

Una filosofía para la "tercera posición": Carlos Astrada y su colaboración intelectual con el peronismo.

Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel.

Cita:

Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel (2011). *Una filosofía para la "tercera posición": Carlos Astrada y su colaboración intelectual con el peronismo. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/406>

Número de la mesa: 67

Título de la mesa: Entre la ciencia y la política. Los intelectuales en la Argentina entre los siglos XIX y XX. Estudio de casos

Apellido y nombre de los coordinadores: Manna, Antonio; Di Pasquale, Mariano; Summo, Marcelo

Título de la ponencia: Una filosofía para la "tercera posición": Carlos Astrada y su colaboración intelectual con el peronismo

Apellido y nombre del autor: Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel

Pertenencia institucional: UBA - CONICET

Documento de identidad: DNI 30.047.421

Correo electrónico: mauro.dm@conicet.gov.ar

Autorización para publicar: sí

Ponencia:

La adhesión y colaboración intelectual del filósofo argentino Carlos Astrada durante los primeros años del gobierno justicialista se evidencia a través de diversas participaciones en publicaciones oficialistas (*La tribuna*, *Hechos e Ideas*, *Argentina en marcha*, *Sexto Continente*, etc.), los múltiples roles académicos que desempeñó en la Universidad peronista (Director del Instituto de Filosofía, primer cargo de dedicación exclusiva de la carrera de Filosofía, organización del Primer Congreso Nacional de Filosofía, etc.), las conferencias dictadas en el exterior bajo la supervisión del Ministerio de Relaciones Exteriores y finalmente su conferencia de 1947 en la Escuela de Guerra Naval. El propósito de este trabajo es mostrar las coincidencias discursivas entre la enunciación astradiana y la peroniana, supuestas en esa adhesión y esa colaboración. Para ello, analizaremos brevemente el caso de la concepción de la historia nacional desarrollada en *El mito gaucho*, para luego ver cómo es adaptada esa misma concepción tanto en la conferencia dictada en la Escuela de Guerra Naval por Astrada (1947), así como en *La comunidad organizada*, conferencia

de cierre del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949), pronunciada por Perón. La intención del trabajo es mostrar la eficacia con que la inscripción de dos enunciaciones diversas al interior de un mismo contexto discursivo produce una serie de coincidencias en la estructura, articulación y contenido de sus discursos, que no parecen poder explicarse a partir de una analogía o similitud en las situaciones personales de los respectivos enunciadorees (Astrada y Perón).

En el año 1948, Carlos Astrada publica *El mito gaucho*, libro en el que desarrolla -desde una tónica nacional-populista- una metafísica nacional; esto es, una metafísica particularizante cuya eficacia ontológica se reduciría al estrecho ámbito de la República Argentina. Esta metafísica logra ser regionalizada a partir de tres elementos que se dinamizan temporalmente para formar una suerte de existencialidad del ser del hombre argentino, y que se caracterizan por su carácter vernáculo. Dichos elementos son la pampa, el mito gaucho y el destino nacional. Las relaciones temporales en que se vinculan estos tres elementos articulan una visión de la historia argentina de tipo cíclico, por la que se describe un origen mítico fundamental -fuente de autenticidad para toda posteridad nacional-, un desarrollo histórico infiel en el que la dirigencia política y económica argentina traiciona el mito, y finalmente un destino de grandeza asegurado por las capas populares portadoras del mito originario de la patria. A pesar de los fuertes posicionamientos implicados en este planteo, podemos decir que los mismos se mantienen en una insanable formalidad ontológica, en la medida en que los contenidos concretos tanto del mito gaucho como del destino nacional permanecen sin decidir explícitamente. Esa formalidad es la que se desarrolla a partir de un primer código de lectura por el que se establece la armazón conceptual del libro y que está signada por la analítica existencialista de corte heideggeriano. En efecto, es a partir de ella que Astrada logra articular temporalmente los tres elementos patrios mencionados, de modo tal que resulte la antedicha concepción histórica. Pero es recién con una segunda capa de lectura -una suerte de segundo código implícito ofrecido por el texto- que se alcanza el mensaje íntegro del libro; aquél contenido ideológico del que pareciera carecer el vaivén de la historia argentina desviada y destinada a reencontrarse en las bases fundamentales del país. Mediante este código -el peronismo-, Astrada logra reconocer un momento de la redención mítica asociada al destino nacional en las orientaciones que el país comenzaba a adoptar por aquellos años. En definitiva, Astrada asocia el peronismo -tomado como movimiento- con el destino nacional, entendido éste como la culminación del círculo histórico por el cual el hombre argentino, heredero del gaucho, retoma el cauce de su mito originario y se entrega a una existencia propia con la que comienza a desarrollar su personalidad distintiva y su perfil comunitario genuino.¹ Esa asociación se puede derivar a partir de tres movimientos diferentes: la publicación de la primera parte del libro en *Argentina en marcha*,

¹ Un desarrollo detallado de esta concepción histórica y del funcionamiento de los antedichos códigos de lectura en *El mito gaucho*, en Donnantuoni Moratto, M., "La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la 'tercera posición'", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, N° 40, 2009, pp. 31-62.

publicación de la Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, con el título “Surge el hombre argentino con fisonomía propia”; la permanente referencia al momento presente (1948) como de expansión y acercamiento del destino nacional; y finalmente la presencia de un párrafo donde se vincula el arribo de los hijos de Fierro a la escena política nacional con el 17 de octubre de 1945.²

Por supuesto, no es necesario pensar que con esta concepción Astrada introduce una novedad en la imagen histórica que se podía tener del peronismo en el año 1948, ya que es el mismo Perón quien de algún modo ha sabido construir discursivamente ese papel para su movimiento (o para sí mismo) a partir de lo que Silvia Sigal y Eliseo Verón han denominado “el modelo de la llegada”. Según estos autores, el dispositivo discursivo del primer Perón (1943-1946) construye una imagen del emisor tal que queda representado como una figura exterior a la sociedad civil y que interviene en la misma “llegando desde afuera”. Mientras que la sociedad civil se inscribe en un tiempo histórico en el cual se desarrollan los espurios avatares de la política, mediante los cuales una oligarquía poderosa despoja al pueblo sufriente. La figura de Perón, en cambio, adquiere su rasgo de exterioridad a partir de su pertenencia al Ejército, institución que se mantiene pura al margen de las indolencias de la política. La representación de Perón como soldado que ha cultivado las virtudes patrióticas en el aislamiento del cuartel, cumple una función de custodia de la dignidad del pueblo que lo ubica en los intersticios de un tiempo mítico -diferenciado del tiempo histórico- que se identifica con el tiempo de la patria. Así, la intervención redentora de su figura se inscribe en lo que Sigal y Verón llaman “los momentos fuertes” de la patria, en los que una intervención de algún elemento de ese tiempo mítico de la patria encarna en el tiempo histórico de la sociedad civil para restablecer la dignidad del pueblo (por ejemplo, los revolucionarios de Mayo). De ese modo, la posición que el emisor cumple en el imaginario construido por el dispositivo discursivo peroniano es el de aquél que llega de lo profundo del país para redimir al pueblo, restituyéndole el protagonismo que le cabe en el orden general de la patria.³

Bien puede leerse una construcción análoga en *El mito gaucho* de Carlos Astrada, en la que el justicialismo hace su aparición en la historia nacional, pero desde el ámbito propio del mito y de sus custodios, los hijos parias de Fierro. Por ello, sería verosímil decir que la labor conceptual que el filósofo ha realizado en esa obra no ha sido asignar -por vía de derivación- un papel histórico para el peronismo a partir de una concepción integral del mundo y del ser nacionales, sino más bien suponer el rol que Perón había concebido para su movimiento, y a partir de ahí construir una metafísica que funcione como condición de posibilidad teórica para ese corolario pragmático implicado en el proyecto justicialista.

2 En Astrada, C., *El mito gaucho*, edición crítica a cargo de Guillermo David, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006, p. 136.

3 Véase Sigal S. y Verón, E., *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, pp. 25-47.

Más allá de las hipótesis -poco relevantes para nuestro trabajo- que puedan esgrimirse sobre la intencionalidad política de un autor al construir un texto o su mayor o menor independencia intelectual en relación a un factor de poder, es interesante constatar cómo la inscripción en un determinado contexto discursivo determina la producción misma de un texto, aun antes de toda pronunciación explícita del autor. Ello no ocurre tanto porque el autor esté ya subjetivamente inclinado hacia una determinada posición política, sino en tanto la semántica del texto y la configuración de su sentido quedan objetivamente determinadas por los núcleos de significación que un discurso hegemónico imprime en ese contexto. De ese modo, sería difícil pensar que Astrada puede asociar favorablemente la significación redentista del justicialismo a una determinada descripción metafísica de la historia argentina, sin que esa descripción sea leída a la luz de las imágenes que el propio Perón, como emisor y fuente de legitimidad del movimiento, había diseñado.

Los resultados del proceso por el que esto ocurre quizá sean más impactante si se analiza las correspondencias y paralelismos entre dos conferencias ofrecidas respectivamente por Astrada y el mismo Juan Perón. Me refiero a *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, pronunciada por Astrada en la Escuela de Guerra Naval en 1947, y el discurso de clausura (*La comunidad organizada*) del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, pronunciado por Perón. Antes de avanzar en este asunto, caben dos aclaraciones. En primer lugar, descarto la suposición -formulada en alguna ocasión- de que el autor de la conferencia *La comunidad organizada* sea Astrada. Considero que existen tres motivos básicos para rechazar la autoría del cordobés: 1- diferencias estilísticas entre ciertos pasajes de la conferencia y la escritura normal de Astrada; 2- las imprecisiones y simplificaciones de orden filosófico y conceptual que no parecen apropiadas a un filósofo profesional como Astrada; y 3- las positivas valoraciones del cristianismo y del pensamiento tomista, incongruentes con la postura anticatólica del cordobés. Por supuesto que todavía cabe la posibilidad de que dicha conferencia haya sido escrita por otro colaborador de Perón, pero en ese caso resulta suficiente con tener en cuenta que el Presidente de la Nación avalaba el discurso producido, y aceptaba colocarse como su emisor. Ello tiene que ver con el segundo punto que quería aclarar; y es que las semejanzas entre ambos discursos no pretenden expresar ninguna relación de influencia directa, en el sentido de que alguno de los autores se haya inspirado en el trabajo del otro para desarrollar el suyo. Esa posibilidad resulta en principio inverosímil, ya que la conferencia de Astrada es dos años anterior, y no parece haber necesidad de que *La comunidad organizada* se apoye en la anterior. Mi hipótesis sigue siendo más bien la misma que sostuve para la concepción histórica de *El mito gaucho*, a saber: que las semejanzas, paralelismos y coincidencias se explican por la simple inscripción de ambos discursos en un mismo contexto discursivo y simbólico, dominado a su vez por las representaciones imaginarias construidas desde la

posición de enunciación del peronismo, por la cual se asigna al movimiento una función mítico-histórica con determinadas características. La figura con la que se reconstruirá esa función será, en ambos casos, la doctrina de la 'tercera posición'.

El primer hecho curioso que se da en la comparación de ambas conferencias tiene que ver con una cierta simetría en la relación entre el oficio de los disertantes y el de sus respectivos auditorios. En efecto, no puede ser menos que una feliz coincidencia el hecho de que Astrada haya sido un filósofo que interpelaba a un público militar, mientras Perón era un militar que hacía lo propio con un grupo de filósofos convocados por el Primer Congreso Nacional. Extrañamente, ello parece arrojar un cruce de conexiones entre el mundo de la acción y el mundo del pensamiento que se ve a su vez reflejado en sendos pasajes de los discursos. De ese modo, el presidente comienza el suyo saludando a los congresistas -en especial los extranjeros-, ante quienes se propone exponer “una idea sintética de base filosófica, sobre lo que representa sociológicamente nuestra tercera posición.”⁴ Para ello, el general se apresura a recordar dos cosas: por un lado, que la relación entre Alejandro Magno y Aristóteles siempre le ha sugerido que su oficio tiene algo que ver con la filosofía, y que ese vínculo le ha resultado beneficioso en su novel actividad pública; por otra parte, fue esa misma función pública la que lo ha obligado a orientar esa posesión de un saber universal hacia la concreción práctica; porque -según dice- él está obligado más que nadie a hacer lo que dice. La conexión entre esta asunción de una verdad universal o filosófica y su realización efectiva estaría dada -como se desprende de su intervención- por la presencia de la doctrina justicialista, no como doctrina partidaria, sino como doctrina nacional. Es esta doctrina, encarnada en el presente venturoso de la Argentina, la que asegura esa relación entre la verdad y la realidad a través de lo que podríamos llamar, en sentido amplio, el compromiso político de la intervención ideológica-intelectual.

Una asociación similar desarrollará Astrada sobre el final de su discurso. Una vez explicada la forma de pacifismo ideológico e integral implicada en la doctrina de la tercera posición, él exclamará:

“Tales son los principios programáticos y medulares de la posición argentina, de la verdad argentina. Porque, con relación al arduo problema, hay que reconocer y proclamar que la verdad, la buena nueva, es argentina, nacida en la entraña del alma argentina, pero es una verdad para todos los pueblos, si éstos se resuelven a elegir el camino de la verdad, el que lleva a la 'paz perpetua', que es el camino de la vida.”⁵

4 Perón, Juan Domingo, “Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, 1949, p. 131.

5 Astrada, C., *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1948, p. 31.

Aquí Astrada presenta a la doctrina de dos modos complementarios. Por una parte, es calificada como la “posición argentina”, y esta posición parece tener su fundamento en una suerte de voluntad subjetiva y particular de la mentalidad nacional, en la medida en que es calificada como una “buena nueva nacida de la entraña del alma argentina”. Pero -aclara Astrada- es una verdad para todos los pueblos, en la medida en que los mismos se decidan a adoptarla como suya, en tanto es el camino para la “paz perpetua”. Esta última definición es el dispositivo que sostiene el segundo modo de presentar a la tercera posición como la “verdad argentina”. De tal forma, si la “posición argentina” se mostraba como un escorzo subjetivo de los modos existenciales de un pueblo, la tercera posición -en tanto es la “verdad argentina”- se muestra como el modo universal objetivo de realización pacífica de los pueblos modernos. Este carácter potencialmente universal de la doctrina es el que acaba siendo prescriptivo y de algún modo perentorio. Por eso es que la doctrina -nacional, pero universalizable- continúa comprometiendo con la acción política al patriota que se involucra con el destino nacional y humano. Así, como ocurría en el discurso de Perón, la doctrina nacional, como modalidad subjetiva de la acción del pueblo, acaba siendo redirigido a los dos elementos de la verdad y de la realidad; el primero, como modo universal abstracto de la teoría verdadera; el segundo, como plasmación efectiva, concreta y palpable en el ámbito nacional. El puente en que estos dos elementos se conjugan es el del compromiso que debe asumir todo aquel que sea interpelado por la tercera posición.

Como decíamos poco antes, la coincidencia en este sentido entre ambos discursos no debe estar necesariamente dada por una relación de influencia directa, o por algún condicionamiento explícito del poder estatal sobre la palabra del filósofo. Los puntos de acercamiento entre ambas conferencias también pueden ser rastreadas en el tipo de imaginario político que el dispositivo discursivo peronista comenzó a construir a partir de 1943 desde ciertas posiciones específicas de poder. Volviendo al trabajo de Sigal y Verón, podemos constatar que la tríada conceptual conformada por las nociones de “verdad teórica”, “realidad práctica” y “compromiso político” ya funcionaban como figuras retóricas en las operaciones discursivas por las que el peronismo construía al emisor y al destinatario de su propia enunciación, en tanto entidades imaginarias construidas sobre el productor y el receptor real de la misma. Sin entrar en detalles, recordemos que según estos autores el antedicho “modelo de la llegada” produce un *vaciamiento del campo político*. El mismo se produciría al colocarse el mismo enunciador (Perón) en un esquema de conceptos colectivos que funcionan como significantes de los valores y figuras del pueblo y la nación. De ese modo, el colectivo plural “los peronistas” queda emparentado en el mismo nivel de nociones como “los argentinos”, “los trabajadores”, etc.; del mismo modo, “Perón”, como colectivo singular, se asocia con -y equivale a- “Patria”, “Pueblo”, etc., siendo de estas entidades la única que posee voz,

y por tanto la potestad de expresarlas. Ante esta facultad de representación lingüística de la patria, la operación que se produce es la de un desplazamiento del espacio ocupado por la política tradicional, la que permanecería en el tiempo decadente y frustráneo de la sociedad civil, mientras que, como ya se dijo, Perón y el peronismo, proceden de un tiempo otro, en el que se reconoce el advenimiento de la patria a la plenitud de la visibilidad pública. De esa manera, lo que logra el dispositivo discursivo peronista es relegar al ámbito de la política a un nivel inferior donde se juega principalmente el desarrollo de un conflicto que se reduce a la posición de lo meramente subjetivo, ya sea bajo la forma del interés privado o de las diferencias ideológicas. Por el contrario, la llegada del peronismo significa una suspensión de esa conflictividad en favor de una unidad mayor de los sectores sociales que deben colaborar para el engrandecimiento de la patria. Es precisamente la articulación de esa unidad nacional lo que queda bajo la responsabilidad de la facultad expresiva del peronismo. Lo que nos interesa en este movimiento es el hecho de que ese vaciamiento del campo político se consigue mediante una suerte de objetivación de lo que en la política permanecía como lo subjetivo en conflicto. Esa objetivación se produce, podríamos decir, a partir de una doble operación práctica y teórica, asociadas respectivamente con los lemas que rezan que “mejor que decir es hacer, y mejor que prometer es realizar”; y “la única verdad es la realidad”, los que han configurado exitosamente las representaciones que se tenían del movimiento y de su conducción política.⁶ Podríamos creer que se trata del mismo fundamento argumentativo que opera en las conferencias que venimos considerando; argumento por el cual la doctrina -concebida integralmente como teoría y como programa- produce esa plenificación de la nación en la unidad entre verdad universal y eficacia o compromiso prácticos.

Finalmente, es interesante comprobar el paralelismo por el que ambas conferencias alcanzan su propia exposición de la tercera posición. Ambos autores comienzan con la denuncia de una crisis epocal y con el rastreo de las polaridades históricas que en el desarrollo de su disputa han dado por resultado sendas crisis. Esas polaridades van a concebirse como ciertas fuerzas ideológicas que se expresan en dos pares de opuestos para el caso de cada autor. En el caso de Astrada, su preocupación va a estar centrada en el cuadro devastador que la segunda guerra mundial ha dejado en el plano de la cultura y la civilización, y los dos pares de opuestos estarán representados por el belicismo ideológico contra el belicismo instrumental, y por el pacifismo ideológico contra el instrumental. Perón, por su parte, observará que en la época contemporánea el hombre ha perdido la fe en los valores absolutos, lo que lo ha llevado a perder la verdadera proporción de su dignidad. A su vez, los pares de opuestos a partir de los cuales el general explicará la historia de esta crisis son los célebres contrarios “individualismo y colectivismo”, y “espiritualismo o idealismo y materialismo”.

⁶ Véase Sigal y Verón, op. cit., pp. 49-78.

Carlos Astrada arribará a su noción de pacifismo a través de una desnaturalización del fenómeno humano de la guerra. El pensador cordobés embiste contra las concepciones que defienden la guerra como motor del desarrollo de la cultura, o que la consideran como primer alimento de las cualidades viriles. El filósofo aducirá, por un lado, que el hecho de que la guerra haya acompañado la instauración de los primeros Estados y promovido a partir de ellos los primeros impulsos humanos hacia las expresiones de la alta cultura, no implica que necesariamente ella deba permanecer eternamente en la base de la evolución espiritual ni, mucho menos, que siempre tenga ese efecto benéfico. Por otra parte, esgrime una argumentación dirigida a mostrar cómo las cualidades viriles pueden también ser ejercitadas en épocas de paz a través del deporte, la higiene, las políticas demográficas, las políticas sociales y otros recursos, hecho que volvería inútil y hasta improcedente la guerra, en ese sentido.⁷ Además, siguiendo a Scheler, recordará que las fuentes y los fines que culturalmente asumen las comunidades tienen una mutabilidad esencial que se ejemplifica con encarecida firmeza en el fenómeno de la guerra, puesto que la moderna

“ya no es una guerra que, como consecuencia de divergentes y opuestas direcciones espirituales y vitales, se dirime entre verdaderas comunidades culturales, sino lucha de exterminio y primacía mediante la más compleja maquinaria bélica, forjada a designio por la técnica, entre dominios estatales y constelaciones políticas de poder movidos por intereses económicos y la tendencia imperialista a la conquista de mercados.”⁸

Esta denuncia del imperialismo económico como un intruso en los asuntos que atañen a la cultura, ya sea bélica o pacífica, volverá sobre el final del texto, en el momento en que se presenta la "tercera posición". Pero la importancia que tiene en el contexto de este pasaje radica en mostrar el carácter histórico del valor de la guerra y la necesidad de un traspaso hacia un pacifismo ideológico, inteligente y espiritual. En esta dirección, Astrada se permitirá hacer una reinterpretación de la noción nietzscheana de *voluntad de poderío*, según la cual ésta no necesariamente debe ser manifiesta en el ejercicio de la guerra, y los valores que encarna están asociados al crecimiento de la vida y a sus contenidos espirituales; lo que descubriría una realización pacífica y benéfica de ese impulso instintivo, por ejemplo, en la aplicación técnica de la ciencia sobre la naturaleza. En favor de ello, Astrada argumentará, siguiendo a Scheler, por una progresiva sublimación histórica de la voluntad de poderío mediante la cual el hombre abandona su tendencia primitiva hacia la guerra (poder sobre los hombres), para luego ejercer su voluntad de dominio sobre la naturaleza (seres animados primero, inanimados después).⁹

Por esta vía Astrada acaba construyendo una tradición pacifista argentina que resulta un

7 Véase Astrada, *Sociología de la guerra...*, ed. cit., pp. 8-9 y 22-24.

8 Ibidem, p. 11.

9 Véase ibidem, pp. 14-18.

imperativo histórico hacia la conquista de sus posibilidades nacionales, en el “ideal no utópico de la paz perpetua”, en cuyo contexto político y social el país define los límites de su territorio continental y marítimo, la distribución de su estructura demográfica, sus alternativas productivas, su acción civilizadora con la que precisa las normas de convivencia, la instrucción pública y la consolidación de las instituciones para el despliegue de la vida argentina.¹⁰

Pero ante la indefinición de un tipo esencial de pacifismo, el recorrido hacia el *ideal no utópico de la paz perpetua* argentina deberá rechazar doctrinas alternativas de pacifismo que se han dado en el curso de la historia universal y que, por sí solas, parecen insuficientes para cubrir las expectativas del destino argentino. Así, Astrada va pasando por el tamiz de su crítica a diversas doctrinas pacifistas. En primer lugar tenemos a los pacifismos positivistas, tanto de tipo liberal como marxista, por su unilateralidad explicativa, centrados en el postulado de la ley única y determinista del libre comercio y la de las contradicciones del capitalismo, respectivamente, que llevarían necesariamente a la paz. También se descarta el pacifismo imperial que radica en la imposición de un orden global a partir de la hegemonía plena de un poder central; esta idea de paz adolece de ser una imposición encubierta para el dominio de los débiles. El pacifismo jurídico, basado en la institución de un tribunal internacional neutral para arbitrar sobre los asuntos que tradicionalmente suscitan la guerra, se ha mostrado inoperante en las breves experiencias en que se ha practicado. El pacifismo cristiano es denostado por el cordobés ya que considera que el Papa, juez político universal, ajusta sus decisiones a los intereses de la Iglesia Católica. Otra propuesta analizada es el “semipacifismo” del comunismo ruso, que declara la guerra como un medio para el fin de la supresión del Estado clasista y la dictadura del proletariado, cuya valía Astrada relega al juicio de la historia futura. Por último, nos encontramos con el pacifismo de la cultura, “espiritualmente relevante y de alta jerarquía moral”. Este ideal, proclamado por el estoicismo griego y fundado en la colaboración intelectual de las élites de las distintas culturas y el fomento de la educación para la reforma del individuo y la sociedad, resulta rechazado porque, a pesar de sentar el programa de la paz perpetua, “desconoce los factores reales de la infra-estructura social.”¹¹

Finalmente, sobre el final de su discurso, el filósofo pregona el pacifismo argentino, cuya doble virtud consiste en la presencia de un aparato doctrinario de validez universal, por una parte, y por la otra en su realidad efectiva, que manifiesta su bondad en la eficacia de su existencia de hecho. Esta posición asumiría los postulados de los pacifismos jurídico y cultural, pero encarnados en la sabiduría de una correcta apreciación de las experiencias históricas y de las condiciones sobre las cuales el ideal no utópico de la paz perpetua puede devenir como resorte efectivo de la convivencia nacional e internacional. Desde esta postura, Astrada coloca a la Argentina a la vanguardia de la condenación mundial de la guerra y de la tesis de una paz sólida sustentada en

10 Véase ibidem, pp. 18-22.

11 Véase ibidem, pp. 24-30.

principios espirituales y posibilidades reales y concretas (es decir, no utópicas).¹² La envergadura y posibilidad de esta asunción, en el caso puntual de su aplicación a la Argentina de 1948, adquiere concreción, a mi entender, en esta declaración de principios:

“No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos. Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia de los bienes, que conduzca a la armonía y colaboración de las clases.”¹³

En una tónica semejante arribará Perón a su propia versión de la "tercera posición", aunque por el recorrido planteado por sus propios pares de opuestos y sin acabar en una proclama tan vehemente de los principios generales de la doctrina justicialista. La preocupación del Presidente por la crisis de valores viene aparejada de una consideración referida a la pérdida de elementos absolutos en el plano cognoscitivo, y las consecuencias escépticas que ello puede acarrear para las bases morales y espirituales del hombre. Por esta razón, advertirá la necesidad que el hombre contemporáneo tiene de una verdad “sólida” para poder atravesar los cambios que afectan al mundo. En efecto, su problema inicial refiere a la creciente tecnificación y desarrollo material que ha sufrido el ser humano durante el período moderno, sin que, a su vez, se atendiera a la elevación proporcional de sus condiciones espirituales. Esta fragilidad anímica denotada por el extravío de la Edad Contemporánea implica el fracaso del proyecto civilizador iniciado por el pensamiento filosófico (como pedagogía) en los albores de su esplendor a manos de la sabiduría socrática, que consistía en la elevación moral del hombre a través de su reflejo sobre el Ser Superior o absoluto. Desde allí hasta el biologicismo positivista del siglo XIX, que se muestra como la situación inversa, el hombre ha debido atravesar una larga serie de desviaciones por las que se alejaba de la certeza de Dios y por tanto de una sólida verdad, de que tanto necesita el hombre para recuperar la conciencia de su dignidad.¹⁴ Este será el trayecto que, no sin sobresaltos y retrocesos, conducirá de un idealismo o espiritualismo raigal en el origen de la civilización occidental, hasta un materialismo chato y utilitario propio de la época del esplendor tecnocrático. Dentro del frondoso derrotero de doctrinas que franquea el General en su itinerario hacia este momento nulo de la conciencia humana, apabullada por un mundo inanimado que lo gobierna alejándolo de la verdad de su propia dignidad y proporción, hay dos momentos bisagra, al interior del recorrido especulativo de la modernidad, en los que de algún modo emergen históricamente los dos polos del otro par de opuestos, conformado por la díada individualismo-colectivismo. Por un lado, el Presidente narra el

12 Véase *ibidem*, pp. 30-31.

13 *Ibidem*, pp. 30-31.

14 Véase Perón, *op. cit.*, pp. 136-142.

nacimiento de la teoría política liberal clásica, madre del individualismo egoísta por el que el hombre se define como un ser abstractamente autónomo, aislado metafísicamente de sus prójimos y enemigo de ellos. Por otro lado, se describe el surgimiento de la teoría marxiana y sus derivas por el materialismo histórico, que conducirán hacia una visión disminuida del individuo, aterrado por la fuerza de la máquina e impelido a recuperar su dimensión subordinándose al imperio del Estado omnipotente. No es difícil percibir que bajo la impronta de estas dos denuncias doctrinarias se halla la pronunciación de una condena ideológica respecto de los dos imperios que a la sazón dominaban medio planeta cada uno, como resultado de la guerra que tantos motivos de reflexión suscitara en Astrada. Lo destacable aquí es la abstención del autor de *La comunidad organizada* en detenerse en diatribas explícitas hacia ambos centros políticos. Una explicación razonable podría alegarse en razón de la diversidad y abundancia del auditorio extranjero, cuyas filiaciones políticas posiblemente Perón desconocía para la mayoría de los casos. Sin embargo, el factor clave pareciera ser, a mi entender, el esfuerzo por permanecer en las esferas puras del pensamiento, según la extraña orientación “sociológica” que en la introducción había declarado para su exposición de la “tercera posición”; lo que mantendría su trabajo como pulcro respecto de tendencias propagandísticas o meramente proselitistas.

Desde su punto de vista, la armonización de los principios del bien individual y el bien general sería el resultado de una reconciliación del hombre con el valor de su dignidad y de su verdadera posición en el mundo. La “finalidad” y el “sentido de norma”, inmiscuidos en el seno de la cultura a través de un ideal de vida personal conformado por la visión del mundo, arrojarían respectivamente la libertad y la responsabilidad que debieran guiar al ser humano hacia la moderación ética y espiritual de la comunidad organizada.¹⁵ Ese sentido de norma y esa finalidad serán rastreadas en un último itinerario histórico, con el cual el autor mostrará las inestables oscilaciones entre el prevailecimiento del sujeto singular o del todo social, a través de los aciertos y torpezas que cada época histórica supo aportar. Así, de la fuerte sujeción del hombre al Estado en el mundo antiguo, inspirado en la vocación de un ideal absoluto, se salió por la vía de un cristianismo que sacó al individuo de las sombras para darle conciencia de que es poseedor de un alma que desmiente las desigualdades naturales. Pero esa conquista fue rápidamente sumida en los siglos de la oscuridad. El derrumbamiento del Imperio Romano fragmentó la unidad cultural y abonó el suelo de la superstición y las luchas de los señores, aunque en ella pervivió, “junto a los altares”, la luz de la revelación cristiana. Con esa luz logró el Renacimiento aflorar en un nuevo humanismo que paulatinamente iría derivando en una creciente exaltación de los valores del individuo; exaltación que prontamente se trasladaría a sus intereses. El esplendor del liberalismo despojaría al pensamiento de la visión de conjunto y de su necesario arraigo en lo general. Por fin, la Revolución

15 Véase Perón, op. cit., pp. 161-162.

Francesa y su ideario rousseauiano darían con una concepción equilibrada en la que el hombre libre hallaría en su condición de ciudadano la plena posibilidad de realización en el seno de la comunidad. Pero el nivel material y práctico de la época dio lugar a una necesaria reacción de las “antiguas tendencias”, que conduciéndose también por el terreno del materialismo y con cierto olvido de los ideales absolutos, han radicalizado la posición estatista, recayendo en el fenómeno contemporáneo y sintomático de la *insectificación* del hombre.¹⁶

Semejante a la solución de la *filosofía de la paz* de Astrada, en lo que atañe a la observación concienzuda de la realidad y las condiciones históricas de su ejecución, el Presidente alegrará por una recomposición de la armonía como “el sentido de la plenitud de la existencia. Al principio hegeliano de realización del *yo* en el nosotros, apuntamos la necesidad de que ese ‘nosotros’ se realice y perfeccione por el *yo*.”¹⁷ Esa posibilidad de que el individuo no se halle extrañado al interior de la convivencia y encuentre el equilibrio entre la libertad, como valor supremo, y la responsabilidad, como conciencia de su pertenencia a un todo de igualdad y justicia social, da las claves para la consolidación de la “tercera posición”, la posición argentina, que será universalizada también a su modo (en un movimiento semejante al de Astrada), en el ideal del pensamiento democrático del futuro:

“El problema del pensamiento democrático futuro está en resolernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales pero con las esperanzas puestas en el bien común.”¹⁸

En resumen, esta democracia, pensada como la *comunidad organizada*, se basa en una idea de armonía y equilibrio entre los dos pares de opuestos presentados por el General, pero que acaban trascendiendo hacia otro par integrador y práctico, que también encontramos en la conferencia de Astrada. En efecto, este ideal de comunidad se concibe como un colectivismo en el seno del cual el desarrollo del individuo, depositario de valores supremos, alcanza su más alto grado, sin desmedro del interés general. Este desenvolvimiento de la personalidad humana, a su vez, inscribe las condiciones de su dignificación en bases tanto materiales como espirituales. Este camino de perfección, dirigido hacia un imperio de la paz social e internacional, debe combatir “una larga prédica contra el amor”, encarnada en los largos siglos de mutilaciones y encarnizamiento que conforman la historia de Occidente. Por ello debe conciliarse la idea de perfección propuesta por el justicialismo “con la naturaleza de los hechos”, que podríamos considerar como aquel tercer par integrador de los otros dos. Ello quiere decir que la “tercera posición” también significa la

16 Véase *ibidem*, pp. 162-170.

17 *Ibidem*, p. 175.

18 *Ibidem*, p. 171.

conciencia de un ritmo que acusa la evolución humana y que debe ser tenida en cuenta para sus fines políticos, los que se ajustarían a las condiciones históricas y concretas de la aplicabilidad de esa perfección.¹⁹

Como podemos comprobar, ambas conferencias continúan otorgando al justicialismo una suerte de función escatológica al final de un curso histórico teñido de las aberraciones, desproporciones y carencias de una conciencia mundana demasiado atada al orden causal del mundo de la necesidad. En ese sentido, el justicialismo en su integridad teórico-práctica es percibido como un momento de realización racional, que supera en una instancia post-histórica aquellos desajustes e imperfecciones propios del recorrido histórico en que el devenir humano ha fracasado o se ha mostrado demasiado inestable a la hora de consolidar una situación social armoniosa en la que el hombre quede expresado en su cabal integridad. Hasta aquí, subsiste en el fondo de ambos planteos una concepción histórica similar a la del mito gaucho, aunque el justicialismo ya no representaría una idea de retorno a un origen mítico en que se preserva el tesoro de la nacionalidad, sino que ahora irrumpe como lo novedoso, como aquello que viene a trabajar precisamente con los despojos y amargos aprendizajes de la experiencia histórica humana, para construir un nuevo mundo de armonía y plenitud. Esa nueva construcción social sobre los desperdicios de la vieja historia se expresa en cada caso en la reelaboración de los pares de opuestos que ocupan a cada autor: Astrada la leerá como una superación del belicismo tradicional en un nuevo pacifismo ideológico que se muestre como perfeccionamiento de los ensayos pacifistas que se han postulado sin éxito, mientras que Perón alegará por un equilibrio sintético entre individualismo y colectivismo, e idealismo y materialismo.

Lo interesante de esta nueva racionalidad propuesta por ambos casos está en que ella deviene de una cierta continuidad entre la instancia redentora del justicialismo y la historia desviada. En efecto, tanto Astrada como Perón hacen hincapié en el hecho de que la construcción de la nueva sociedad se desarrolla sobre la base de una permanente atención a las condiciones históricas de su realización y mediante la incorporación crítica de la experiencia humana acumulada durante aquella historia de desvíos y fallos. Es decir que la nueva época inaugurada por la “tercera posición”, a pesar de ser radicalmente diferente de la historia anterior, mantiene en sí un carácter histórico, dinámico y progresivo. De ese modo, el justicialismo es histórico y post-histórico a la vez, al inaugurar una nueva historia del hombre. La diferencia de esta nueva historia respecto de la anterior consistiría en que ahora la evolución se da a partir de una doble conciencia superior, que presta igual atención a los valores supremos hacia los que se dirige, y a su propio carácter condicionadamente histórico, por oposición a la historia superada, que había olvidado aquellos valores y ese carácter.

¹⁹ Véase *ibidem*, pp. 172-174.

De ese modo, el desarrollo de las conferencias acaba historizando el despliegue de aquella coincidencia entre la verdad universal y su dimensión pragmática al interior de la doctrina de la tercera posición, tal como se presentaba en las partes más programáticas de ambos discursos. Así, tenemos dos enunciaciones teóricas con cierto componente político y militante distanciadas entre sí por dos años, por dos situaciones y contextos más o menos disímiles y por dos autores que sólo parecen comparables entre sí por su adscripción ideológica al justicialismo, pero que parecen diferenciarse profundamente en cuanto a sus posiciones al interior del campo de poder y del campo intelectual, en cuanto a sus perspectivas profesionales, a sus tradiciones de pensamiento y sus hábitos discursivos, teóricos e incluso vitales. Sin embargo, la ubicación de sus enunciaciones en un mismo contexto discursivo, con una presencia hegemónica de la palabra oficial, favorece la formación de coincidencias interesantes en la estructura, articulación y contenido de esos discursos; estando en principio orientados hacia objetivos y situaciones considerablemente diferentes.

Resta aclarar que aquel contexto discursivo que parece lograr esa suerte de homologación de los discursos, quizá no deba ser identificado con la totalidad de los discursos circulantes en el ámbito nacional para el período 1947-1949. Como se sabe, en ese ámbito tomado globalmente, la enunciación peronista debía competir, aunque desde una posición de poder relativamente favorable, con una gama bastante diversa de alternativas ideológicas y partidarias, y una trama de sentido necesariamente heterogénea conformada por los distintos sectores políticos y sociales que conformaban el panorama discursivo y cultural del país. Ese contexto más estrecho en que la palabra de Astrada y Perón parecen concurrir, debería acaso limitarse al entramado de circulación discursiva interna al peronismo o al grupo más amplio de sus adherentes, simpatizantes y compañeros de ruta; recién en ese contexto parece poder postularse una hegemonía de la enunciación peronista -más o menos como es trabajada por Sigal y Verón-, tal que condicione tan fuertemente a los discursos que suscriben al movimiento. Sin embargo, lo interesante es que ese condicionamiento nunca resulta explícito ni, quizá, consciente, sino que parece funcionar como una suerte de sentido común o fondo representacional a partir del cual las auto-percepciones asociadas al peronismo parecen constituirse. El caso de Astrada parece paradigmático en este sentido, ya que el modo como construye sus propios hilos argumentativos pretende siempre seguir el recorrido planteado por la reflexión filosófica y el análisis conceptual, confluyendo sin embargo en las coincidencias que intentamos mostrar más arriba, y que no parecen emanar de una mera lógica inmanente al pensamiento abstracto.

Bibliografía

- Astrada, Carlos, *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires, Instituto de

Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1948.

- Astrada, Carlos, *El mito gaucho*, edición crítica a cargo de Guillermo David, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2006.
- Donnantuoni Moratto, Mauro, “La metafísica nacional de Carlos Astrada y la doctrina de la ‘tercera posición’”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, N° 40, 2009, pp. 31-62.
- Perón, Juan Domingo, “Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan Domingo Perón”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, 1949, pp. 131-175.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo, *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.