

 **Natalia Sabater**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad de Buenos Aires. Argentina

Sentir y experimentar la eternidad: reflexiones sobre la presencia de Baruch Spinoza en *La comunidad organizada* de Perón

Feeling and Experiencing Eternity: Reflections on the Presence of Baruch Spinoza in Perón's *Organized Community*

Recibido: 14-02-2023

Aceptado: 08-04-2024

Resumen. En este artículo nos interrogaremos por el vínculo que podría trazarse entre el concepto de comunidad presentado por Juan Domingo Perón en su texto *La comunidad organizada* y la consideración del Estado como un individuo colectivo que Baruch Spinoza desarrolla en su filosofía. Sostendremos que la referencia explícita al filósofo holandés que Perón introduce en dicho escrito permite preguntarnos por posibles cercanías entre las propuestas filosófico-políticas de ambos autores, especialmente por el concepto de immanencia como dimensión desde la cual el ser humano existe y desde la que es posible experimentar la eternidad, experiencia que solo tiene lugar a partir de la conformación de una comunidad política, en el seno de un Estado, instancia en la cual se alcanza también la libertad.

Palabras clave. Comunidad; Estado; individuo colectivo; Spinoza; Perón

Abstract. In the following paper, we intend to analyze the link that could be drawn between the concept of community presented by Juan Domingo Perón in his text *The Organized Community* and the consideration of the State as a collective individual that Baruch Spinoza develops in his philosophy. We will maintain that the explicit reference to the Dutch philosopher that Perón introduces in this text allows us to question about possible similarities between the philosophical-political proposals of both authors, especially due to the concept of immanence as a dimension from which the human being exists and from which it is possible to experience eternity, within a political community, within a State, also an instance in which freedom can be achieved.

Keywords. Community; State; Collective Individual; Spinoza; Perón

El discurso magistral pronunciado por el entonces presidente Juan Domingo Perón en la sesión de clausura del Primer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Argentina en 1949 representó un acontecimiento filosófico-político de gran envergadura cuyo impacto sigue siendo, aún hoy, discutido y analizado. Esta intervención tuvo lugar en un auditorio poblado de renombrados pensadores nacionales e internacionales, en el cierre de un evento académico –el primero dedicado a la filosofía en Argentina y también en Latinoamérica– que en sí mismo tiene profundas implicancias políticas, a la vez que representa un hecho

histórico y cultural trascendente que fue analizado desde múltiples perspectivas.¹ Estudios recientes han mostrado, a partir de la recuperación de la versión oral grabada del discurso, que aquello que Perón leyó en esa memorable jornada fue sólo una parte de la conferencia publicada luego en las Actas del congreso y conocida con el nombre de *La comunidad organizada* (Castellucci, 2016, p. 15-23).² El texto en su conjunto es considerado central porque contiene los fundamentos especulativos que estructuran la doctrina teórica del justicialismo, porque presenta ante el país, a la vez que ante grandes intelectuales internacionales (y en esa medida, entonces, también ante el mundo) las convicciones filosóficas implicadas en el proyecto político peronista. Ello supone, así, establecer una posición en el marco del escenario global, en una coyuntura humana devastada por la guerra y atravesada por las crecientes tensiones entre los mismos países vencedores, en la que el ideal justicialista se inserta y desde la cual pretende intervenir. El debate sobre la autoría legítima de Perón tanto de la conferencia como de su posterior publicación extendida pretendió relativizar su peso y trascendencia (Castellucci, 2015, p. 43-44). Sin embargo, consideramos –como lo han hecho ya otros autores (Buela, 2009, p. 3; Castellucci, 2016, p. 19)– que, si bien es imposible descartar el trabajo de colaboradores anónimos, la firma del presidente bajo el texto y la apropiación que él hace del material, atribuyéndoselo sí mismo como su autor, permiten sostener sin cuestionamientos que el escrito es expresión de su pensamiento filosófico-político, conteniendo las bases estructurales de la perspectiva justicialista (Galasso, 2005, p. 547-548) que pretendía ser establecida como brújula para un proyecto de país y para un posicionamiento respecto del escenario internacional.

En el presente trabajo nos proponemos llevar a cabo un análisis de ciertos pasajes de *La comunidad organizada* con la intención de reflexionar sobre la presencia de la filosofía de Baruch Spinoza en el texto, interrogándonos por una posible influencia o tal vez, mejor dicho, por una cercanía de este filósofo moderno y de sus principales desarrollos ético-políticos con la propuesta de Perón. Desde esta perspectiva, nos interesa pensar el vínculo que podría trazarse entre el concepto de *comunidad* presentado en el texto y la consideración del Estado como un individuo colectivo que Spinoza desarrolla en su filosofía. Las menciones que Perón hace de Spinoza, a lo largo de todo el escrito, son dos y no revisten una profundidad especulativa significativa en tanto el autor no se detiene a considerar las tesis spinozianas en profundidad, como sí ocurre con otros sistemas filosóficos, por ejemplo, el hegeliano (Curotto, 2021). De hecho, estas alusiones se insertan entre un gran número de evocaciones a distintos filósofos y pensadores por lo que, en sí mismas, tampoco pueden considerarse singulares o relevantes por su mera aparición. Sin embargo, resulta central el lugar estratégico que Perón le otorga a Spinoza (Gainza, 2014, p. 465-466) en tanto lo cita, recuperando su voz, tomando sus palabras, para concluir *La comunidad organizada* al remitir a la convicción spinoziana de que es posible para los seres humanos sentir y experimentar la eternidad en la duración (Perón, 1950, p. 174). En tanto podemos afirmar, siguiendo a Armando Poratti, que “los escritos de Perón no son nunca un mero texto, sino momentos de una acción” (2016, p. 60), es decir, que debemos rastrear en ellos no sólo la intención de su especulación filosófica sino también el *gesto* (Poratti, 2016, Prestía, 2017) que en cada momento entrañan y afirman, se despeja aquí el desafío, la tarea, de interrogarnos por qué este texto culmina con las palabras de Spinoza, por qué Perón

¹ Ver, por ejemplo: Klappenbach, H. 2000; Ruvituso, C. 2015; Belloro, L. 2017; Vázquez, S.H. 2012, entre otros. También se encuentran numerosos trabajos abocados a este evento en las Actas de la Conmemoración del 60 aniversario del Congreso. Ver: Gelonch, S. y Von Matuschka, D. (comps.) 2009.

² De los veintidós capítulos que componen este texto en su versión final, sólo fueron leídas en el cierre del Congreso las secciones XVII a XXII.

hace referencia a ese momento fundamental de la Quinta parte de la *Ética* spinoziana para concluir su propia propuesta política y filosófica. Abordar dichas preguntas es el objetivo del presente artículo, para lo cual indagaremos, en primer lugar, en el concepto de *comunidad* que Perón propone en su escrito para luego dirigirnos a la consideración del Estado que Spinoza despliega en su filosofía, en busca de correspondencias y puntos comunes entre ambas nociones. Sostendremos que la cita de Perón a Spinoza está remitiendo a uno de los núcleos centrales del pensamiento spinoziano según el cual, a partir de la imbricación profunda entre ontología y política (Fernández, 1996), la vida en sociedad, en el seno de un Estado, entendido como individuo, como colectivo humano, es condición necesaria del ejercicio de la razón (Chauí, 2012, p. 215), de la libertad (Nadler, 2011, p. 197-199), de la felicidad; es la instancia en la cual se vuelve posible la maximización de la potencia individual y, a la vez, colectiva, en la cual es posible experimentar la eternidad en la duración.

1. El concepto de *comunidad* en el texto de Perón

En principio nos parece interesante señalar, siguiendo lo destacado por Prestía (2017) y Williams (2019, 65), que resulta sorprendente la ausencia de la figura del *Estado* como categoría política en el abordaje filosófico que Perón realiza de su proyecto. Este concepto quedaría, así, ligado al análisis del autor de otros sistemas, distintos del propio, tomado por un cariz crítico, remitiendo a una estructura, a un tipo de organización, en la cual la realización de la propuesta justicialista correría peligro.³ Frente a esa ausencia es que surge el concepto de *comunidad* como apuesta portadora de un nuevo sentido, como clave filosófica del constructo político que Perón quiere desplegar y defender, que se dirige, entonces, con especial interés, al vínculo entre lo individual y el ser en común (Williams, 2019, p. 65). Si bien en el texto no pareciera retomarse explícitamente la distinción entre la noción de *comunidad* y la idea de *sociedad* establecida a partir del movimiento romántico alemán y sostenida por intelectuales como Ferdinand Tönnies, Arnold Toynbee, Thomas Mann, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Oswald Spengler o Carl Schmitt, sí es posible encontrar una continuidad fuerte con la consideración de la comunidad defendida por ellos, entendida como una unidad orgánica, como cuerpo colectivo (Williams, 2019, p. 52), como forma de vida-en-común originaria, fundada en lazos naturales, no impregnada por la racionalidad anónima del mercado (Fistetti, 2004, p. 137).⁴

En esta línea, la comunidad es concebida en el presente escrito como “la configuración de un nosotros, es decir, la elevación del individuo a su unidad inmediata con sus semejantes” (Curotto, 2021, p. 97) pero mediada, a la vez, por su “ordenación suprema” (Perón, 1950, p. 162), por una forma de existencia y de convivencia en la cual los valores individuales no son alienados sino afirmados en el seno de ese ser colectivo. Sostiene Perón:

³ En efecto, cuando Perón utiliza este término lo hace refiriéndose a otros sistemas filosóficos (como el platónico, el aristotélico, el hobbesiano o el hegeliano), a las distintas configuraciones e interpretaciones que éste fue tomando a lo largo de la historia, o remitiendo de forma crítica a experiencias políticas que devienen en la “deificación del Estado”, en el “Estado Mito” (Perón, J.D. 1950, 159), que “insectifican” a los individuos a través del “mecanismo omnipotente del Estado” (Perón, J.D. 1950, 171).

⁴ La *sociedad*, por otro lado, es conceptualizada como “una relación contractual y revocable surgida del ideario de la revolución francesa” (Williams, R. 2019, 52), como una forma de convivencia caracterizada por la abstracción, el artificio y el contrato, típica de las sociedades industriales y de mercado, integrada por individuos racionales y calculadores (Fistetti, F. 2004, 137).

Si hay algo que ilumine nuestro pensamiento, que haga perseverar en nuestra alma la alegría de vivir y de actuar, es nuestra fe en los valores individuales como base de redención y, al mismo tiempo, nuestra confianza de que no está lejano el día en que sea una persuasión vital el principio filosófico de que la plena realización del «yo», el cumplimiento de sus fines más sustantivos, se halla en el bien general. (1950, p. 160-161)

La noción de comunidad propuesta supone un vínculo particular entre el yo y el nosotros, entre lo colectivo y lo singular, entre lo común y lo propio, en el que uno no se aliena en el otro sino que ambos se dan juntos y se afirman juntos a la vez en su diferencia. Imbricación en la cual, “sin distraer la atención de los valores supremos del individuo”, el proyecto de su concreción y su despliegue es avizorado “con las esperanzas puestas en el bien común” (Perón, 1959, p. 170). Nos remite, así, a una forma de existir en común, a un ser colectivo, en el cual las individualidades que lo conforman y son en él no representan un momento a ser superado, no resultan anuladas, sino que son su fundamento y estructura, su pilar que, siempre vigente, se realiza y reconoce plenamente, realizando a la vez el bien común, en la forma de ese ser colectivo. Esta categoría apunta a pensar, entonces, el ser-en-común como una expresión capaz de re-ligar las perspectivas individuales con el despliegue de los entramados comunitarios (Williams, 2019, p. 65). En palabras de Perón: “Nosotros somos colectivistas, pero la base de ese colectivismo es de signo individualista, y su raíz es una suprema fe en el tesoro que el hombre, por el hecho de existir, representa” (1950, p. 173). La apuesta es a reconfigurar el sentido de la individualidad, nunca en pos de su negación o sublimación, al interior de la existencia en comunidad, de un ordenamiento social al cual el individuo liga su destino –que es siempre elección y, en ese sentido, manifestación de su libertad– y únicamente a través del cual puede dotar de sentido a su vida (Prestía, 2017).

En esta propuesta resuena, como el mismo Perón manifiesta, la fórmula hegeliana, el “principio hegeliano de realización del yo en el nosotros” (Perón, 1950, p. 174). En el texto se le reconoce abiertamente al filósofo alemán su capacidad de “explicitar la imposibilidad del mero yo de fundar comunidad” (Curotto, 2021, p. 84), su afirmación de que el espíritu “sólo podrá llegar al pleno ser en sí en la medida en que el yo se eleve al nosotros o, con sus palabras, al yo de la humanidad” (Perón, 1950, p. 148). Pero, a la vez, se traza una diferencia con el hegelianismo, en tanto se apunta la necesidad “de que ese «nosotros» se realice y perfeccione por el yo” (Perón, 1959, p. 174). Esta distancia da cuenta de que para Perón la propuesta de Hegel culmina en la postulación de un Estado que se rehúsa a entrar en conciliación con la particularidad (Curotto, 2021, p. 84), que termina negando al individuo, sacrificándolo a expensas de una universalidad que se revela opresora.⁵ Por eso, Perón afirma: “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” (1950, p. 169-170). La noción de comunidad que Perón propone proyecta, entonces, un equilibrio, una armonización de fuerzas entre elementos distintos (Poratti, 2016, p. 67), en la que el yo es y encuentra su sentido en el seno de su ser en común con los otros, realizándose en lo colectivo, y en la que, a la vez, la convivencia de todos, la existencia en común, el nosotros, se afirma y despliega sin la disolución de lo individual, en un equilibrio

⁵ Sobre la presencia de Hegel en *La comunidad organizada*, ver: Curotto, E. 2021. Respecto de la ambigüedad con la que Perón presenta al filósofo alemán, el autor señala que se debe tener presente “la usual vulgata [relativa a la filosofía de Hegel] que recorrió buena parte del siglo XIX y XX” (ver: 85-86).

en el que ninguno de los elementos resulta anulado, en el que ambos persisten en su diferencia, sin resolución sino en convivencia.

Para delimitar las fronteras y el sentido profundo del concepto de *comunidad* que estructura su proyecto político, Perón confronta con dos posiciones filosóficas que él entiende como antagónicas a la vez que complementarias, como reversos de una misma moneda, que irán dando lugar a las formas de ser en común que se cifran en los dos gigantes de la Guerra Fría. Por un lado, la filosofía hobbesiana postula la guerra, el principio "*homo hominis lupus*, el estado del hombre contra el hombre, de todos contra todos" (Perón, 1950, p. 145) como sustrato que sostiene y justifica el contrato social, como fundamento del Estado (Curotto, 2021, p. 89). Esta propuesta política y antropológica prefigura, así, a un individuo atomizado, enfrentado a los demás, a un "hombre desalentado" (Perón, 1950, p. 168). Como señala Perón, para Hobbes la unidad social no parece imaginada

como el indestructible depósito de valores, sino como víctima. Fue el primero en definir al Estado como un contrato entre los individuos, pero importa observar que esos individuos eran lobos entre sí, eran seres desprovistos de virtud y, seguramente, de esperanzas supremas. (1950, p. 168)

Esto da lugar a un "individualismo amoral, predispuesto a la subversión, al egoísmo, al retorno a estados inferiores de la evolución de la especie" (Perón, 1950, p. 159), a un liberalismo egoísta que encuentra en el capitalismo una forma de expresión privilegiada, que se impone sobre cualquier alteridad y se afirma, en su recorte y aislamiento sobre sí mismo, como único principio. Por otro lado, el marxismo postula –para Perón– una anulación del individuo frente a la gran *máquina* del Estado, que lo somete, despersonaliza e "insectifica"; que lo encierra en una inmanencia nociva, reduciéndolo hasta aplastarlo (Curotto, 2021, p. 89-909). Así, el ser humano es convertido "en una pieza, sin paisajes ni techo celeste, de una comunidad tiranizada donde todo ha desaparecido bajo la mampostería. [...] El individuo marxista es, por necesidad, una abdicación" (Perón, 1950, p. 170). Ese "colectivismo atomizador" (Perón, 1950, p. 159) que arrasa la individualidad, que la disuelve, convirtiéndola en una serie de ceros, que la erradica en pos de un *nosotros* abstracto, vacío y tiránico, puede verse encarnado en el socialismo (o también en el fascismo), en los totalitarismos absolutistas que se erigen sobre dicha eliminación del yo. Si bien ambas posiciones proyectan y sostienen estructuras de organización política contrarias, comparten a la vez una matriz materialista, un fundamento que coloca en la dimensión material el principio rector, que inhibe el progreso espiritual del ser humano, fomentando un desarrollo alienante de la técnica en detrimento del despliegue espiritual de los pueblos.

Es en contra de estas dos consideraciones, diferenciándose de ambas, que Perón delinea su tercera posición, cifrada en la figura de la *comunidad organizada*. Entre el individualismo egoísta y el totalitarismo insectificador, la comunidad es entendida como aquel *nosotros*, aquel colectivo que se funda en el bien común conservando, a la vez, como principio estructural, la individualidad y sus intereses particulares. Esta tercera posición es, entonces, "la alternativa a la opción individualismo-colectivismo, al capitalismo individualista feroz y al Estado totalizante si no totalitario. Es la realización del individuo en lo colectivo y de la comunidad como la perfección del individuo" (Poratti, 2017, p. 98). En palabras de Williams: "El ser-en-común que se desprende de esta axiomática comparece

arrojado a la clausura de los egoísmos potencialmente destructores del vivir-en-común, pero también busca obstruir las tendencias masificadoras que nulifican al ser-individual” (2019, p. 65). La clave del equilibrio que garantiza esta convivencia balanceada del yo en el *nosotros* radica en la *norma* entendida como aquello que articula el cuerpo social (Perón, 1959, p. 137), que genera la armonía de dicho ordenamiento. Habitada por un aspecto político pero también ético, la norma no es pensada por Perón “como un cuadro de imposiciones jurídicas”, no es concebida desde una concepción abstracta del derecho, sino entendida como “una visión individual de la perfección propia, de la propia vida ideal... En ese aspecto no cabe duda de que su eficacia depende enormemente de nuestra comprensión del mundo circundante como de nuestra aceptación de las obligaciones propias” (1950, p. 161). La norma se complementa con el derecho, se encarna en una constitución,⁶ pero para instaurar una pauta ética, “ideológica de corte histórico-filosófico” (Curotto, 2021, p. 98) que oriente el ideal humano, “una pauta última que será la clave de la articulación del cuerpo social, de la organización de la comunidad, justamente, y que permite un criterio para regular y orientar la vida social y la operatividad política del conductor” (Poratti, 2017, p. 92). Es una norma ética –que se alcanza “por el conocimiento, por la educación, que afirma en nosotros una actitud conforme a moral” (Perón, 1950, p. 162)–, a la vez que una norma política, que encuentra una instanciación jurídica y articula los intereses y perfección individuales con el bien común y los intereses colectivos, constituyendo un “sistema ordenado de límites e inducciones” (Perón, 1950, p. 16). En palabras de Perón:

En esa armonía que preside la norma puede hablarse de un colectivismo logrado por la superación, por la cultura, por el equilibrio. En tal régimen no es la libertad una palabra vacía, porque viene determinada su incondición por la suma de libertades y por el estado ético y la moral. (1950, p.172)

Es en el marco de esta vida en común, de esta comunidad en la cual el individuo no se disuelve sino que se afirma, en el que es posible desplegar plenamente el ideal ético, en el que se actualiza la verdadera virtud y, tal como se desprende de la cita anterior, también la libertad. Es interesante notar que Perón rechaza la libertad negativa del liberalismo, en tanto afirma que ser libre “no es un obrar según la propia gana, sino una elección entre varias posibilidades profundamente conocidas” (Perón, 1950, p. 149). Esa libertad negativa entraña “una libertad irresponsable ante el interés común, enemiga natural del bien social. No vigoriza al yo sino en la medida en que niega al *nosotros*» (Perón, 1950, p. 151). Por el contrario, la libertad que propugna Perón es una libertad positiva que se expresa en la *autodeterminación popular* (Perón, 1950, p. 149), que –como afirma Prestía– “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” (2018). En palabras de Perón:

La conclusión de que sólo en el dilatado marco de la convivencia puede producirse la personalidad libre, y no en el aislamiento, puede ser el agregado indispensable al ideal filosófico

⁶ En su texto “Una Comunidad Organizada”, publicado posteriormente en el libro *Política y Estrategia*, Perón afirma: “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” (Perón, J.D. 1953, 166). Ello muestra que aquel ideal humano que la norma se propone realizar en su ordenamiento equilibrado de la comunidad puede cristalizarse en una constitución que le de cumplimiento y estructura.

de sociología, cuya expresión más simple sería la de que nos es grato llegar a la humanidad por el individuo y a éste por la dignificación y acentuación de sus valores permanentes. (1950, p. 152)

Por eso es en el seno de una forma de ser en común así organizada que se alcanzará el progreso de cada ser humano y del colectivo, un progreso equilibrado, que posee una dimensión inevitablemente material y técnica, pero que es necesariamente espiritual y ético, restableciendo, así, la armonía “entre el progreso material y los valores espirituales” (Perón, 1950, p. 173).

Nos interesa pensar, a partir de este análisis, el vínculo que podría trazarse entre la propuesta de Perón y la consideración spinoziana del Estado como un individuo colectivo. Consideramos que su apuesta a erigir una comunidad que acoja la particularidad, que concilie lo propio y lo colectivo sin anular ninguna de las partes sino afirmando ambas a la vez, encuentra en el proyecto político spinoziano múltiples afinidades, que cristalizan en las palabras finales de *La comunidad organizada* en las que Perón retoma a Spinoza para expresar que la forma de ser en común proyectada en el texto permite a los seres humanos realizar el sentido de eternidad en la inmanencia de la estructura política (Curotto, 2021, p. 102).

2. El Estado spinoziano como individuo, como colectivo humano

La filosofía de Spinoza se estructura y despliega a partir de la afirmación de una única causa inmanente como fundamento absoluto de sí (causa sui) y de todo lo demás (E I, def. 1, props. 14, 15 y 18).⁷ Es un sistema monista, pan-en-teísta, según el cual todo lo que es responde a la producción inmanente de la única sustancia, de Dios. Esto supone afirmar que el ser de todas las cosas se da en y se sigue del movimiento autónomo de producción de lo real, de la necesidad de aquel ser que se explicita, que se expresa a sí mismo (Bove, L. 2009, 11). Por ello es que Spinoza afirma que no hay nada que sea contingente sino que en virtud de la necesidad de la naturaleza divina todo está determinado a existir y obrar de cierta manera (E I, prop. 29), no pudiendo haber sido de ninguna otra. Así, se afirma la sinonimia que se expresa como Deus sive Natura, se sostiene que Dios y la Naturaleza son lo mismo, que todo lo que existe expresa la esencia misma de Dios, su potencia, de una cierta y determinada manera y es producido según la necesidad de sus leyes (E I, prop. 17). Lo que es, lo que existe, es en Dios y se concibe a través de él, estableciéndose, entonces, que no hay un hiato ontológico, un quiebre entre aquello que es fundamento y lo que es fundado, entre la sustancia y sus afecciones, que son en ella. Existe un solo ser, que se modifica y se expresa a sí mismo, del cual los demás seres participamos, al cual expresamos (Deleuze, 2008, p. 29 y 485).

Esta perspectiva, desde su misma postulación teórica, impide considerar a los seres humanos como sujetos aislados o atomizados. En tanto afección o modalización del ser

⁷ Para referirnos a las obras de Spinoza utilizaremos las abreviaturas habituales: “E” para la *Ética demostrada según el orden geométrico*, indicando con números romanos la Parte de la que se trata y con números arábigos la definición, axioma, proposición y su respectivo escolio, corolario, etc.; “TTP” para el *Tratado teológico-político*; “TP” para el *Tratado político*; “TRE” para el *Tratado de la reforma del entendimiento* y “Ep.” para el *Epistolario*, indicando con números arábigos la epístola de la que se trata. Para la paginación de estas últimas cuatro obras remitiremos a la edición canónica de Carl Gebhardt de la *Opera póstuma* (1925), aclarando en nota al pie la página de la traducción castellana utilizada.

absoluto cada ser humano es una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás (E IV, prop. 2), existe atravesado inexorablemente por relaciones concretas, por vinculaciones necesarias, es en su intersubjetividad, en su conexión con los demás seres, humanos y no humanos. Por eso la noción spinoziana de individuo, que sirve para designar a las cosas que son en la duración, que existen en la natura naturata (E I, prop. 29, esc.) es una categoría relativa que expresa, siempre, una relación, un modo de ser que es con otros, una actividad de construcción permanente, de composición (E II, prop. 13 [dig. fis.], def.; E II, def. 8). Los individuos son entendidos como una cierta relación de partes, como amalgama de elementos heterogéneos que se aplican unos con otros y en cuya acción conforman otro ser, distinto de cada uno pero indiscernible de la unión de todos, que supone potencia, que entraña una acción interna y también externa, hacia/con otros individuos. Esa relación o proporción (ratio) entre sus partes –que a su vez son otros individuos o, en última instancia, cuerpos simples–, esa unión, es lo que distingue a un individuo de los demás (E II, prop. 13 [dig. fis.], def.) y también de sus mismas partes consideradas por separado. En ese sentido, desde la propia definición genética⁸ del concepto de individuo se evidencia que éste supone la afirmación de una coexistencia compartida entre lo que podríamos entender como singular y lo colectivo. Como humanos, nosotros mismos –que somos considerados un individuo, una cosa singular– somos un conjunto, una relación, estamos compuestos de otras partes que nos hacen ser lo que somos y, a la vez, nos vinculamos necesariamente con otros, nos encontramos atravesados por múltiples procesos de individuación recíprocos en virtud de los cuales podemos formar, con esos otros, individuos más compuestos (Balibar, 2009; Sabater, 2020). Incluso, como afirma Spinoza, “si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo” (E II, prop. 13 [dig. fis.] lema VII, esc.),⁹ es decir, que el sistema actual de cuerpos dados en un determinado momento de la duración es, en su conjunto, también un individuo.

Lo interesante es que la afirmación spinoziana de que existimos en otros en el seno mismo de la duración no anula nuestra esencia singular, nuestro conatus o potencia de obrar (E III, props. 6-9) que es propia e inalienable en tanto somos (Garret, 2009; Laerke, 2017). El hecho de conformar un nosotros, un individuo compuesto, no implica la supresión del yo, de nuestra propia consideración como individuos, como cosas singulares, sino que por el contrario lo supone y requiere. Si las partes que componen un individuo se disolvieran en el todo, se anularía también el propio individuo. En tanto relación de partes, la conservación de ellas en el seno del ser colectivo es una condición fundamental de la definición misma de individuo. Así, se entiende la pertenencia a un colectivo, a un individuo, como una forma de aumentar la potencia, de componer de manera horizontal un ser, sin alienarse ni desintegrarse en él, sino afirmando, a la vez, el propio ser. Creemos que la apuesta ontológico-existencial que el spinozismo nos invita a considerar es la de entender múltiples formas de ser, que suponen ser en otros, con otros, y, a la vez, afirmar la propia esencia, el propio ser singular. Este es un desafío al que Spinoza nos invita constantemente: concebir el vínculo inmanente que une a todas las cosas y, sin embargo, entender a cada una como un elemento singular que es en esa inmanencia. Pensar a la totalidad como siendo una y, a la vez, en un movimiento pendular, poder pensar aquello que es en el todo, que lo conforma, poder concebir las múltiples dimensiones que se articulan en su seno, sin

⁸ En el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza explica estas definiciones, entendiéndolas como aquellas que engendran a la cosa misma, que explican su esencia íntima. En ese sentido, las contraponen a aquellas que manifiestan meramente ciertas propiedades de la cosa (TRE, §51-§53, §95-§97). Respecto de este tema puede consultarse: Narváez, M. 2019.

⁹ Traducción castellana: Spinoza, B. 2009, 136.

entenderlas como anuladas (Chauí, 1999, p. 2008). Esto es también lo que se juega respecto de la noción de individuo: el ser conjunto de lo singular (entendido ya en sí mismo como un compuesto) y lo colectivo, instituyendo otra instancia ontológica que tiene una existencia y una potencia diferente, pero en la que no hay una jerarquía entre las partes ni una alienación de su ser.

La conformación de un Estado, de una comunidad política, es un ejemplo paradigmático de individuo colectivo, de un colectivo humano que es un individuo. Spinoza sostiene que en ausencia de un orden político los seres humanos verán dificultadas de forma determinante sus posibilidades de cultivar la razón, de alcanzar la verdadera alegría y libertad (Fernández, 1996, p. 115).¹⁰ En ausencia de una comunidad cada individuo ostenta el derecho natural a todo aquello que puede, a todo lo que su deseo y su impulso alcancen, cada uno existe por derecho supremo de la Naturaleza y hace aquello que de su naturaleza se sigue necesariamente (E IV, prop. 7, esc. II). En este sentido, en tanto el derecho natural de cada ser humano se determina por el deseo, por el poder (TTP, 190), éste se identifica con la potencia, con el conatus o esencia actual. Cuando no existe una vida en común, la fuerza con la que perseveramos en la existencia se ve enfrentada a las potencias de los demás seres, a la afirmación de los otros, al ejercicio de ese derecho natural por parte de quienes nos rodean, pudiendo resultar superada por la potencia de las causas exteriores y peligrando, incluso, nuestra supervivencia (E IV, prop. 3). Bajo dicho régimen afectivo los individuos no concuerdan, representan un mal unos para otros, entran en conflicto recíproco, constituyen una mutua amenaza (Chauí, 2012, p. 215). La necesidad de un Estado, la institución de una comunidad, se vuelve imperiosa. Spinoza, de este modo, enfatiza la naturaleza social del ser humano, que para su auto-conservación ha de interesarse genuinamente por el bienestar de los otros (Allison, 1987, p. 149), ha de vincularse con los demás a partir de aquello que todos tienen en común y formar una sociedad sin la cual ninguno podría sustraerse a la inadecuación y al padecimiento.

Es con este objetivo que los sujetos se asocian, unen sus esfuerzos, conformando un Estado. Éste reúne las potencias singulares, pero de tal manera que se vean satisfechas las necesidades al mismo tiempo que se garantice el alcance del más alto grado de potencia posible para cada uno. Se trata, entonces, del individuo colectivo que tiene como fin la libertad de todos (TTP, 241). Como señala Fernández, “[l]a instauración de la política es constitución de dinámicas colectivas por composición de fuerzas, y su consistencia radica en la cantidad de fuerzas unidas y en la adecuación de la composición” (Fernández, 1996, p. 116). Así, dice Spinoza, con esta asociación los seres humanos lograron que “el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez” (TTP, 191).¹¹ La instauración de un Estado, de una sociedad civil, no es pensada, entonces, como una anulación de la potencia singular, de la esencia, como una supresión o cancelación de ésta, sino que se establece sobre aquel derecho natural, implica la continuación de su ejercicio por otros medios y debería resultar, en último término, en su plenificación. La existencia del Estado no restringe sino que incrementa el derecho de cada ser humano, reuniendo las potencias singulares

¹⁰ Siguiendo aquello que Spinoza afirma en E IV, prop. 68, esc., Fernández señala que, efectivamente, “no es propio de la naturaleza común que los hombres nazcan libres y actúen siempre según la razón, de suerte que no necesiten orden político. Al contrario, esa hipótesis es falsa, como muestran la experiencia y la praxis, y resulta nociva. La política es necesaria porque los hombres sólo son libres si se hacen” (Fernández, E. 1996, 115).

¹¹ Traducción castellana: Spinoza, B. 2008, 338.

con el objetivo de instituir una potencia colectiva que garantice el bien común (TTP, 191, 192). La asociación política y su perdurabilidad en el tiempo se vuelven posibles justamente porque son el único elemento que permite superar las relaciones discordantes, que evita el enfrentamiento permanente producto de afirmar la propia potencia aislada contra las demás y hace posible vivir en armonía, ser útiles unos para otros, moderar las pasiones, creando las condiciones de posibilidad para que pueda adoptarse una existencia racional (Allison, 1987, p. 150). La utilidad común –y no ya el apetito– es la base de aquella unión que está guiada por el dictamen de la razón (encargada de prescribir las leyes, de fundar el derecho civil).

El Estado político que Spinoza prefigura en su filosofía no supone, así, la alienación del derecho propio de los individuos, no es resultado de un pacto que implique cesión total o cancelación del derecho natural, sino que entraña la conformación de un individuo colectivo, la autoinstitución común de ese derecho, en virtud de la cual cada uno puede alcanzar la verdadera libertad, ejercer su razón y así aumentar, junto con los demás, su conatus. Sólo esta asociación de unos con otros, esta tenencia compartida del derecho de cada cual, sólo la existencia de un Estado que permita aumentar sostenidamente y de forma segura el conatus, puede conducirnos a una buena vida. Por eso, si bien el Estado no tiene específicamente un fin moral, produce efectos morales (Fernández, 1996, p. 121), brinda las condiciones de posibilidad para que la virtud, la felicidad, la libertad puedan ser alcanzadas. Pertenecer a este individuo, a esta comunidad, lejos de ser la causa de nuestra disolución o anulación es, por el contrario, la razón de nuestra conservación, es una estrategia no solo de supervivencia sino también de garantía de una vida mejor. Es en esta línea que Spinoza sostiene que sería absurdo que los ciudadanos se alienen por entero, que se despojen absolutamente de todo su derecho, que no guarden para sí mismos potestad sobre ningún aspecto, pues ello no entrañaría un bien para quienes forman parte de dicha unión sino que los desprotegería. Afirma:

Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre sus súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena (TTP, 201).¹²

La articulación entre los intereses singulares, de cada una de las partes, y el bien común busca ser total y en esa búsqueda se plantea explícitamente la dialéctica entre la afirmación del propio ser, del propio *conatus*, y el aumento de la potencia colectiva, fuerzas que son concebidas como directamente proporcionales, estableciendo la armonía entre el bien público y el bien privado (Villaverde, 2002, p. 88). El Estado spinoziano puede ser pensado, de este modo, como un *nosotros*, una comunidad en la que las partes, los seres que la componen, el *yo*, conservan plenamente su derecho, su potencia, pudiendo

¹² Traducción castellana: Spinoza, B. 2008, 354.

desplegarla de forma sostenida y segura en función de lo establecido por el bien común que es, al mismo tiempo, resultado de aquello que prefigura el bien individual o los intereses particulares.

La propuesta política spinoziana parece diferenciarse, así, tanto de las posiciones liberales como de los planteos absolutistas, mostrando una forma diferente de entender el vínculo entre el *yo* y el *nosotros*, de pensar la pertenencia de lo singular a lo colectivo. Por un lado, Spinoza sostiene que el poder del Estado, del soberano compuesto por la unión de todos, debe ser absoluto, debe imponer la paz y detener las luchas constantes por bienes diversos. Es pensado como un Estado fuerte, que se alza por sobre los apetitos individuales cuando son contrarios al interés general. La comunidad política es condición fundamental para el despliegue del propio ser, para el goce de la felicidad, de la libertad, de una buena vida, lo que implica que el *yo* por sí mismo, en su individualidad aislada, no es considerado capaz de proveerse de forma segura ninguno de los elementos necesarios para una subsistencia armoniosa. Es trascendiendo el interés puramente egoísta y entablando una auténtica comunión con los demás, como podremos aumentar nuestra potencia y afirmar nuestro ser. Por eso, el filósofo holandés sostiene en su *Tratado político*:

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón (TTP, 298, cap. 6, 3).¹³

En tanto la ley que rige un Estado es racional y aboga por la común utilidad, la obediencia debe ser total.¹⁴ Estas consideraciones se alejan de la posición liberal que concibe a la sociedad como una mera suma de individuos atomizados y al Estado como un ente regulador, garante de los derechos naturales (Villaverde, 2002, p. 89). Sin embargo, Spinoza también se diferencia de planteos como el hobbesiano o el rousseauiano en tanto defiende “una esfera de derechos individuales irrenunciables” (Villaverde, 2002, p. 106), en tanto estipula la existencia de parcelas de derechos que cada ciudadano reserva para sí y que dependerán de su decisión. El carácter absoluto del Estado spinoziano no va en detrimento de la libertad de los súbditos, como podría alegarse respecto de la propuesta de Hobbes, porque los individuos no alienan su derecho natural, no lo entregan ni lo ceden de forma total frente al soberano. Spinoza mismo indica al respecto:

En cuanto atañe a la política, la diferencia entre yo y Hobbes (...) consiste en esto: que yo conservo siempre incólume el derecho natural y afirmo que en cualquier ciudad, a la autoridad suprema no le compete sobre los súbditos un derecho mayor, sino en la medida en que su

¹³ Traducción castellana: Spinoza, B. 1986, 123.

¹⁴ Si bien esto es fundamental, Spinoza por otro lado recuerda que la unión que toda sociedad civil supone no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad común. Por eso, cuando ésta es suprimida queda sin valor la relación de poder que vincula a los individuos (TTP, 192). El pacto por el cual el Estado se instituye y por el que los ciudadanos *confieren* el poder a los gobernantes (y, con él, también la obediencia) sólo tiene validez si se respeta el bien de todos, si se orienta a garantizar la libertad.

poder supera al de los súbditos (Ep. 50, 239).¹⁵

Esta conservación del derecho de los ciudadanos en el seno del Estado también lo diferencia de Rousseau, quien defiende una visión republicana en la que “el individuo se subordina al todo”, en la que la participación en los asuntos públicos es eje de la vida humana, “en la que la esfera privada queda relegada a un segundo término y la felicidad se entiende como sinónimo de integración en el grupo, de inclusión social” (Villaverde, 2002, p. 97). Mientras el planteo rousseauiano concede prioridad a la colectividad (Villaverde, 2002, p. 106) y en esa medida “no tiene reparos en sacrificar algunos de los derechos esenciales del hombre (vida, expresión, reunión) en nombre de lo que considera sagrados intereses de la comunidad” (Villaverde, 2002, p. 100), la propuesta spinoziana defiende un recodo de libertad ciudadana irrenunciable e inalienable.

Creemos que es posible trazar líneas de continuidad, puntos en común, rasgos de semejanza entre estas consideraciones que Spinoza desarrolla respecto del Estado como individuo colectivo y aquello que Perón presenta como su proyecto de *comunidad* en su conferencia luego titulada *La comunidad organizada*. Ambos piensan la constitución de la asociación política como la instauración de un colectivo, como la construcción de un *nosotros* en el que el bien individual, el interés personal, se entrama profundamente con el bien común, con el interés general, de forma que aquello que se desea en lo íntimo se traslade a lo colectivo (Perón, 1950, p. 145), que la afirmación del *conatus* de cada ser humano concuerde y se articule con la de los demás para lograr el bienestar de todos. Además, en los dos planteos esta construcción de una comunidad, esta unión humana, pretende no anular el ser individual, no alienarlo ni hacerlo desaparecer sino posibilitar su afirmación. La asociación se instituye, así, como forma de plenificación de las aspiraciones de cada ser humano, dentro del marco de posibilidades colectivas de realización del ser comunitario (Williams, 2019, p. 64). El *nosotros* aloja al *yo* que lo habita y lo conforma sin imponerse sobre él, sin fagocitarlo, permitiendo su despliegue en el seno del ser colectivo. Esta articulación peculiar –que consideramos semejante en ambos planteos– entre el *yo* (el sujeto/ciudadano individual) y el *nosotros* (la comunidad entendida como colectivo), que se propone afirmar un ser común en convivencia con lo singular, ubica tanto a la propuesta spinoziana como a la de Perón como alternativa frente a otras posiciones antagónicas. Ambas pretenden alejarse de una concepción liberal, individualista, que considera al ser humano como sujeto aislado, separado de los demás, y a la unión política como una mera suma de individuos atomizados. Pero también difieren de la concepción que ve en el Estado un poder absoluto capaz de aplastar y anular a las singularidades que lo componen, de despojarlas absolutamente de su derecho individual, para someterlas al criterio arbitrario del soberano. Creemos que este intento de distanciarse de ambos extremos, de plantear una alternativa diferente para pensar la imbricación entre lo singular y lo colectivo acerca a Perón y a Spinoza. Consideramos que dichas cercanías pueden permitirnos proyectar un sentido respecto de la presencia del filósofo holandés en *La comunidad organizada* y, especialmente, respecto de la referencia a su filosofía que se introduce para concluir la apuesta política y especulativa que el texto nos invita a asumir.

¹⁵ Traducción castellana: Spinoza, B. 2007, 203.

Reflexiones finales: política, inmanencia y eternidad

Si bien Perón alude a Spinoza en dos oportunidades no aborda, como señalamos, su filosofía ni explicita su consideración sobre ella. Sin embargo, en las líneas finales de la obra, remite a un concepto fundamental del pensamiento spinoziano que permite –en función de los puntos de contacto señalados– comprender la importancia de su presencia y el vínculo que atraviesa a ambas propuestas. Perón nos acerca la cita de Spinoza para hablar de la inmanencia como dimensión desde la cual el ser humano existe y desde la que es posible experimentar lo eterno. Afirma al final del texto:

Nuestra comunidad tenderá a ser de hombres y no de bestias. Nuestra disciplina tiende a ser conocimiento, buscar ser cultura. Nuestra libertad, coexistencia de las libertades que procede de una ética para la que el bien general se halla siempre vivo, presente indeclinable. [...] 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 la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: «*Sentimos, experimentamos, que somos eternos*» (Perón, 1950, p. 174).

La convicción que se despeja es que la política es esa actividad, esa forma de existencia, esa instancia en la que anida la conciencia de algo eterno, desde la que es posible comprender y experimentar la eternidad. Experiencia que no remite al pasaje hacia un plano trascendente, que no implica el traspaso a una dimensión exógena sino que es inmanente a la lógica de organización social, comunitaria, en la que lo humano necesariamente se despliega. Esta inmanencia es también lo que permite comprender que no hay escisión entre lo material y lo espiritual, que no hay un divorcio entre extensión y pensamiento, sino que ambos existen imbricados y coadyuvan al desenvolvimiento de nuestro ser, a la posibilidad de que el orden social se transfigure en función de la conciencia de su eternidad. Esta perspectiva remite a un núcleo conceptual fundamental de la filosofía spinoziana, que es precisamente un sistema inmanente, que prefigura la inmanencia como forma de existencia de lo absoluto en el seno de lo cual se produce todo lo demás. En el pensamiento de Spinoza la inmanencia refiere al *ser en* que atraviesa a todas las cosas finitas. Desde un punto de vista ontológico tiene que ver con la forma de expresión y producción de la causa única y con el ser de los modos, de todo lo que existe, *en* la sustancia. Pero desde un punto de vista relativo a la política –dimensión que se encuentra implicada profundamente con la metafísica y la ética y que es inseparable de ellas en función de la construcción misma del sistema spinoziano– la inmanencia remite al ser de los individuos humanos *en* una comunidad, en un Estado, refiere a la intersubjetividad necesaria que atraviesa nuestra existencia. La experiencia de la eternidad, que es inseparable de la conciencia de nuestra propia esencia y de nuestra pertenencia a la sustancia, se da en el marco de un orden político, se vuelve posible en el seno de un Estado que nos permita *vivir* y ejercer nuestra razón; y por eso supone a la vez un conocimiento, una conciencia de la propia pertenencia a un colectivo, de la comunidad como espacio de despliegue de la vida humana desde el cual se alcanza el sentimiento de lo eterno.

La cita a Spinoza introducida por Perón para hablar de la realización del sentido de

eternidad que proyecta en la inmanencia de la *comunidad organizada* remite profundamente al sistema spinoziano, no es una mención tangencial sino que se dirige a la consideración de elementos centrales de los desarrollos ontológico-políticos de Spinoza. La referencia (que, en verdad, no es textual sino parafrástica) remite al escolio de la proposición 23 de la Quinta Parte de la *Ética*, sección en la que el filósofo holandés se encuentra desarrollando tesis fundamentales de su proyecto ético, vinculadas a la suprema beatitud y libertad de los seres humanos. En dicha proposición se aborda el carácter eterno de la propia esencia, no en tanto es actual o *durable*, sino en tanto parte de la esencia divina, explicitándose, justamente, la inmanencia del sistema que permite conocer intuitivamente el fundamento y comprendernos como existiendo en su seno. Esa comprensión, esa experiencia de la eternidad, es para Spinoza un acto en el que el individuo afirma su potencia, a partir del cual se transforma y transforma, así, la realidad; una praxis que se revela, entonces, como inevitablemente política y, en ese sentido, como colectiva, como habitada por una dimensión intersubjetiva en la que la acción de cada uno involucra necesariamente a los demás. Por eso Spinoza afirmaba en su *Tratado de la reforma del entendimiento*:

Por lo tanto, es esto lo que pretendo: adquirir tal carácter y procurar que muchos otros lo consigan conmigo. Esto quiere decir que también es parte de mi felicidad procurar que muchos comprendan lo mismo que yo, de modo que su entendimiento y su deseo estén de acuerdo completamente con mi entendimiento y mi deseo (TRE, 8).¹⁶

El goce de la propia felicidad y libertad involucra el esfuerzo por lograr la felicidad y la libertad de los demás, por compartir ese estado con quienes nos rodean, siendo la vida en comunidad –como explicamos– una instancia fundamental de ese esfuerzo y gozo colectivo. Por eso, la conciencia de la propia eternidad implica necesariamente una comprensión de nuestro ser *en* comunidad, de nuestro ser con otros, de nuestra pertenencia a una estructura política. Porque es allí, como resuena en las palabras finales de Perón, donde podremos ejercer nuestra verdadera libertad, entendida siempre en el marco de la unión y convivencia racional con otros. Porque es allí donde cada ser humano puede realizarse, afirmar su *conatus*, realizando simultáneamente el bien colectivo. El vínculo entre ambos autores respecto de este punto queda, así, trazado abiertamente a partir de la cita que Perón introduce y ello nos permite pensar que, entonces, el spinozismo puede volverse un prisma a través del cual entender el concepto de *comunidad* que se presenta en este texto, puede constituir un punto de anclaje a partir del cual iluminar la propuesta del presidente argentino y reflexionar sobre ella. Inmanencia, eternidad, libertad entendida como acción colectiva, felicidad compartida e intersubjetiva, armonía entre el bien individual y el bien común son, como aquí hemos recorrido, elementos centrales para acercarnos a esta relación filosófica que se vislumbra como afín y fructífera.

¹⁶ Traducción castellana: p.

Referencias

- Allison, H. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Londres: Yale U.P.
- Balibar, É. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro grupo editor.
- Belloro, L. (2017). “El I Congreso Nacional de Filosofía ¿un momento fundacional de las prácticas filosóficas en Argentina?”. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 34: 115-139. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/anuariocuyo/article/view/2319>
- Bove, L. (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Madrid: Tierra de nadie ediciones.
- Buela, A. (2009). *Consecuencias Politológicas del Congreso de Filosofía del 49*. Buenos Aires: CEID.
- Castellucci, O. (2015). “En busca del tiempo perdido (Cómo y por qué Juan Domingo Perón escribió el *Modelo argentino para el proyecto nacional*)”. En Perón, Juan Domingo, *Modelo argentino para el proyecto nacional*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 41-202.
- Castellucci, O. (2016). “Aportes para una nueva lectura de *La comunidad organizada*”. En Perón. *La comunidad organizada (1949)*, dirigido por Oscar Castellucci. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 15-23.
- Chauí, M. (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Chauí, M. (2008). “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário” en *Spinoza: cuarto Coloquio*, editado por Diego Tatián. Córdoba: Brujas, 11-38.
- Chauí, M. (2012). *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Curotto, E. (2021). “Del yo al nosotros”. Acerca de la presencia de Hegel en *La Comunidad Organizada* de Perón. *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, 42: 79-107. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/10187>
- De Gainza, M. (2014). Spinozianas argentinas. *La Biblioteca*, 14: 464-477.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza. *Revista de Filosofía* (Madrid), IX, 15: 97-126.
- Fisetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Galasso, N. (2005). *Perón, formación, ascenso y caída*, Buenos Aires: Colihue.
- Garrett, D. (2009). "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind that is Eternal". En *A Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, editado por Olli Koistinen. Cambridge: Cambridge University Press, 294-302.
- Gelonch, S. y Von Matuschka, D. (comps.). (2009). *Ponencias del Congreso de Filosofía. Conmemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía 1949-2009*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Klappenbach, H. (2000). Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía. *Fundamentos en Humanidades*, 1: 22-38.
- Laerke, M. (2017). "Aspects of Spinoza's Theory of Essence, Formal essence, non-existence, and two types of actuality". En *The Actual and the Possible*, editado por Mark Sinclair. Oxford: Oxford University Press, 11-44.
- Nadler, S. (2011). *A Book Forged in Hell*. Princeton: Princeton University Press.
- Narváez, M. (2019). La naturaleza y la función de las definiciones en la *Ética* de Spinoza. *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 36: 65-85.
- Perón, J.D. (1950). "Conferencia del Excmo. Señor Presidente de la Nación". En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Tomo I*, compilado por Luis Juan Guerrero. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 131-174. Disponible en: <https://www.filosofia.org/mfb/1949a128.htm>
- Perón, J. D. (1953). "Una Comunidad Organizada". En *Política y Estrategia*. Buenos Aires: Pueblos del Sur.
- Poratti, A. (2016). "La comunidad Organizada. Texto y gesto". En *Perón. La Comunidad Organizada (1949)*, dirigido por Oscar Castellucci. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, 59-102.
- Prestía, M. (2017). "La filosofía y la vida de los pueblos. Notas para una lectura de *La comunidad organizada*". En *Perón. Una filosofía política (del GOU al Kirchnerismo)* compilado por Juan José Giani, Buenos Aires, Paso de los Libres, 2017, pp. 169-181. Disponible online en: https://www.academia.edu/35255935/La_filosof%C3%ADa_y_la_vida_de_los_pueblos_Notas_para_una_lectura_de_La_comunidad_organizada
- Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid: Iberoamericana.
- Sabater, N. (2020). "Ser sujeto: una pregunta filosófica para pensar la práctica científica desde una perspectiva spinozista" en *¿Revolucionar la ciencia? Reflexiones sobre la epistemología y su contexto de enseñanza*, compilado por Natalia Sabater, Juan Layna y Silvia Rivera. Buenos Aires: Teseo, 249-269.

- Spinoza, B. (1925) (ed. canónica). *Opera*, editada por Carl Gebhardt. Heidelberg: Akademie der Wissenschaften (reimpresión: 1973).
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Traducido por Oscar Cohan. Buenos Aires: Cactus.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Traducido por Oscar Cohan. Buenos Aires: Colihue.
- Spinoza, B. (2008) *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza.
- Vázquez, S. H. (2012). Contextualización histórico-política del Primer Congreso Nacional de Filosofía. *Diálogos. Revista científica de Psicología, Ciencias Sociales, Humanidades y Ciencias de la Salud*, 3, 21, (2012), pp. 41-57.
- Villaverde, M. J. (2002). Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), 116: 85-106.
- Williams, R. (2019). La Filosofía política del peronismo: Comunidad, Individuo y Nación. El horizonte del ser-en-común en el pensamiento político del peronismo clásico. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 19: 51-70. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/revistaargentinciapolitica/articloe/view/4386/3638>