



ENSAYO HISTORICO

“JUAN DOMINGO PERON: SU PENSAMIENTO”

Unión del Personal Civil de la Nación
(UPCN)
Instituto de Formación y Actualización Política
(IFAP)

PRESTIA, MARTÍN

2º PREMIO

**El pensamiento de Perón en el
«instante decisivo» de nuestro
tiempo:
La decisión**

Una lectura de *La comunidad organizada*

La Historia de la Humanidad es "una limitada serie de instantes decisivos"

Ello obliga al compromiso vital con nuestro tiempo y nuestra circunstancia, nuestro «aquí y ahora» distintivos. No se trata de dimensiones externas a nuestro quehacer sino que nos constituyen; «somos» nuestro aquí y ahora. Por eso es que el filosofar concreto, el que se despliega sobre nuestra particular situación existencial y vital, debe integrar en sí la circunstancia, la que se vuelve motivo de límite pero también de posibilidad. Nuestra circunstancia no nos determina, pero señala la parábola ideal de nuestro destino, traza el surco de nuestras posibilidades inmanentes, que reclaman una decisión.

Perón advierte el carácter «agonal» de su época: en ella se juega el ser del hombre, su humanidad. Signada por una profunda crisis de valores, su

situación histórica -que no es otra que la nuestra, la Modernidad capitalista occidental- ofrece, en un "instante decisivo", un resquicio, una abertura, por la cual puede ingresar el ser humano a través de una decisión existencial para alcanzar su «salvación», entendida ésta como la reconducción a la plenitud de su ser. Se trata del *kairós*, en su doble acepción de «oportunidad» e «imperativo de la hora». Por ello es que "no puede existir divorcio alguno entre el pensamiento y la acción"

Todas nuestras citas pertenecen a Perón, J. D. (1949). "Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación, General Juan D. Perón" ["La comunidad organizada"]. En A.A.V.V. (1950). *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo 1, Sesión de Clausura. Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo.

(135). Un Ideal no puede contentarse con su postulación: debe recibir la sangre de la Historia para plenamente ser.

A Perón lo obsesiona la traductibilidad práctica del pensamiento. Y ello no porque crea en la «aplicación» sin más de modelos teóricos a realidades concretas sino porque se opone taxativamente a toda desviación contemplativa de la filosofía. Una filosofía que deviene mera contemplación es virtuosismo técnico que pervierte sus orígenes. Es quietismo. La filosofía nace con sentido pedagógico-práctico, es decir, político.

Claro que la política no puede reducirse sin más a una institucionalidad concreta -pues ello es absolutamente contingente, mudable, larvado de historicidad-, sino a un hecho más fundamental y raigal: el ordenamiento que un grupo humano se da a sí mismo, su vida-en-común, que remite siempre a consideraciones de orden superior: el sentido de la vida humana y la adecuación entre el ser del hombre y la comunidad en que habita. Si la revelación de las religiones instauraba "sólidas verdades con las que el hombre es capaz de desafiar cualquier mudanza", nuestra época, signada por la crisis de valores, debe ser capaz de restaurar para la filosofía "el claro sentido de sus orígenes (...) [develando] la norma que articula al cuerpo social" (137). En ese sentido, se configura en tanto Ética y Cultura, en tanto Pedagogía Social. La filosofía, entonces, escapa a la pretensión hegeliana de un *saber en el ocaso*: es "acción del pensamiento" (135).

La religiosidad

La filosofía se ha divorciado de la vida de los pueblos. Ya no puede brindar respuesta a las preguntas más fundamentales que embargan al ser humano: ¿qué debemos hacer y cómo debemos vivir? He allí el hilo conductor de *La comunidad organizada*. La filosofía ha devenido una disciplina académica, gozosa en su asepsia. Vivimos en un

tiempo en el que se han ausentado las "tesis fundamentales" sobre la vida humana, su sentido y dirección, y frente a ello prolifera un cúmulo inagotable de "pequeñas tesis".

El germen de la separación de la filosofía de la respuesta por el sentido de la vida va cifrado, según Perón, en Descartes. No en vano. En el alborar de la Modernidad, la filosofía emprende la senda de la fundamentación de la investigación científica, tarea que luego coronará Kant. La «imagen científica del mundo» -esto es, el triunfo de la ciencia como único discurso tenido por legítimo, por el cual se reduce el *lógos* a la *ratio* instrumental, que pone la naturaleza y a los otros hombres a su servicio como medios para la explotación económica- expulsa de la esfera pública todo valor sublime, todo «ideal», arrinconándolos en la esfera privada y las relaciones inter-individuales, o llevándolos hacia «el reino trascendente de la vida mística». Consuma, así, el «desencantamiento del mundo» (Max Weber).

La ciencia, sin embargo, no puede justificar el sentido de la vida, ni siquiera la orientación práctica de la misma. Al tiempo que desaloja de la vida humana en convivencia su sentido, nos desprovee de la posibilidad de justificar nuestras acciones con arreglo a un marco «objetivo» válido. La ciencia explica, no obliga ni señala camino alguno. «De premisas en el indicativo no podemos extraer ninguna conclusión en el imperativo», afirmaba Poincaré, signando el divorcio entre «ser» y «deber

ser» y reivindicando la separación kantiana entre razón pura y razón práctica. Perón, analizando este devenir del pensamiento humano, sentenciará en sentido crítico que "no es posible fundar sobre una ley técnica, desconectada de las razones últimas, una ley positiva, ni siquiera un tratado de buenas costumbres" (142).

No obstante, para Perón existe una "disposición religiosa congénita" en el ser humano, una "preocupación teológica" que resiste al proceso de racionalización científica, a la especialización y su barbarie. Esa disposición anímica -verdadera nota antropológico-filosófica fundamental en el pensamiento de Perón- se identifica con el despliegue expansivo de la vida y permite su potenciación. Se trata del mismo impulso que obra detrás de la misión pedagógica de la filosofía, y que establece puntos cardinales para la orientación vital y gnoseológica de la vida humana. Así entendida, la religiosidad se opone tanto al ateísmo vulgar como al dogma y los «signos externos» de las religiones institucionales, que pueden expresar o no ese sentimiento religioso.

La disposición religiosa del ser humano y los principios ideales que articulan el cuerpo social no deben buscar necesariamente sus contenidos en un trasmundo. La propia comunidad encuentra en sí misma la referencia al sentido de la vida, en una inmanencia que conserva en sí la sacralidad. El ser humano que, recogido por una comunidad, ha reencontrado un sentido para su vida, puede, con embeleso de místico, "experimentar" la eternidad

(174). En ello reside la aspiración a reestablecer el sentido originario de la filosofía, pasando por encima de siglos de racionalización. Puede que ello sea, en definitiva, un intento vano, pero bien vale tensar el arco de nuestras decisiones apuntando la flecha hacia ese blanco: "[e]n los cataclismos la pupila del hombre ha vuelto a ver a Dios y, de reflejo, ha vuelto a divisarse a sí mismo" (173).

La Totalidad

El triunfo de la ciencia corresponde a un largo devenir histórico en el que se ha fragmentado el conocimiento humano, su visión unitaria del mundo. El proceso por el cual alumbraron las distintas disciplinas científicas -que coronará el siglo XIX, con el auge del positivismo-, a un tiempo que implica el desalojo y desvalorización del discurso filosófico y de la metafísica -a las que se pretende «perros muertos» de la Historia-, implica también una parcialización extraordinaria del conocimiento en innumerables áreas que previamente recortan del discurrir de la vida su objeto de estudio, disgregando la Totalidad. El especialista es incapaz de responder a la pregunta por el sentido de su actividad a partir de una idea cultural unitaria que lo domine como hombre entero y que pudiera dominar también a los hombres y mujeres que trabajan junto a él, especialistas de otras profesiones (Simmel). Recuperar el sentido primigenio de la filosofía es, también, adquirir un fondo último que reconstituya esa Totalidad perdida. Eso no significa abandonar

la ciencia, sino reubicarla sobre el telón de fondo de un «ideal» que permita dotar de significación la multiplicidad y diversidad de las actividades humanas, esto es, otorgar una «visión de conjunto» de los fines de la vida. Sin ciencia no podemos mantener la altura histórica alcanzada, pero debemos conjurar los peligros de la ciencia y sus aplicaciones prácticas, que siempre acechan al «sueño de la Razón».

La Totalidad que intenta recuperarse en el plano del pensamiento, desandando la senda de una filosofía al mero servicio de la investigación técnica, dotándola de un sentido pedagógico social, corre acompañada con la búsqueda por recuperar la unidad de la trama de la vida socioeconómica, política y cultural.

También allí proliferan las "pequeñas tesis". La instauración de relaciones sociales capitalistas, la profundización de la subjetividad moderna -pretendidamente soberana frente a una materialidad a la que parece desconocer, consumando el triunfo del idealismo subjetivista-, y la aparición de la idea de individuo como punto de partida y llegada de la convivencia, movido únicamente por intereses económicos y buscando maximizar su ganancia -en el plano económico pero también en el afectivo, inter-personal, en lo que se configura como el triunfo de la razón instrumental-, disgregan la unidad social, lo que se ve reforzado por «la muerte de Dios» y el consecuente desfondamiento del mundo, la pérdida de toda referencia trascendente y la inadecuación

de la legitimación immanente. La Diosa Razón acaba por devorarse a sí misma, incapaz de hacer frente a su Verdad: que descansa en Voluntad - esto es, irracionalidad. Entierra con ello sus propios restos al pie de los rascacielos, inertes e indiferentes, pese a todo su brillo exterior, al discurrir humano, que queda mudo en medio del "bullicio de lo circundante" (150).

La técnica y el Progreso

La «imagen científica del mundo» engendra a su hijo pródigo: el Progreso.

La pretensión de que es posible -y deseable- la dominación absoluta de la naturaleza a partir de una conquista infinita de las distintas parcelas de la realidad material, acaba por apoderarse del horizonte de sentido del ser humano, que se vuelve una mera partícula de ese devenir inacabable, arrojado a una vida inauténtica y alienada. Ello implica una cuantificación del mundo, pero también una descualificación. Perón denuncia la primacía del «progreso material», «económico» o «técnico», frente al cual el «progreso espiritual», la dimensión moral del ser humano, ha quedado minimizada. Así entendido, Progreso es otro de los nombres que recibe aquel dios que exige siempre nuevos sacrificios: la «civilización». Distinta de la «cultura», depositaria de valores espirituales, civilización técnico-mercantil encumbra valores materiales -

vieja cuño germano que atraviesa el pensamiento de Perón.

La extrema parcialización del conocimiento humano se reproduce al interior del proceso productivo. La imposibilidad, para el científico, de elevarse a un punto de vista general que unifique los resultados inherentemente fragmentarios investigación se corresponde con el agostamiento y amputación de la personalidad que acarrea la división del trabajo en la industria. La técnica en la Modernidad vuelve al ser humano un mero engranaje de la gigantesca máquina de la producción capitalista. No se trata de una simple metáfora: al interior de la fábrica el obrero transcurre sus días en una existencia alienada, ajeno a toda decisión sobre el proceso de producción y los frutos de su trabajo. La «civilización moderna», en suma, impide una concepción integral del hombre.

Por ello es que la filosofía debe contribuir al establecimiento de una cultura que rompa con la "insectificación" del ser humano (157). Con ello, asimismo, se pretende armonizar ambas dimensiones de lo humano, tanto la «material» como la «espiritual». En ese sentido, *La comunidad organizada* -pieza de pretensiones fundacionales de un proyecto político industrialista, modernizador- y, en general, todo el pensamiento de Perón, si bien reconoce las consecuencias alienantes y «desencantadoras» de la tecnificación, la considera inevitable, por lo cual propondrá «humanizar» la técnica, desplegarla por fuera de los marcos de la

pura maximización del capital, contribuyendo a un programa de vida al servicio de lo humano. Debemos romper con una idea de «Progreso» deudora de la ontología productivista de los siglos XVIII y XIX. La Historia es un escenario de dicotomía de la de su confrontación, siempre abierto, en que la incidencia del ser humano, en razón de su *praxis* política, decide su destino y dirección. Podemos reivindicar, sí, el Ideal de la auto-producción y auto-perfección ilimitada del ser humano en el horizonte infinito de la Historia, mientras hagamos la crítica de los resabios «materialistas» de esa concepción. No otra cosa quiere Perón al hablar de la insuficiencia del Progreso material que, hipostasiado y vuelto soberano de las relaciones humanas, ha terminado por relegar al ser humano al último rango valores.

La comunidad del pueblo

Todo pensamiento se erige en contra de otro, polo dialéctico al que niega e intenta superar. Perón mantendrá una disputa con dos contendientes filosóficos principales a lo largo de todo su discurso: Thomas Hobbes y Karl Marx.

Tanto el uno como el otro pertenecen, según Perón, a la corriente filosófica «materialista», que se condice con la primacía del «progreso económico» y que contribuye a la anomia a la que se halla sometido el hombre moderno. Por ello es que la armonización entre el progreso espiritual y el material que *La comunidad organizada* propone

implica, como necesario paso previo, la adopción de una antropología filosófica que armonice también el "cuerpo" y "alma", la "materia" y el "espíritu".

Por sus consecuencias políticas, el materialismo desvirtúa y cercena el despliegue de las posibilidades vitales del ser humano. La «guerra de todos contra todos» y su *homo homini lupus* es el reverso de una moneda ya oxidada, cuya contracara es la «lucha de clases» como motor de la Historia. Hobbes, padre del liberalismo, y Marx, el más destacado filósofo del comunismo, al en su tabla de colocar la conflictividad como connatural al ser humano, trabajan por la destrucción del lazo social, imposibilitando a la postre toda comunidad: "[n]o existe probabilidad de virtud, ni siquiera asomo de dignidad individual, donde se proclama el estado de necesidad de esa lucha que, es por esencia, abierta dislocación de los elementos naturales de la comunidad" (145).

Por otra parte, la idea de «democracia» al modo en que se ha configurado a partir del liberalismo -de manera tergiversada e insuficiente- terminará de erosionar las bases para toda auto-comprensión del ser humano como integrado a una colectividad que lo supere y otorgue sentido a su existencia. No obstante, la idea de democracia es una conquista ineludible de la Modernidad. La democracia liberal está agotada, pero no el ideal democrático. Por ello es que Perón dirá que "[e]l problema del pensamiento democrático futuro está en resolvernos 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" (170; énfasis propio). La misión pedagógica de la filosofía es proporcionar una Ética que supere los límites de la democracia moderna: los «derechos» conquistados deben ser equilibrados con una serie de «obligaciones».

No puede renunciarse tampoco a la idea de «individuo», pero debe ser pensada por fuera de la caracterización abstracta y a-histórica de la que parte el liberalismo, y que lo reduce a un átomo egoísta. Tampoco puede caerse en el extremo opuesto del "colectivismo" para el cual el individuo es una simple pieza de la gran máquina del Estado. Con lenguaje hegeliano: el individuo es un «momento» de la comunidad, entendida como «totalidad social». Ello no niega ni minimiza la figura del individuo, sino que reconfigura su sentido al interior de dicho ordenamiento social, al que ata su destino.

Perón será taxativo ante el complejo tópico de la libertad. La libertad negativa del liberalismo, aquella que promulga la posibilidad de "obrar según propia gana" es "una libertad irresponsable ante el interés común, enemiga natural del bien social. No vigoriza al yo sino en la medida en que niega nosotros" (149; 151; énfasis original). Su adquisición, por otra parte, no estuvo acompañada por una disminución de las desigualdades más que meramente formal. La libertad que propugna Perón, positiva, se expresa "autodeterminación popular"; es el

resultado de una auto-conciencia plena que se llega a través de la educación, y que sólo puede realizarse en el seno de la comunidad (149).

La idea de comunidad no puede imponerse desde el Estado sino que surgir desde los mismos individuos, como producto y fin de su cultura. Allí donde la religión o la creencia en un Dios ya no pueden estructurar la colectividad, la filosofía viene a tomar su lugar, estableciendo una cultura que redunde en virtud cívica. "Si debemos predicar y realizar un evangelio de justicia y preciso que fundemos su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva" (173). Por ello es que Perón afirmará, en abierta disonancia con la interpretación que hace de los "materialismos" liberal y marxista, que " nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista" (173). El pensamiento contenido en *La comunidad organizada* proclama "la realización del yo en el nosotros", con la condición de que ese "'nosotros' se realice y perfeccione por el yo" (174; énfasis original). En un plano de progreso, la al en la a la debes.

Ese «nosotros» que Perón propugna adquiere su forma política bajo la figura del «pueblo», sujeto colectivo del cambio histórico. El Estado, a su vez, deja de ser concebido como una máquina de opresión y pasa a ser una expresión de la trayectoria histórica y vital del pueblo, de sus fines y sus aspiraciones. El pueblo se vuelca, así, sobre un molde estatal que se renueva y aquilata con cada

generación o promoción que sale a la gran escena de la vida histórica, dotando su accionar de «finalidad ética».

El sentido histórico

La Historia nos ofrece un silencio ensordecedor si nos acercamos a ella con el vicio archivístico de los arqueólogos. Pero si la interrogamos con sentido creativo, con ánimo de reconocer en ella a nuestros héroes, a los hitos que constituyen nuestra tradición, se nos abre entonces como un libro en que pueden leerse los afanes que aún pulsán en el presente, ávidos de actualización. Allí radica una de las adquisiciones más importantes que legara el pensamiento filosófico que, a partir del siglo XIX, comienza a cuestionar una concepción del tiempo como proceso uniforme, lineal y homogéneo: el sentido histórico. No de otro modo lee Perón la Historia de la Humanidad occidental, y no de otro modo debemos leer sus textos. Actualizar una tradición es colocarla a la «altura de los tiempos» como paso necesario para «llevarla al acto», abriendo las puertas del porvenir. En ese sentido, la doctrina justicialista se auto-comprende como un movimiento particular que tiende a lo ecuménico, buscando cumplir las esperanzas y ensueños redentoristas de la Humanidad.

La libertad y la muerte

El Progreso desaloja de la vida humana también el sentido de la Muerte.

¿Cómo es posible que nos esté reservada la Nada, si el porvenir que nos aguarda es siempre y necesariamente mejor? El ser humano, considerado un apéndice más del infinito proceso de perfección -«necesario» e incuestionado-, deja de poder hallar un sentido a su finitud. Con ello pierde sentido también su Vida (Max Weber). La vida del hombre «civilizado» es, en ese sentido, menos rica que la del campesino, quien puede morir «colmado de vivir». Aquél únicamente puede hastiarse, morir «cansado de vivir». No en vano Perón señala que "el hombre no posee la misma medida de su personalidad a la sombra del olmo bucólico que junto al poderío estruendoso de la máquina" (136).

No encontramos en Perón, es cierto, ninguna clase de *meditatio mortis*. Si hemos de reivindicar la filosofía esbozada en *La comunidad organizada*, reclamamos una comprensión de la finitud que se funde en la analítica existencial del *Dasein*, tal y como la plantea Heidegger, y que tuvo en aquellas jornadas un brillante discípulo, Carlos Astrada, uno de los más destacados filósofos del peronismo.

Sólo asumiendo y anticipando la Muerte como límite último que totaliza nuestra existencia y le otorga sentido -manifiesto en la «resolución», en una «decisión ética»- podremos decir con pleno compromiso vital y existencial que somos capaces

de imponernos nuestro propio destino y serle fiel, que vivimos bajo la norma que nos damos a nosotros mismos. Ello completa la concepción de libertad positiva esbozada antes. Si la Historia es realmente, como quería Perón, "una limitada serie de instantes decisivos" es porque somos capaces de asumir nuestra finitud y resolvernos, junto-con-otros, en una gran acción histórica. Sólo de ese modo podremos hablar plenamente de la libertad como "autodeterminación popular".

Humanismo para un tiempo in-humano

Los textos adquieren su grandeza y cumplen su destino cuando son «textos prácticos» (137). En ese punto, el peronismo es cabalmente un humanismo, tal y como es caracterizado por el filósofo alemán contemporáneo Peter Sloterdijk: un proyecto pedagógico que pretende fundar una Nación en torno a una lectura común, creando y criando a un «tipo humano» distintivo. Todo humanismo aparece en contra de una «barbarie», a la que intenta domesticar. El rescate de la humanidad del hombre que propone el peronismo - su «humanismo pacifista»- se erige como respuesta a la barbarie de la Gran Guerra Civil europea de 1914-1945, a la técnica volcada por entero a la «fabricación de cadáveres», a las bombas de Hiroshima y Nagasaki poniendo punto final, en un despliegue de aniquilación indiscriminada, a un período que ya había sido demasiado cruento. El peronismo sería, de ese

modo, uno más de los humanismos que proliferaron en la inmediata posguerra, cual canto de cisne del proyecto civilizatorio burgués-moderno -junto con sus pares: el humanismo marxista, el existencial-ateo y el cristiano, todos ellos en multitud de variantes.

En ese sentido, es lícito aún preguntarnos por los alcances del humanismo en la sociedad de la información en que vivimos, donde la figura del «pueblo» parece haber perdido potencia política, en continuo peligro de disgregación, acechada por incontables "pequeñas tesis". Para Sloterdijk, el humanismo está agotado como antro-po-técnica, esto es, como técnica domesticadora del ser humano dirigida al establecimiento de la coexistencia en el seno de las sociedades modernas, pues se han agotado los supuestos sobre los que descansaba: la lectura como difusora y sostén de las identidades colectivas, la comunidad nacional como grupo humano reunido alrededor de textos fundantes y fundacionales. La sociedad de masas no puede ya contar con métodos literarios para establecer las bases de la socialidad. Se ha perdido toda capacidad de «narración» y, con ella, toda posibilidad de instalación de un «nosotros» duradero, que vaya por fuera de un instante, necesariamente efímero, de agrupación en torno a una demanda concreta o una «indignación» (Byung-Chul Han). Esa nueva forma de re-unión social, cada vez más difundida, mantiene el punto de vista de la particularidad, pues es el resultado de una suma de

individualidades siempre tendiente a la vuelta a su estado original. Forma un espacio «común», pero ello es, por mor de su propia constitución, pasajero. Por ello es que reivindicar un pensamiento como el que Perón expresa en *La comunidad organizada* nos obliga a enfrentarnos a la punzante cuestión de cómo dar con un sentido capaz de movilizar y cohesionar las voluntades, una identidad colectiva que pueda re-ligar lo disperso e instalar un espíritu que trascienda el presente, que amenaza con volverse la única dimensión temporal de lo humano, desalojando el pasado -el sentido histórico- y el porvenir -la capacidad proyectiva.

Este "instante decisivo" empuja, una vez más, a recuperar el sentido originario de la filosofía, su orientación pedagógico-práctica. Se trata de un tiempo agónico, que reclama el establecimiento de una Cultura que traduzca la particularidad histórica de nuestro pueblo -de cada pueblo-, que se halla amenazada por la homogeneización de la era global, nueva iteración de la apatridad. Más aún: se trata de proyectar una *humanitas* que no sea más que el resultado de la nivelación del mercado y la promoción de su tipo humano: el individuo-consumidor, abstracto y a-histórico. El pensamiento de Perón, revisitado, contribuye a entender que la presunta muerte de los «grandes relatos» -que habilitan (a) los sujetos colectivos capaces históricas- no es sino la contracara de un discurso que de grandes acciones confina al hombre a la fatalidad de lo dado, librado a potencias extrañas

que responden, ésas intereses de sujetos concretos.

MARTIN PRESTÍA

Martín Prestía nació el 27 de febrero de 1990. Es Licenciado en Ciencia Política con especialización en Teoría y Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Maestrando en Ciencia Política en etapa tesis por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) y Doctorando en Ciencias Sociales por la UBA. Es Profesor Adjunto en la materia *Historia Económica Contemporánea*, en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ) y Profesor Adjunto en la materia Ciencia Política de la carrera homónima de la Universidad de Ciencias Económicas y Sociales (UCES). Es Becario Doctoral Interno del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Es Director e Investigador del Círculo de Estudio “Comunidad, mito, poesía. Contornos de lo político” (IDAES-UNSAM). Ha publicado varios trabajos en torno a la filosofía política argentina del siglo XX en diversas revistas especializadas y libros, como así también ha participado de congresos y jornadas científicas nacionales e internacionales. Es compilador y autor del Estudio Preliminar del libro *Carlos Astrada. Escritos escogidos. Artículos, conferencias,*

ensayos, manifiestos (1916-1943), coedición Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - Editorial Caterva - Editorial Nomos [En prensa].

Publicaciones

Revistas y publicaciones con referato

“Carlos Astrada frente a la tercera visita de Ortega a la Argentina”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 78, septiembre-diciembre de 2019, Universidad de Murcia. ISSN: 1989-4651. [En prensa].

“Humanismo y técnica. Notas en torno a *La revolución existencialista* (1952) de Carlos Astrada”. En *Symploké. Revista filosófica*, n. 10, julio de 2019, pp. 66-70, Universidad Nacional de San Martín. ISSN 2468-9777.

“Del «Año del Libertador» a la «Campaña Echeverría»: las figuras de Carlos Astrada y Héctor P. Agosti en la disputa por la historia nacional”. En *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, n. 3, noviembre de 2018, pp. 101-120. ISSN: 2603-5839.
<http://www.revistamonograma.com/index.php/mngr/article/view/89>

“Universidad y *ethos* nacional. La Reforma universitaria de 1918 en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Questiones de Ruptura. Revista interdisciplinar de las Ciencias Sociales de América Latina*, vol. 2, n°1, enero-junio de 2018, pp. 82-98. ISSN: 2538-9645.

Capítulos de libro

“La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de 'La comunidad organizada'” [capítulo de libro]. En Giani, J. (comp). *Perón. Una filosofía política (del GOU al Kirchnerismo)*. Buenos Aires: Paso de los Libres, 2017, pp. 169-181. ISBN: 9789874058058.