. Constitución que encarna la subjetivación propia del alma colectiva en un conjunto de estructurales jurídicas, que permiten la realización concreta de ese ideal humano. Es por ello que Perón puede afirmar en *LCO*:

La evolución humana se ha caracterizado, entre otras cosas, por lanzar al hombre fuera de sí sin proveerle previamente de una conciencia plena de sí mismo. A este 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.⁵⁵

Es la norma, por tanto, lo que permite que la comunidad se encauce sin disonancias, en la proporción de una armonía que, según Perón, reestablecerá “el sentido de plenitud de la existencia”, el cual se constituye por medio de la ya conocida evidencia hegeliana: “Al principio hegeliano de realización del yo en el nosotros, apuntamos la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el yo”.⁵⁶ La armonía de una comunidad organizada es así la efectividad de una comunidad “donde el hombre puede realizarse mientras se realizan todos los hombres de esa comunidad en su conjunto”.⁵⁷

En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, nos dice Hegel: “Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico”.⁵⁸ La dinámica dialéctica del

⁵⁴ Es este pasaje de “Una Comunidad Organizada” lo que permite pensar en la mediatización objetiva del concepto de comunidad organizada como estructura estatal.

⁵⁵ *LOC*, p. 56.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁷ Perón, J. D., “Actualización política y doctrinaria para la toma del poder”, en *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de La Nación, 1974, p. 81.

⁵⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal I*, Buenos Aires, Altaya, 1994, p. 103. En adelante: *PbG*. En la edición original: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen*

Estado hegeliano permite pensar aquello que Perón llama “armonía”, articulándola como un cuerpo político cuyas diferencias internas son explicitadas objetivamente y sostenidas en la identidad última de la universalidad substancial, por medio de su más propia determinación: la constitución política. La constitución política —expresa Hegel— es la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica en referencia a sí mismo. En ellos, el Estado diferencia sus momentos en su propio interior y los despliega hasta que alcanzan una existencia firme.⁵⁹

Dicha norma fundamental, que no expresa lo que debe ser, sino la vida misma del organismo político tal como efectivamente existe, es lo que permite considerar dichas diferencias internas como una única totalidad ética viviente, dado que en ella se revela la articulación que permite que estas diferencias sean incluidas en un proceso unitario. Como organismo espiritual, el Estado desarrolla así su propio contenido, determinando en sí mismo un conjunto de instituciones que le expresan como una totalidad orgánica concreta.⁶⁰

über die Philosophie der Geschichte, en *Werke [in 20 Bänden]*, Band 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 56).

⁵⁹ *PhR*, § 271, p. 315 (*Werke*, 7, p. 315).

⁶⁰ En este sentido, Alberto Buela afirma lo mismo que nosotros con respecto a la coincidencia entre la filosofía política de Hegel y la doctrina peronista: “Nosotros por nuestra parte aventuramos la tesis que, si algún correlato histórico político contemporáneo podemos hallar a los postulados de la filosofía política del Maestro de Berlín, éste se encuentra en el justicialismo. Pues es únicamente esta corriente política, que distingue explícitamente, las mismas tres instancias o momentos que Hegel dentro de la estructura del poder político de las sociedades modernas cuando por boca de su mentor ideológico, Juan Perón dice: El justicialismo concibe el gobierno (poder ejecutivo) como el órgano de la concepción y planificación, y por eso es centralizado, el Estado organizado, como organismo de ejecución, y por eso es descentralizado y el pueblo como el elemento de acción, y por ello debe estar organizado (sindicatos, ligas, cooperadoras, etc.). Vemos entonces como estos factores, gobierno, estado y pueblo deben actuar armónicamente coordinados y equilibradamente compensados en la ejecución de la misión común. Para que ello ocurra son necesarias una subordinación ajustada y absoluta del estado al gobierno y una colaboración y cooperación inteligente, de las distintas fuerzas del pueblo con el gobierno y las instituciones (aparatos) estatales.” Buela Alberto, *Hegel: Derecho, Moral y Estado*, Buenos Aires, Cultura y Labor, 1985, p. 47. Si bien esa cita de Perón se halla en su texto “Una comunidad Organizada” (1953, p. 166), el mismo Buela nos dice: “Esta concisa cita sintetiza, según nuestra opinión, de manera sustancial la idea política de ‘comunidad organizada’ por lo que sostenemos la tesis que en el

Por otro lado, para Perón la armonía de la comunidad también refiere a la proporción que debe darse entre materia y espíritu, es decir, entre los fines mundanos y los fines trascendentes del hombre. Este dualismo no puede pensarse, sin embargo, como una referencia a la trascendencia divina. El destino del hombre es desenvolverse como un ser espiritual en el interior de una comunidad que realice sus posibilidades, tanto materiales como morales, es decir, que ponga en armonía sus intereses finitos y sustanciales. Como ya establecimos con anterioridad, Perón identificaba la armonía como la posibilidad de que el *yo* halle plenitud y sentido por medio de su realización en un *nosotros*, el cual al mismo tiempo es realizado por el yo, por lo que armonía y proporción, términos intercambiables en Perón, refieren a la mutua mediación entre particularidad y universalidad. Aquí, dicha pareja dialéctica vuelve a aparecer, pero referida ahora mediante otros términos, es decir, mediante la consideración de lo material y lo espiritual. La comunidad organizada debe alojar, según Perón, tanto los fines terrenales como los sustanciales o espirituales, explicitando así el contenido a desarrollar en la conciliación armónica que debe existir entre particularidad y universalidad. Hablamos aquí por tanto nuevamente de la dialéctica que rige ambos momentos. A este respecto afirma Hegel en § 360 de *PbR*:

En la dura lucha de estos diferentes reinos [i.e., espiritual y terrenal] que alcanzan aquí una contraposición absoluta y al mismo tiempo tienen su raíz en una unidad y en la idea, el elemento espiritual degrada la existencia de su cielo en la realidad y en la representación a un más acá terrestre y a un mundo común, mientras que el elemento mundano eleva por el contrario su ser por sí abstracto al pensamiento y al principio racional del ser y del saber, a la racionalidad del derecho y de la ley. De esta manera la oposición ha desaparecido sin dejar huellas. El presente ha abandonado su barbarie y su injusta arbitrariedad, y la verdad su más allá y su poder contingente. Así ha devenido objetiva la verdadera reconciliación, que despliega el estado como imagen y efectiva realidad de su saber y querer sustanciales en un desarrollo orgánico [...].⁶¹

pensamiento político hegeliano se encuentra la génesis de la misma según la coincidencia teórica que puede apreciarse.” (*Ibid.*, p. 48). De este modo, si bien Buela se basa en *Una Comunidad Organizada*, texto fiduciario de LCO, para fundamentar su tesis, ésta rebasa sus límites pues se dirige al núcleo mismo de la doctrina peronista de comunidad.

⁶¹ *PbR*, § 360, p. 392 (*Werke*, 7, p. 512).

La batiente lucha que ocurre en el principio germánico entre el más allá espiritualizado y el más acá de la finitud terrena, halla, según Hegel, su conciliación en el desarrollo pleno del Estado moderno una vez descendido el cielo y llevado lo mundano a concepto. Esto permite, como en el caso de Aristóteles, que el *buen vivir*, es decir, la satisfacción de la plena racionalidad humana como fin último de la voluntad libre, cobre realidad efectiva, pero ahora ya con el principio de autonomía individual integrado a la totalidad orgánica del Estado.

Esto que afirma Hegel, respecto al principio germánico, es lo que busca Perón, al querer alejarse tanto de la sublimidad totalitaria del estatismo soviético-marxista (universal abstracto), como de la barbarie individualista del liberalismo (particularidad abstracta), mediante la erección de una comunidad que acoja la particularidad. Una particularidad en conciliación con la universalidad, antes sublimada en un universal que se erigía como el aplastante cielo de una divinidad. Por ello, al igual que el Estado hegeliano que rebaja el cielo y eleva la tierra -metafóricamente hablando-, la comunidad organizada de Perón, concilia los fines materiales y espirituales del hombre, permitiéndole realizar el sentido de eternidad en la inmanencia de la estructura política. Es por ello, que Perón puede decir:

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 puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro su bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: “*Sentimos, experimentamos, que somos eternos*”.⁶²

5. Conclusión

En este estudio, hemos podido comprobar que no es posible establecer una verdadera relación respecto a la presencia de Hegel en LCO sólo atendiendo a las referencias que Perón le asigna en el texto. Un estudio que se redujese a dicha comparación pecaría de apresurado ante el cúmulo de relaciones que es posible explicitar entre ambos. En las páginas que hemos destinado a esta tarea pudimos dar cuenta, en primer lugar, de una recepción ambigua del pensamiento del alemán. Dado el carácter contradictorio de dicha recepción, pedía ser traspasada hacia un estudio más detenido del concepto de comunidad organizada, para poder determinar más profundamente el

⁶² LCO, p. 75.

lugar que Hegel ocupa en la obra. Lo que en dicho estudio descubrimos no es sólo el mutuo abreviar en un organicismo de talante aristotélico, el cual debía ser transfigurado en ambos casos a la luz del principio de autonomía individual, extraño al estagirita. Sino que, desde allí, pudimos observar que lo que une al concepto de comunidad organizada de Perón y al concepto de Estado en Hegel, es la conciencia certera de la necesidad de una conciliación entre lo universal y lo particular, hasta ese momento escindidos. Es desde allí que ambos postulan la necesidad de una estructura política de carácter organicista, cuya vida y movimiento haya su justa armonía en su ordenamiento mediante la norma, y cuyo fin es la realización en el hombre de su fines terrenales y substanciales en la inmanencia del Estado. Dicha estructura requiere de un proceso de articulación en ambos casos, que permite la constitución de diferencias dentro del organicismo de sendos modelos.

Por otro lado, si nos atenemos a lo expresado en la *LCO*, es clara la dependencia de Perón respecto de Hegel, quien confiesa que en dicha mediación entre el yo y el nosotros se haya la suerte de toda su doctrina político-filosófica. Empero, Perón no pudo describir su concepto de comunidad mediante la sutil terminología hegeliana, ni encarnar su doctrina en los elevados aspectos que supo determinar Hegel. Sin embargo, si lo que buscamos es una igualdad o identidad entre ambos conceptos, no podremos encontrarlo allí, pues los criterios que siguen tanto Perón como Hegel son distintos. En el caso de Perón, nos encontramos frente a un texto que se presenta frente a la academia, pero que rehúye de su particular modalidad de enunciación, para afirmar, en cambio, los usos propios de un discurso político tendiente a reafirmar su propia vocación retórico-performativa.

Cabría tal vez afirmar, por tanto, cierto origen filosófico común a ambos planteamientos (Aristóteles) y una misma estructura de pensamiento político-filosófico que, de todos modos, no puede equivaler a una identidad. Tampoco vale aquí el calificativo de “semejanza”, o no del todo, para expresar aquello que liga el planteo de Hegel y de Perón. Si bien dicho concepto, al cual podríamos definir como identidad en la diferencia, permite pensar la cercanía/distancia que separa los polos a comparar, requiere de la necesidad de un criterio desde el cual zanjar qué de idéntico se alza entre ambos. Empero, es esto último lo que buscamos y, por ello mismo, no podemos darlo por supuesto. Claro que sería posible dar cuenta de un conjunto de variables presentes en ambos conceptos y a cierto número de ellas ofrecer como corolario el calificativo de “semejante”, al modo

empirista. Pero, ¿cuántas de ellas serías necesarias? ¿No sería arbitrario acaso el corte? Los más entusiastas, ávidos por lo idéntico, apresurarían el juicio para determinar dicha relación como una semejanza cercana a la identidad. Mientras que los espíritus de distinción, socavarían todo esfuerzo en la multiplicación infinita de diferencias. Lo que ambos olvidan, sin embargo, es que toda comparación da cuenta de una diferencia que funda el acto mismo y lo posibilita, al tiempo que eleva una identidad, que permite ligar aun cosas, al parecer, del todo desemejantes. Esto da cuenta del carácter problemático del concepto de semejanza, el cual sólo da lugar, por su misma vaguedad, a ser orientado al juicio arbitrario del sujeto.

Empero, esta metodología sólo intenta precisar la magnitud que separa, así como une, dos cosas ya establecidas como semejantes, por el gesto mismo que produce el mero esbozo de una comparación. En el caso particular que nos ocupa, no es nuestro arbitrio contingente el que funda dicha relación, sino *LCO* misma.

Cuando Perón afirma que su propuesta filosófico-política adopta como centro mismo la evidencia hegeliana respecto a la necesidad de elevar el yo al nosotros, está dirigiendo hacia Hegel una ligazón que los determina en la identidad respecto a un mismo núcleo. Esta identidad será, no obstante, tanto afirmada como negada por Perón, produciéndose así la extraña aparición de la ambigüedad en el centro mismo que liga a ambos autores. Es por ello que, dado el conjunto de relaciones y obstáculos desarrollados a lo largo del artículo, no podemos sino afirmar la misma ambigüedad que al principio no pudo sino llevarnos a un estudio comparativo más exhaustivo. Es, no obstante, una ambigüedad que surge luego de un proceso de análisis y que se aloja en el corazón mismo de una igualdad. Esto da cuenta de que la presencia de Hegel en la obra de Perón escapa a sus meras limitaciones textuales abrazando la obra entera, pero adquiriendo, por ello mismo, un estatuto fantasmático, ambiguo, inabordable, aunque imprescindible.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Política*, trad. y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jimenez, Barcelona, Altaia, 1993.

- Assalone, E., “El Estado como organismo en la Filosofía del Derecho de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo”, *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, año 15, n° 26, 2018, pp. 130-151.
- Buela, A., *Consecuencias Politológicas del Congreso de Filosofía del 49*, Buenos Aires, CEID, 2009.
- Buela, A., *Hegel: Derecho, Moral y Estado*, Buenos Aires, Cultura y Labor, 1985.
- Castellucci, O., “Aportes para una nueva lectura de la Comunidad Organizada”, en Perón, J. D., *La Comunidad Organizada*, ed. a cargo de Prof. Castellucci O., Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014, pp. 9-19.
- Castellucci O., “Cómo y por qué Juan Perón escribió el *Modelo argentino para el Proyecto Nacional*”, en Perón, J. D., *Modelo argentino para el proyecto nacional*, ed. a cargo de Prof. Oscar Castellucci, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2015.
- Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Feuerbach, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires, ed. Labor, 1985.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, Band 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke: [in 20 Bänden]*, Band 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke: [in 20 Bänden]*, Band 12, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Madrid, Altaya, 1994.

- Galasso, N., *Perón, formación, ascenso y caída*, Buenos Aires, Colihue, 2005.
- Iltting, K. H., “La estructura de la Filosofía del Derecho”, en *Estudios sobre la Filosofía Política de Hegel*, comp. por Amengual Coll, G., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 67-93.
- Kierkegaard, S., *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. de Teira, J. y Legarreta, N., Salamanca, Sígueme, 2010.
- Macintyre, A., *Tras la virtud*, trad. Amelia Válcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 2009.
- Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* [1843], trad. Ripalma, J. M., Madrid, Biblioteca Nueva, 2002
- Perón, J. D., “Actualización política y doctrinaria para la toma del poder”, en *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de La Nación, 1974.
- Perón, J. D., *Conducción Política*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de la Nación, 1974.
- Perón, J. D., *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Secretaría Política de la Presidencia de La Nación, 1974.
- Perón, J. D., *La Comunidad Organizada*, ed. a cargo de Prof. Oscar Castellucci, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014.
- Perón, J. D., *Modelo argentino para el proyecto nacional*, ed. a cargo de Prof. Oscar Castellucci, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2005.
- Perón, J. D., “Una Comunidad Organizada”, en *Política y Estrategia*, Pueblos del Sur, Buenos Aires, 1953.
- Podetti, A., “La Comunidad disociada y sus filósofos”, *Hechos e Ideas*, Año 2, N° 8, 1975, pp. 70-87.
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de Leodel, E., Barcelona, Paidós, 2017.
- Poratti, A., “La comunidad Organizada. Texto y gesto.”, en Perón, J. D., *La Comunidad Organizada*, ed. a cargo de Prof. Oscar Castellucci, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2014, pp. 53-97.

- Prestía, M., “La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de *La comunidad organizada*”, en Giani, J. (Comp). *Perón. Una filosofía política (del GOU al Kirchnerismo)*. Buenos Aires: Paso de los Libres, 2017, pp. 169-181.
- Ramaglia, D., “Apropiación crítica de Hegel en la filosofía argentina contemporánea”, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 24, 2007, pp. 121-137.
- Ruvituso, C., *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015
- Taylor, Ch., “Contra la fragmentación”, en *La Ética de la Autenticidad*, trad. de Carbajosa Pérez, P., Barcelona, Paidós, 1994, pp. 135-146.
- Taylor, Ch., *Hegel*, trad. Castro Merrifield, F., Mendiola Mejía, C., y Lazo Briones, P., Barcelona, Anthropos, 2010.
- Valls Plana, R., *Del yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1994.
- Weil, E., *Hegel y el Estado*, trad. de Poyrazián, M., T., Córdoba, Nagelkop, 1970.
- Williams, R., *Fenomenología del Peronismo*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

Recibido: 04/2021; aceptado: 07/2021