

## Fenomenología de la sabiduría popular \*

### Pueblo y estar

Lo primero que debemos mostrar es el punto de partida de la experiencia de la sabiduría de los pueblos. En realidad, en la fijación del punto de partida se juega ya todo el desarrollo posterior. Punto de partida significa aquí el momento más *inmediato* del saber popular, lo cual implica que hay un desarrollo posterior. También significa el ámbito *irreductible* y *originario* de ese saber, lo cual implica que no es resultado de algo que podamos poner como previo. En este doble sentido, de inmediatez y de irreductibilidad, es que hablamos del estar como *la conciencia-pueblo*. Conciencia, pues, en cuanto es saber algo, algo que es otro con respecto al que sabe. Pero, aquí el que sabe es ya un “sujeto” donde la alteridad está presente y de una manera eminente. Pues se trata del *nosotros*, que no es resultado de la universalización que el lenguaje hace sobre el yo de la conciencia sensible, sino el dato originario que simplemente *está*. Este nosotros, por otro lado, *es ético*, en cuanto implica un encuentro como relación normada absolutamente de unos con otros. La experiencia de la sabiduría de los pueblos es la de este *nosotros estamos*. Es la certeza fundamental: la presencia de un nosotros que meramente está-no-más. Al yo pienso, que en definitiva determina la fenomenología como ciencia de la experiencia de la conciencia le oponemos el nosotros estamos, como sabiduría de la experiencia de los pueblos. Ahora se puede entender mejor en qué sentido podemos aquí hablar de fenomenología, como lo explicamos en la introducción. Pueblo es, pues, la experiencia del nosotros estamos. Aquí radica la inmediatez de la conciencia-pueblo, y cualquier desarrollo posterior será necesariamente una referencia a este mero estar-no-más. El desarrollo de este concepto de pueblo como conciencia inmediata del *nosotros-estamos* tiene tres momentos: arraigo a la tierra, construcción de la casa, comunidad en la patria.

## 1. El arraigo a la tierra o el estar-aquí

Saberse arraigado a la tierra es la primera forma de la sabiduría de un pueblo. En su inmediatez el pueblo es todavía un nosotros indiferenciado (en cuanto al desarrollo mismo de lo que implica el “nosotros”, no en el sentido que el nosotros sea un sujeto colectivo sin experiencia ética como constituyente). Y la tierra es también un aquí indiferenciado. Un pueblo comienza por saberse como *estando-aquí*, como la facticidad de una instalación, como la presencia de un paisaje. Esta pura presencia, vivida como arraigo, es la fuente primitiva de la cultura y su límite fáctico. Se trata de un arraigo, es decir, de un compromiso primero con la tierra, y de un estar asegurado, plantado en ella. La sabiduría popular, a diferencia de la “ciencia”, comienza por el arraigo, y no por el desprendimiento y el extrañamiento. No se trata de una oposición con lo otro, sino *un sentirse acogido* en lo otro. La importancia simbólica de la *tierra* en la sabiduría de los pueblos se apoya aquí: es el término intencional más inmediato de la experiencia del pueblo como un *nosotros-estamos*. De aquí que sea profundamente popular definir al hombre como “tierra que anda”. La experiencia del arraigo a la tierra podemos desdoblarla en dos momentos, cada uno de los cuales expresa el sentido de la experiencia total, *totum sed non totaliter*, como decían los escolásticos. Esta doble manera de totalizar el arraigo y la imposibilidad de reducirlas mutuamente, es de fundamental importancia para entender la “lógica de la sabiduría popular”, cuya figura, como veremos, es *la ambigüedad*.

a) La tierra, en primer lugar, se presenta al nosotros en el arraigo como imponiendo respeto, como grandiosidad cósmica donde y desde donde emerge la vida. La tierra se hace *vida*, grandiosa e imponente, frontal y sostenedora del nosotros, que experimenta así el dinamismo del arraigo. Sobre la indiferenciación de la tierra se diferencia la vida. Ahora la tierra es vida y es tierra. En este devenir vida de la tierra hay algo que se sustrae como mero aquí, no más. Por eso el carácter *maternal* de la tierra es *divino*. Hay un trascender el mero ser fuente y seno vital: es vida y es tierra. La divinidad de la madre tierra es una de las primeras cosas que saben los pueblos. Y volviendo a la experiencia de este saber. Al hacerse vida la tierra, el nosotros indiferenciado se experimenta como *sentimiento de*

*solidaridad vital*. Un pueblo comienza a saberse como un nosotros que comulga con la vida común de la tierra. Pero en este devenir viviente del nosotros hay algo que se sustrae: el nosotros es viviente, eros, y es nosotros, no más. Por eso, el carácter viviente, *erótico*, del nosotros es también *ético*. Es decir, la experiencia del gozo vital, la palabra connotativa que lo define, es fundamentalmente *política* –como religada a la tierra-diosa y como significada en el nosotros-ético–. Es decir, es palabra del pueblo. Se define mejor este mero-estar-no-más como núcleo ético-religioso de la experiencia de la sabiduría de los pueblos. La alteridad, y la alteridad absoluta es ya una presencia en el “sujeto” que sabe. Se trata de un nosotros y no de un yo, no lo olvidemos. Y justamente esta presencia de lo político (ético-religioso) que se sustrae en la intencionalidad erótica del arraigo a la tierra como solidaridad vital, es –a la vez– quien se manifiesta. Esto significa el nosotros viviente, que es resultado de este momento de la experiencia del arraigo a la tierra-vida. En el eros del nosotros viviente se experimenta una unidad inmediata con la tierra-vida, que hace de esta primera forma del saber popular *un acto de confianza*. La sabiduría popular empieza por esta fe, por esta confianza, que es –fundamentalmente– en la vida. Y la confianza es más sólida que la certeza sensible.

b) Si nos fijamos ahora en el nosotros como punto de partida hacia la tierra, el arraigo nos muestra su otra cara. Es el *acontecer* como esfuerzo, como *conatus*. Se establece una distancia de la tierra. Se experimenta la diferencia, como dolor y como necesidad. Y arraigarse es *una tarea*, y no ya un don de acogida. El nosotros es estar y acontecer, nuevamente el estar se sustrae como lo originante y el necesario punto de referencia. Esto lleva a experimentar la tierra también como *naturaleza*, como ese continuo estar aconteciendo desde sí misma (concepto cercano al griego de *physis*). Es decir que la tierra es tierra y es naturaleza, y aquí nuevamente la dimensión del mero aquí, no más, se sustrae. Es la sabiduría inmediata en torno a la temporalidad: se está aconteciendo, lo cual significa que el arraigo a la tierra es también esfuerzo y tarea. En realidad estamos describiendo en su irreductibilidad primera la experiencia *económica* que hace siempre el nosotros, y que la leemos como originariamente arraigo en la tierra, pero arraigo como esfuerzo y tierra como naturaleza. También aquí es

fundamental descubrir que el esfuerzo es también estar. Los pueblos saben que el acontecer indica esfuerzo, pero también señala simplemente el movimiento del estar, que se sustrae al esfuerzo. Y todo esto significa que la intencionalidad económica tiene su sentido más radical en el nosotros ético-religioso del estar, no más, es decir, en la dimensión política. En este sentido esta forma de la sabiduría popular, que es también primera, es *un acto de esperanza*. La sabiduría popular empieza también por esta esperanza, que es, fundamentalmente, del fruto como proviniendo de sí mismo, es decir, de la naturaleza. Aquí el lenguaje es denotativo, es decir, señala y diferencia los ámbitos del esfuerzo. Pero se trata de la palabra de un nosotros, de un pueblo, en su arraigo a la tierra.

Es fundamental entender *esta ambigüedad* global del primer momento de la sabiduría popular que es el arraigo a la tierra o el estar aquí. Se trata de un nosotros que siendo *eros* y *conatus* se sustrae fundándolas a ambas dimensiones. Se trata de una tierra que siendo vida y naturaleza se sustrae fundándolas a ambas dimensiones. Lo que funda la estética y la economía es la política, es decir, el hecho que la relación con la tierra es ya de un nosotros, constituido como tal ético religiosamente. Los pueblos se saben arraigados a la tierra, confiando en la vida y esperando de la naturaleza, exclamando un gozo vital y designando una tarea natural.

Todo el fondo semántico de la experiencia de los pueblos está ya presente en la inmediatez de este arraigo a la tierra. Toda constitución de sentido, todo lenguaje, nace en esta experiencia fundamental. Pero no olvidemos que en todo este primer capítulo nos estamos moviendo a nivel de la inmediatez de una conciencia. Por eso, la experiencia de los pueblos avanza en su sabiduría.

## 2. La construcción de la casa o el habitar

La experiencia del arraigo a la tierra transforma al nosotros en *eros* y esfuerzo. La tierra, a su vez, queda diferenciada en vida y naturaleza. Es esta ambigüedad fundamental la que transforma el nosotros que se sustrae en

*pareja*, varón y mujer, que al actuar cultiva la tierra construyendo *la casa*. Hay una primera interpretación de la ambigüedad fundante: el nosotros es pareja y la tierra es casa. La praxis erótico-laboral de la pareja construye la casa para habitarla. La verdad del arraigo a la tierra es la habitación de la casa. Aquí también la experiencia del habitar se desdobra, *totum sed non totaliter*, en dos elementos que debemos analizar.

a) La casa comienza siendo *nuestra casa*, la de la pareja, resultado del *eros* y el *conatus*. Pero justamente en cuanto implica lo “nuestro”, saca a la casa de la indiferencia de ser mera casa, no más, y la transforma en *hogar*. Al habitar la casa ésta se convierte en hogar, como *intimidad* de la casa, ámbito del gozo vital y del esfuerzo natural. La semántica erótica y la económica se hacen respectivamente *pragmática* erótica y económica. Es decir, se pone en juego, se dialoga, el sentido ya presente. La diferenciación sexual y la división social del trabajo comienza aquí. Y con ellos la cultura. El esfuerzo y el gozo son ahora de dos, y es el ser dos el que transforma a la casa en hogar. Pero aquí también hay una diferencia que se sustrae. La casa es hogar, pero sigue siendo casa, es decir, hay una exterioridad de la casa, que no es el hogar. La casa es casa y es hogar. Es cultivo de la tierra y consumo de sus frutos. Y por eso, la praxis erótico-laboral, que se funda en la política (ético-religiosa, como dijimos), al habitar la casa produce desde sí misma un estar que –en cuanto producido– es “para-sí” (el hogar), pero en cuanto mero estar, no más, es “en-sí” (la casa). Es lo que llamamos *la cultura*, todavía no conocida como tal. Es decir, la ambigüedad está aquí “producida”, pero no es sabida como tal. En realidad, como veremos, es el mismo movimiento ambigüo de estar fundada la pareja –como unidad erótico-laboral, que podemos llamar *societas*– en lo ético-religioso (político), lo que determina la ambigüedad de la formación de la cultura.

b) Pero veamos ahora la experiencia desde lo que le acontece a la pareja al habitar la casa. El estar como dos acontece en el tres. Es decir, la pareja deviene triángulo. Es *el hijo*, el fruto viviente, que implica que el acontecer se hace fecundidad. Esta transformación de la pareja en *familia* es propiamente la que

transforma la casa en *escuela*. Hay aquí nuevamente una diferencia importante. La casa es casa y es escuela. Es decir, en esta experiencia del habitar como enseñar (intencionalidad que llamamos *pedagógica*), la casa es escuela, pero se sigue sustrayendo como casa. Y correlativamente la pareja es familia (fecundidad), pero sigue siendo pareja. Esto implica, nos parece, algo importante: la ambigüedad es aquí también un producto, la pedagogía, pero todavía no sabida como tal. Al criar se está produciendo un "para-sí" (la prolongación en el tiempo). Es decir un acontecer para-sí, pero es también un mero acontecer, no más. Este es el sentido profundo de la pedagogía, aunque todavía no se lo sepa como tal. Y toda esta ambigüedad surge de la misma fuente ambigua que es la pareja (es decir su fundación en la dimensión ético-política del nosotros que se sustrajo en el esfuerzo y el deseo).

También aquí debemos ver el movimiento global de esta ambigüedad presente en la experiencia de la construcción de la casa, segundo momento de la sabiduría inmediata de los pueblos. Se trata de *un actuar*, que siendo de una pareja y de una familia, se sustrae a ambos fundándolos. Y de *una casa*, que siendo hogar y escuela, se sustrae a ambas fundándolas. Lo que funda la cultura y la pedagogía, el habitar como cultivo y como gestación, es la ambigüedad de la praxis erótico-laboral que le viene de su fundación en lo ético-religioso, es decir, en lo político. Esto no es todavía sabido como tal, pero la experiencia de la sabiduría de los pueblos, la conciencia pueblo como la inmediatez del estar, encuentra su ámbito de absolutez en el momento siguiente que lo describiremos como vivir en la patria. Aquí hablamos de ámbito de absolutez en cuanto retorno a la inmediatez del estar, pero mediada.

Es importante señalar que en este momento se pone en juego la diferencia presente en la certeza inmediata del arraigo. Nos referimos al "sujeto" del habitar, la pareja, y al "objeto" de este acto de habitar, la casa. La actitud fundamental en la conciencia-pueblo, en el estar, no es la percepción de cosas, sino la habitación de casas. Esta dimensión es fundamental. La sabiduría popular basará su "objetividad", en realidad, su verdad, en esta experiencia. El "percipiente" (habitante) es el dos,

varón y mujer. Lo “percibido” (habitado) es la casa. Aquí se entiende mejor por qué la sabiduría popular comienza por una certeza que es un arraigo, un acto de confianza y esperanza. Porque no se trata primariamente de ver cosas, sino de habitar la tierra como casa. Esto queremos decir al afirmar que el habitar es la verdad del arraigo.

### 3. El vivir en la patria o el estar-siendo-así

La experiencia que el pueblo como pareja y familia hace de la tierra como hogar y escuela nos abre a una dimensión de mayor universalidad y mayor concreción en el concepto de pueblo: la patria. Se trata de describir ahora el movimiento de retorno al estar, pero un estar experimentado que es ahora estar-siendo-así. Queremos decir que el nosotros, originariamente indiferenciado, queda ahora comprendido como *comunidad*, es decir, formalmente como dimensión política (en el sentido de lo ético-religioso). Saberse comunidad es para el pueblo saberse un *nosotros infinito horizontalmente*, es decir, que va siendo desde un pasado y se abre a un futuro. Es el sentido del vivir, no ya como dimensión de la tierra (vida) o del nosotros (*eros vital*), sino como modo fundamental del acontecer para el nosotros. Es lo que expresamos como *estar-siendo*. Sin embargo, este estar-siendo, que define la comunidad, implica también una transformación de la *tierra que es también vivida como infinita horizontalmente*. La experiencia que el pueblo hace de la tierra, cuando el nosotros es una comunidad, es su transformación en una *tradición común*, en un recibir símbolos y entregarlos en diálogo histórico, que constituyen justamente el código de un pueblo, el sistema desde el cual puede interpretar su sentido, diremos: su *sintaxis inmediata*. Es lo que llamamos el *así* del estar siendo. Es estar-siendo-así, y no de otra manera. Aquí retornamos a la naturalidad que implica el acontecer como *conatus* (es decir, tiempo). Porque debemos notar que los símbolos que se depositan en la tradición surgen desde el *eros* y el *conatus*, pero están intencionalizados pragmáticamente por el diálogo de la pareja, primero, y del hijo, después. A partir de este señalamiento entenderemos mejor el momento final de la experiencia inmediata de la sabiduría popular como conciencia-estar:

la patria. Porque en realidad lo que hace al nosotros comunidad y a la tierra tradición es lo que se sustraía continuamente en las experiencias anteriores, al par que las fundaba. Nos referimos a esa dimensión ético-religiosa que introduce la alteridad absolutamente en la misma inmediatez del nosotros. Es lo que llamamos *el infinito vertical* que al hacer de la tradición *una sintaxis sagrada*, (es decir, siempre rompiendo desde el misterio la estructuración del “código”), que es en realidad una semántica previa y fundante a la distinción entre lo connotativo y lo denotativo, y una pragmática que no es entre dos o entre tres, sino entre todos y lo absolutamente otro, convierte a la comunidad en la identificación total con la tierra: el pueblo se sabe ahora patria, *terra patrum*, como comunidad de origen y destino. La patria es tierra regada con sangre y un nosotros alimentado con tradición. Es la memoria y el destino común. No hay escisiones entre un nosotros y una alteridad. Es lo que expresamos como estar-siendo-así, forma inmediata de la sabiduría de los pueblos, que es, en realidad, conciencia política, pero todavía no sabida como tal. En realidad pueblo significa esto, estar-siendo-así, pero vivido al nivel de la inmediatez de una conciencia, que es en realidad vivido como *mero estar, no más*. Este es el fondo semántico en la constitución del “sujeto” de la sabiduría popular. Debe aún producirse una puesta en juego pragmático de estos símbolos, que mostrarán el ser como el para-sí del estar (la nación como autoconciencia del pueblo), y el descubrir la sintaxis que manifiesta esta pragmática, que será el proyectarse como “para-sí” y “en-sí” del estar, es decir, como estar-siendo-así (la civilización como razón del pueblo).

Digamos, finalmente, que esta conciencia inmediata que es el pueblo como *patria*, donde la doble ambigüedad del arraigo y del habitar se transforman en la ambigüedad radical del vivir y del morir, constituye lo que llamamos el *ethos trágico* del pueblo, tragedia que a modo de inconsciente colectivo de los pueblos, constituye el fondo semántico de la sabiduría. Si al partir del nosotros encontramos, en nuestra fenomenología, que el arraigo reemplaza a la certeza sensible, el habitar a la percepción, es justamente el *ethos trágico* el que reemplaza al entendimiento. Lo que el entendimiento es a la ciencia –como fuente de categorías– es el *ethos trágico* a la sabiduría popular. Es la infinitud misma de la vida, pero como conciencia política, es decir ético-religiosa.



## Nación y ser

El concepto de patria emergió como el resultado de la experiencia que constituye al pueblo, en el desarrollo del nosotros a la comunidad, de la tierra a la tradición. La infinitud del sentimiento patriótico y la presencia de lo que hemos llamado el infinito vertical en la constitución de la comunidad nos muestran en qué sentido el nosotros es ya desde el inicio una experiencia ético-religiosa. Este núcleo constituye *el fondo semántico* del concepto político de pueblo, que aún no es sabido en cuanto tal. Es decir, pueblo es una categoría *inmediatamente* política. Y en esta inmediatez podemos decir que pueblo es una *conciencia política*, vivida en esa primera forma de sabiduría que es la patria. Y patria es una categoría donde la forma política se sustrae ante la fuerza del contenido ético-religioso: de aquí que la sabiduría popular, en este momento del desarrollo de la experiencia de los pueblos, aparezca como *ethos trágico*, con lo que señalamos el modo inmediato de arraigo a la tierra, de habitación de la casa y de vivir en la patria, que caracteriza la afirmación del nosotros como comunidad, en cuanto comunidad de origen y de destino. Todavía, desde el otro esquema categorial que se nos manifestó, patria indica ya la superación del mero estar, no más, en cuanto se vivencia ya la experiencia de ser. Pero, por el nivel de inmediatez señalado esta misma experiencia es comprendida en la categoría de pueblo-patria como “ser-así”, es decir, con todo el peso de un destino y como un mero ingrediente del estar.

Ahora veremos cómo este fondo semántico es puesto en juego en un diálogo, en una *pragmática*, que constituye en realidad ya una interpretación (aunque, a su vez, todavía sea inmediata, y necesite la universalización de un código, como veremos). Esto significa que la conciencia política, que es el pueblo, se desdobra para comprenderse como conciencia política, es decir, para lograr una *autoconciencia*. El pueblo se hace nación, y la nación aparece como autoconciencia del pueblo. Esta experiencia de los pueblos, la de su organización como nación (autoconciencia política), ocupa un lugar central en nuestra fenomenología, justamente porque aquí aparece por primera vez la

categoría de *crisis moral* (aunque todavía en un nivel particular que necesitará la universalización de la razón de los pueblos como proyecto civilizatorio). Lo que en todo caso es importante es señalar que la nación es el resultado de una experiencia de los pueblos. Es el pueblo el que hace la nación, y no tiene sentido hablar de nación, sino como la puesta en juego de todo lo implicado en la simple experiencia del nosotros. Pero, también, la nación significa la *decisión* de ser de los pueblos, que en realidad es exponer su mero estar, no más, a la historia: *es estar siendo*.

El pueblo, como conciencia, como patria, *tiene una identidad*. Hay una *certeza* de la mismidad que implica el concepto mismo de patria (que es una verdadera religión entre la “*subjetividad*” de un nosotros y la “*sustancialidad*” de una tierra). Téngase presente, sin embargo, que se trata de la identidad de un nosotros, donde la experiencia de la alteridad es constitutiva desde el inicio: lo que hemos llamado el núcleo ético-religioso. La identidad del pueblo en la patria es una *identidad social*, en cuyo movimiento la lucha por el *reconocimiento*, que implican las “*dialécticas*” de la diferenciación sexual y de la división social del trabajo, cobra su sentido más radical. En realidad lo que se da es que en la nación, como autoconciencia del pueblo, se nos manifiesta *la verdad de esta identidad*, verdad que en el nivel de inmediatez del pueblo como patria es sólo una certeza. El reconocimiento es parte de esta certeza, pero no su verdad. La conciencia, el pueblo, es ético-religiosa (política) y por eso el reconocimiento *es natural*: simplemente *se está* como varón y mujer, como pensamiento y acción. Pero la verdad de esta identidad (que incluye como un momento el reconocimiento) es *la organización*. Es decir, el vivir *reflejamente* como pueblo. En el reconocimiento están en juego la autonomía y la dependencia. En la organización, la justicia (bien común) y la eficacia. Antes de entrar a la dialógica del conductor y de la masa, donde se realiza esta autoconciencia del pueblo como nación, quisiéramos abundar un poco más en consideraciones sobre la diferencia entre la lucha por el reconocimiento y la organización, las dialécticas y la dialógica.

El *eros* y el *conatus*, la vida y la naturaleza, tienen su propia dialéctica interna (la erótica y la económica), pero en el seno del movimiento que va del

nosotros a la comunidad, de la tierra a la patria. Justamente es el ámbito político –presente pero sustrayéndose continuamente en la conciencia-pueblo– el que da sentido a las dialécticas erótica y económica, y es por eso que únicamente en la forma política –la organización del pueblo en nación– cobran sentido reflejo ambos procesos. Es que el *eros* y el *conatus* están estructuralmente relacionados con el núcleo ético-religioso, que constituye el fondo semántico de la conciencia-pueblo. Aquí, en la nación, se trata de la puesta en juego de este fondo semántico, se trata de la comunicación simbólica en el diálogo entre conductor y masa, para interpretar el pueblo, es decir, la inmediatez de la conciencia política que implica el nosotros. Es claro que sólo el pueblo puede interpretar al pueblo: es lo que llamamos el desdoblamiento de su conciencia, el diálogo de conductor y masa.

## 1. Soberanía e independencia de la nación, el conductor y la masa

Decíamos que la conciencia pueblo, la patria, se desdobra en el proceso de autoconciencia, en su llegar a ser nación. El concepto de nación implica un desdoblamiento del concepto de pueblo, y este desdoblamiento no es sino el movimiento de la *organización*. El pueblo, como nación, tiene una doble referencia: la tierra y la casa, y sí mismo, tal como aparece en la patria, donde la diferencia nosotros-tierra queda superada. Pero esta negatividad que implica la patria en cuanto superación de la diferencia entre nosotros y tierra, que es la negatividad de la muerte, debe ser vista ahora desde la positividad de la misma vida. Es aquí donde surge la dialógica del conductor y de la masa.

El *conductor* es, justamente, el que trasciende la inmediatez de la comunidad-patria, y pone en juego su fondo semántico, instaurando un diálogo comprensor. *Arriesga* los símbolos para poder leer su sentido. El conductor expresa *el* ser de un pueblo, al introducir la dimensión del tiempo. Es *él quien ve* el “futuro”, y por el futuro (inserción en la historia) arriesga el presente (en cuanto arraigo al pasado, tradición). Y todo esto lo hace porque goza inmediatamente de los frutos de la historia, es decir, de su *sentido*, como autoconciencia de un pueblo. Pero este gozo, en realidad, es dependiente del *apego* a la patria que indica la

masa. La masa *teme* perder el apego inmediato a la tierra, al abrirse a la historia, y por eso opta por permanecer en contacto con la tierra. Pero este contacto es, en realidad, dependiente de la voluntad de ser del conductor, y entonces *se elaboran* los símbolos y *se los comunica*, justamente dependiendo de la decisión y disposición del conductor. La masa prefiere *el pasado*, y justamente por miedo a perderlo es que elabora el presente, y así se abre al futuro. Justamente esta es la lucha por la organización, que vence al tiempo.

El conductor, al ser negación de la patria, es decir, del nosotros hecho tierra o de la tierra hecha comunidad, se comprende como un *para-sí inmediato*. Esto significa que es ya *historia*, pero como un mero en-sí. El pueblo se sabe, en el conductor, *soberano* (es decir, fuente de su propio ser, historia). Está ya identificado consigo mismo, pero aún no se sabe como tal autoconciencia, es decir, como nación. Aquí surge algo importante: no es el temor ni la dependencia lo que propiamente organiza al pueblo, lo hace nación. Es la *confianza* de la masa en el conductor la que hace elaborar la patria como autoconciencia. La masa se pone a sí misma en la tierra al poner y hacer la voluntad del conductor y entonces se sabe *autoconducción*: porque lo que era voluntad de otro (el conductor) se convierte en la propia voluntad reflejada en la elaboración de la patria como nación. El pueblo se sabe ahora reflejamente soberano, porque se sabe autoconducido. La primera interpretación política de las relaciones culturales (erótico-económicas) es la *independencia*. Es decir, la nación es, primeramente, autoconducción en cuanto independencia cultural. El pueblo *organiza* sus propios símbolos y los comunica. Si el pueblo como conciencia podríamos decir que indica el estar, no más, en cuanto autoconciencia, como nación, indica que en realidad es *estar-siendo*. El diálogo pragmático del conductor y la masa, que pone en juego el fondo semántico del pueblo, lo interpreta inmediatamente: es autoconducción, soberanía, en el sentido de querer ser desde sí mismo. Esta relación de soberanía (conductor) e independencia (masa), de decisión política y de elaboración cultural inmediata (el fondo semántico que lo constituye) es lo que llamamos la organización. Estar organizado, ser nación, es lo que el pueblo más profundamente anhela. Porque la organización como autoconciencia es la

realización del lazo ético-religioso que constituye al nosotros, al pueblo como conciencia política, en cuanto tal: es la realización de la *justicia*, pero todavía no sabida como tal. Porque lo contrario a la organización es el caos, y el caos –a nivel político– es violencia e injusticia. El diálogo político en que consiste la organización es, en realidad, diálogo entre las dimensiones constituyentes del nosotros: el fondo político (ético-religioso) y las dimensiones erótica y económica (*eros* y *conatus*). Es la soberanía, única instancia absoluta de los pueblos, y la independencia, única forma de realización concreta de esa soberanía. Es el conductor y la masa. El conductor depende de la masa para relacionarse con los símbolos, con la tierra. La masa tiene una relación inmediata de elaboración y comunicación de los símbolos, pero depende del conductor en su sentido absoluto. Aquí surge ya la idea o el concepto de *crisis moral*. Porque la realización de la justicia, la organización de la comunidad, es un continuo juicio ético que la irrupción de una alteridad absoluta hace a una totalidad, tentada siempre de cerrarse sobre sí misma. Ya el “nosotros” implica esta experiencia de una crisis moral, en relación a la interpelación ética de los individuos para poder constituir un nosotros. Aquí, en realidad, quienes quedan interpelados son los sectores que constituyen la comunidad, en cuanto deben orientarse *al bien común*. La irrupción del bien común es siempre crítica. Y aunque un pueblo anhele profundamente la organización como realización de la justicia, no siempre el diálogo es posible. En realidad, quien habla de diálogo habla también de su ruptura posible, la guerra o la violencia. En realidad, y aunque esto no es todavía sabido como tal, lo que propiamente está interpelado y juzgado éticamente es la comunidad, en cuanto totalidad viviente de la patria. Y es interpelada por *la humanidad*, que constituye su fondo semántico. La organización de la comunidad, la nación, es una forma de quedar preparados para el diálogo con los otros pueblos, para la construcción de la *humanidad* en la justicia (esto lo veremos después como razón de los pueblos).

Es que no es suficiente el *ethos* trágico, donde la sabiduría de los pueblos vive su experiencia en cuanto conciencia. Lo que aquí aparece es la necesidad de vivir también en un *ethos escatológico*, que consiste –justamente– en el definitivo

juicio que desde la alteridad absoluta se ejerce sobre la totalidad de la patria. En el nivel de la autoconciencia, de la nación, los pueblos se saben crisis moral permanente, viven en un *ethos* escatológico, que se traduce en *el deber* de realizar la justicia. Lo más hondo de la tragedia es, precisamente, la escatología. Pero, por otro lado, la escatología es abstracta si no implica un juicio sobre la tragedia. Sin embargo, y esto nos parece importante, el paso de la tragedia a la escatología *no es dialéctico*, sino dialógico. Se trata, sí, de hablar de la nación como verdad del pueblo. Pero verdad, justamente, como verdad ético-moral, y no como simple desarrollo de un concepto. La organización de un pueblo en nación sigue siendo *respuesta libre a una vocación*, presente sí en el dinamismo intrínseco del nosotros, pero presente como juicio permanente, como interpelación ético-religiosa, como crisis moral. No es, aquí, problema de formas políticas de organización determinadas. Pero sí se trata de *una voluntad de consenso*, de un poner en juego la verdad del nosotros arraigado a la tierra: la soberanía y la independencia.

## 2. La justicia de la nación: el caudillismo estoico, el legalismo escéptico, el pueblo desgraciado

El caudillismo estoico es la absolutización del momento conductor del pueblo. Se trata de pretender encarnar la justicia, sin independencia económica y cultural, es decir, sin nación como patria realizada. En realidad, en el caudillismo estoico se confunde la pragmática política con la dialéctica propia de la semántica erótica. El caudillo adopta *la forma paternalista* de la autoridad y queda enfrentado con la masa como "hijo". Surge una verdadera distancia con la tierra (madre) porque es posesión *inmediata* del caudillo. El pueblo, como masa, no elabora entonces la tierra, no hay organización de la patria como nación, porque *hay temor* de matar al padre o de que este elimine al hijo (lo "castre"). El compartir la tierra o la patria se convierte así en compartir lo que es de "nadie". La justicia se convierte así en *un sentimiento abstracto*, sin posibilidad de organización. La nación se hace con temor al futuro o represión del pasado. El caudillismo estoico es violento: necesita ejercer la sutil violencia afectiva para poder "castrar" al pueblo en su voluntad de organización. Por qué se produce esta forma de falsa

autoconciencia del pueblo es un problema de respuesta fáctica. Pero, podemos decir, significa en todo caso un olvido del estar como pueblo, un olvido de que el nosotros implica ya crisis moral, como justicia necesariamente presente para poder afirmarse como nosotros. Es decir, el caudillismo estoico es en realidad *una negación del pueblo*. Es querer ser, sin estar.

Pero hay una segunda forma de "alienación nacional": el *legalismo escéptico*. Es la absolutización del momento "masa" de la dialógica. Es decir, la absolutización de la independencia cultural (erótico-laboral), vivida por lo mismo al margen de la soberanía política (ético-religiosa). Digamos primero que el legalismo escéptico logra lo que el caudillismo estoico quiere y no consigue: la posesión de la tierra. En efecto, la posee porque la "organiza" conforme a un conjunto de leyes de las cuales no es autor y, por lo tanto: *posee la tierra sin poseerse a sí mismo*. Logra la seguridad de una ubicación, pero simplemente como un factor más de esa legalidad objetiva. Esta elaboración de la tierra que hace el pueblo como mera masa, no más, se convierte así en *trabajo abstracto*. Es interesante señalar la estructura *obsesiva* que muestra en este momento el comportamiento del pueblo-masa, así como podríamos hablar de un comportamiento *narcisista* en el pueblo-conductor. La nación, en esta figura, se hace legalidad sin justicia, legalidad escéptica, que todo lo "ordena", sin quedar ella subordinada a sí misma. Se trata de una aniquilación del pueblo, porque es el sometimiento a una legalidad exterior al pueblo (al margen de su soberanía). De aquí que esta figura necesite "ideas" que justifiquen la violencia: el progreso, el desarrollo, la racionalidad, etc. En todos los casos se trata de una fuerza que organiza sin justicia, de una ley que normativiza sin libertad. Al no ser ético el lazo entre la "exterioridad" y la "totalidad", es decir, la justicia, la sabiduría popular denuncia en ambas figuras, la del caudillismo y la del legalismo, la violencia de una supresión y desprecio del estar, del pueblo mismo. Porque también el legalismo confunde la pragmática política (poner en juego el fondo semántico que constituye al pueblo) con la dialéctica propia de la semántica económica. El legalismo adopta la *forma esclavista* de la elaboración, y la masa queda enfrentada al conductor como "amo". Se produce una verdadera disolución del "nosotros", al quedar como producto *inmediato* de la elaboración que hace la masa.

En realidad, al faltar el vínculo ético-religioso de la crisis moral, quedan escindidos el *eros*, como sentimiento abstracto de justicia, y el *conatus*, como trabajo abstracto de elaboración justa de la tierra. Los pueblos se saben, aquí, *conciencia desgraciada*: es el dualismo entre el sentimiento abstracto de ser víctimas de la injusticia, y el trabajo abstracto que enajena la voluntad de ser de los pueblos en una legalidad sin retorno. La totalidad queda como refugiada en la individualidad abstracta o como reflejada en la legalidad exterior. Ni la autoridad paternalista ni la legalidad dominadora son interpelaciones éticas. Son, simplemente, violencia. Cuando un pueblo intenta retornar al “estar” desde esta doble violencia se sabe conciencia desgraciada, escindida: vive en dos mundos, el más acá del sentimiento abstracto de la justicia, y el más allá del trabajo abstracto de la legalidad. Como si “ser” fuera una alternativa desdichada: o ser fieles a la justicia, pero entonces quedarse sin la efectividad de la organización legal (de la verdadera independencia), o ser fieles a la legalidad (independientes), pero sin la dignidad de la justicia. Hay una *lectura religiosa* de esta experiencia, porque la misma escisión engendra un sentimiento *soteriológico*. Se espera una reconciliación, trasponiéndose la escatología a un más allá del tiempo. La historia no es la verdad de la tierra (la nación como autoconciencia del pueblo), sino que la eternidad es la verdad de la historia, necesariamente escindida entre la justicia y la legalidad. Los pueblos parecen así condenados o a la represión del gozo, para ser eficaces, o al sometimiento del trabajo, para ser independientes. Esto nos parece muy importante: un pueblo es desgraciado cuando percibe que su mundo es “bueno”, pero no hace feliz, o hace “feliz” pero a costa de ser malo. Las divinidades *ctónicas* son suplantadas por las divinidades *ouránicas*. La fundación de la comunidad-patria es reemplazada por la enajenación de la nación bajo la autoridad paternalista o bajo la legalidad dominadora. Cuando el cielo se opone a la tierra –y no simplemente la hace trascenderse– se produce un verdadero olvido de su sentido. Los dioses de la tierra constituyen la memoria de un pueblo. Los dioses del cielo, en su oposición violenta, simplemente alimentan la amnesia, el olvido y el desprecio del estar, que constituye el fondo semántico. Los pueblos no logran llegar a ser nación, y en el mismo proceso pierden su sentido de conciencia-pueblo.



Téngase presente que lo que hemos llamado diálogo político, la pragmática que se instaura entre el conductor y la masa, el llegar a ser nación del pueblo, implica también una experiencia religiosa. Pero, insistimos en la idea, como crisis moral. Porque la exterioridad aparece como dada en la relación dialógica, y dada absolutamente, es decir, impidiendo tanto la totalización narcisista y estoica como la obsesiva y escéptica. Porque es relación sin relación, verdadera presencia de lo absoluto, juicio y crisis de las pseudo-totalidades, verdadera posibilidad de una autoconciencia. En este caso, el saber religioso del pueblo que lucha por organizarse, por ser nación, abre al horizonte del futuro, instaura la *esperanza del pueblo*, que no es sino la realización del destino trascendente que simboliza su memoria. Volvemos al lugar de partida. La nación es dialogar los símbolos de la patria, es interpretarlos, constituyendo un mundo de significados descubiertos por esta pragmática. Pero lo más importante de esta experiencia es descubrir *la semántica de la pragmática misma*. Un pueblo llega a ser nación en la medida en que interpreta los símbolos de su conciencia, pero descubre que esa misma actividad hermenéutica, su diálogo interpretativo, *es el símbolo* más original. Justamente lo que da más que pensar. El verdadero sentido de su esfuerzo por ser: la justicia, la trascendencia, la crisis moral como irrupción de la exterioridad interpelante y organizadora. La nación es, por esto mismo, *un metasímbolo*, un símbolo de los símbolos. Y es aquí, en realidad, donde se supera la distinción entre la sustancia-pueblo, su conciencia, y la subjetividad-nación, su autoconciencia. Es lo que llamamos *el proyectarse del pueblo como civilización*, su razón, en el sentido más fuerte de la palabra. La pragmática ahora reconocida como semántica es, paradójicamente, la verdadera *sin-táctica* de los pueblos, su código interpretativo y desde donde podrán ser leídas las palabras fácticas de la historia. La sabiduría popular comprende la *lengua* de los hombres: la justicia es la verdad de la nación, es decir: la humanidad.

## Civilización y proyectarse

Es importante recapitular nuestro itinerario, pues con este capítulo completamos la descripción de la experiencia del pueblo como polo "subjetivo" de la sabiduría, justamente, popular. En toda esta primera parte se trata de ver cómo se

constituye el pueblo en “sujeto” de esa sabiduría, cuyas “objetivaciones” históricas veremos en el capítulo siguiente. Hemos partido de la experiencia inmediata del pueblo: el arraigo a la tierra como mero estar, no más. La experiencia de esta primera forma de sabiduría se nos fue revelando como habitar la casa, primero, y como vivir en la patria, después. El pueblo se nos mostró, en su inmediatez, como comunidad viviente en una tradición, cuya forma de conciencia-política es el *ethos* trágico, que constituye el verdadero fondo semántico –ético-religioso– de la experiencia de la sabiduría popular. En *un segundo* momento hemos visto cómo esta conciencia inmediata llega a ser autoconciencia. Es decir, cómo el pueblo se hace nación, en una verdadera tarea de organización. La dialógica del conductor y de la masa como desdoblamiento de la conciencia pueblo nos fue mostrando la puesta en juego del fondo semántico en una pragmática interpretativa. Dijimos que esta exposición no es sino la del estar, que se hace así, en la experiencia del pueblo, estar-siendo, apertura a la historia, justamente como crisis moral. La forma de autoconciencia-política es el *ethos* escatológico, que constituye la pragmática –que es también ético-religiosa– de la experiencia de la sabiduría popular. Este paso de la sustancialidad de la conciencia-pueblo a la subjetividad de la autoconciencia-nación es una experiencia fáctica y no el mero desarrollo de un concepto. Por eso fue importante mostrar las formas de aparente organización nacional, el caudillismo estoico y el legalismo escéptico, pero que en realidad llevan a la experiencia del pueblo desdichado, escindido entre el bien y la felicidad, entre la justicia y la ley, entre el cielo y la tierra. Si la tragedia justificará los proyectos eudemónicos (que veremos en la segunda parte de nuestro trabajo), la desdicha lo hará con los proyectos soteriológicos (como veremos, también). Lo que importa es señalar que el paso que daremos ahora, al retornar al estar desde el ser o a la inmediatez desde la mediación, o a la semántica desde la pragmática o al pueblo desde la nación, no es meramente dialéctico ni meramente dialógico, sino también *diacrónico*. Es que ahora queremos describir la razón de los pueblos, su sintaxis, no como mera síntesis o código, sino también *como palabra de una lengua*. La lengua de la humanidad, que se expresa en el saberse el pueblo proyecto histórico en cuanto comunidad organizada.

Si la nación implica un proceso de *particularización y concreción* del fondo semántico común, verdadero “inconciente colectivo” de la humanidad que es la patria, lo que ahora planteamos es la universalización concreta *de un proyecto histórico*, que como razón de los pueblos bien podemos llamar *civilización*. Que un pueblo se sabe proyecto histórico quiere decir que se sabe sujeto y objeto de la civilización, si podemos hablar así. Es decir, *se da una identidad* entre el nosotros como “dado” y el nosotros como “producido”, entre la justicia como “semeion” y la justicia como “pragma”. En otro sentido podemos decir que la comunidad organizada, resultado de este nuevo momento, es simultáneamente “sujeto” de la historia y su “sustancia”. Es quien realiza y es el ideal que busca ser realizado. A todo esto le llamamos el *proyectarse* del pueblo como un *estar-siendo-así*. El concepto de *proyecto* nos parece adecuado para mostrar este retorno al estar desde el ser, para señalar esta sintaxis que es, en realidad, también semántica en cuanto retorno de una pragmática. Es que el concepto de proyecto señala, ante todo, la *facticidad* (como lo ha desarrollado el análisis ontológico del concepto). Estar-siendo (ser nación) es, para un pueblo, *comprender*, pero justamente en cuanto es articulación de una precomprensión previa. Es estar-siendo-así. Además, el concepto nos evoca la idea del *trascenderse*, con el matiz del *ex-sistere*, por ejemplo. En este sentido ser-nación es poder-ser humanidad y tener que serlo, y esto es la civilización. Todavía, en un tercer sentido, el concepto de proyectarse nos parece unir un par de conceptos sugerentes: *entendimiento y libertad*, razón y voluntad. Cuando el pueblo se sabe proyecto histórico se sabe queriendo-ser, pero queriendo ser-así. Es decir, su apetito ontológico está intencionalizado desde lo que su precomprensión le señala: la justicia.

Es también importante señalar que ponemos a la civilización como una instancia codificadora de la cultura de un pueblo. Es decir, la cultura es siempre una realidad más inmediata –es una conciencia–, mientras que la civilización implica una universalización producida por la identidad concreta de un pueblo, es decir, por la nación. Se trata de *la razón* de los pueblos, en cuanto es un modelo de *humanidad*, en cuanto es actividad organizadora (sintetizadora) de la historia como humana. Y justamente la comprensión de esta historia *como humana* es la

sabiduría popular. Si la *justicia* es la verdad de la *libertad* (la nación como verdad del pueblo), *la razón es la certeza de esta verdad*, es decir la constitución de un sujeto que es libre porque es justo y es justo porque es libre. Es lo que llamamos *comunidad organizada* –pueblo hecho nación y comprendido como tal– que es el verdadero sujeto en-sí y para-sí de la historia y de su comprensión, que es la sabiduría popular. Es el sujeto de esta sabiduría.

## 1. El estar-siendo-proyecto como razón justificadora

Ya dijimos que el caudillismo estoico es, en realidad un intento de organizar sin elaborar los símbolos, que lo convierte en un mero sentimiento abstracto de la justicia, abstracto porque ineficaz, ineficaz porque no logra *convertir la justicia en la ley del pueblo* (genitivo objetivo y subjetivo), sino que retorna a la pura inmediatez de una conciencia. Una pseudonación no logra abrirse como razón civilizadora. Por otro lado, el legalismo escéptico pretende organizar elaborando objetos, y no símbolos, es decir, hacer una nación sin pueblo, lo cual lo convierte en el mero trabajo abstracto de la ley, abstracto porque injusto, injusto porque pretende *ser razón al margen de la auto-conciencia de un pueblo*, sin lograr que la ley sea la certeza de la justicia del pueblo (genitivo objetivo y subjetivo). El resultado de esta doble posibilidad es lo que llamamos un pueblo desdichado, que no logra reconciliar la justicia con la ley y la libertad con la justicia. Precisamente ahora, en el proyectarse como razón de los pueblos, describimos la experiencia de los pueblos *como reconciliación* de esta escisión. Reconciliación que es primero un mero en-sí: es la razón justificadora. En un segundo momento veremos la realización de esta razón desde y a través de sí misma, el para-sí. Y finalmente esta reconciliación la describiremos en su en-sí y para-sí, que es la comunidad organizada en cuanto proyecto.

### a) La justificación de la tierra como geopolítica

Lo primero que justifica la razón de los pueblos es la *tierra misma*, ahora vista en su universalidad y totalidad. Es lo que llamamos *geopolítica* como ley de

la tierra en cuanto ámbito de arraigo y habitación de los pueblos que desde su autoconciencia como nación se saben civilización humana.

La ley de la tierra no es la gravedad ni nada análogo a ella. Es la ley de la conservación del género humano y del desarrollo de sus posibilidades. Por eso, el ámbito común que es la tierra en cuanto *naturaleza*, se convierte en la interioridad de un fin para las naciones, que en su comprensión como totalidades *vivientes* se relacionan con la naturaleza como con la exterioridad que realiza sus fines: verdadera *teleología*. La geopolítica, pues, es la ley de la tierra, en cuanto hacerla-justa (justi-ficarla), para permitir la realización de los pueblos como civilización humana. Es que la tierra es el primer *bien común* de la humanidad. La razón de los pueblos es, entonces, justificadora de la tierra como este ámbito común del desarrollo de las naciones. La sabiduría de los pueblos como esta razón justificadora, ve la tierra sin desequilibrios y violencias, y si las hay, las cuestiona precisamente como irracionales (es decir, inhumanas). Hay un ámbito común que compartir desde las totalidades o diferencias que constituyen cada nación.

## **b) La justificación de la nación como derecho y costumbres**

La segunda justificación que significa la razón de los pueblos es la de sí mismo, en cuanto ese sí mismo de los pueblos es su autoconciencia, la nación. Se trata de *la ley de la nación*, tomada en *su pureza*, en primer lugar, y como *modo de relacionarse* con la realidad *exterior*, entendiéndose modo inmediato, pues nos estamos moviendo a nivel de la razón como en-sí.

La ley de la nación es, en su pureza, *el derecho*. El derecho es la lógica de la autoconciencia de un pueblo. Es decir, el ámbito de validez de su afirmación. La geopolítica es la racionalidad de la tierra (su justificación). El derecho es la racionalidad de la nación, cuya ley fundamental es la no-contradicción: una nación no puede estar-siendo y no estar-siendo al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. No se puede hacer *el diálogo* y *la guerra* al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. El derecho es, así, la organización hecha ley como marco formal

del funcionamiento de la razón de los pueblos. Pero esta ley de la autoconciencia de los pueblos, de la nación, también se expresa como ley de la nación en cuanto inmediatamente relacionada con la realidad exterior. Es lo que llamamos *el carácter o la psicología nacional*. Es la ley de lo que hemos llamado *independencia cultural* (autoconciencia del fondo semántico). Es el ámbito inmensamente rico de las *costumbres* de un pueblo que es nación, entendiendo aquí por costumbres justamente lo que en la elaboración de los símbolos (independencia cultural) aparece *como normativo*. Es el “*así*” de la costumbre como modo habitual de relacionarse con el espacio y el tiempo (el *eros* y el *conatus*, el amor y el trabajo). Insistiendo en la distinción entre pureza de la ley de la nación y relación inmediata con la realidad exterior, debemos destacar que tanto el derecho como la costumbre forman la ley o razón de la nación. Es que nuevamente se hace clara *la ambigüedad* constitutiva del pueblo. Ahora es ley de la tierra (que lo es de la naturaleza y de la vida), y ley de la nación (que es derecho y costumbre). Sabemos que la razón profunda de esta ambigüedad está en la constitución misma del punto de partida de nuestra fenomenología: el nosotros, cuyo núcleo ético-religioso se sustrae continuamente a toda posibilidad de univocidad. Y esto es importante recordarlo al mostrar el tercer momento de la razón de los pueblos en su inmediatez: la lengua, que en algún sentido sintetiza las leyes de la patria y de la nación.

### **c) El habla como justificación de la nación en su relación inmediata consigo misma**

La tercera justificación de la razón de los pueblos es la de la relación inmediata de la autoconciencia-nación consigo misma. Se trata del habla de una nación, que es al pueblo lo que *el cuerpo* es al individuo. La universalidad viviente de la geopolítica y la pureza fáctica del derecho y las costumbres se hacen lenguaje. El habla es la figura que expresa la totalidad viviente que es una nación, y desde ahí su teleología universal –una semántica y una pragmática; pero es también la intencionalidad dialógica que constituye a una nación, y desde ahí su código peculiar de la interpretación–, una pragmática y una sintáctica. Es que

en realidad, el habla de una nación es *la forma inmediata de su sintaxis*, que es ya semántica (pueblo) y pragmática (nación). Es simultáneamente la racionalidad de la vida y de la organización de esa vida. La lengua es así la forma inmediata del retorno al estar desde el ser, que hace de la experiencia de los pueblos un *estar-siendo-así*. Es la razón de los pueblos que meramente está. La civilización y la humanidad tienen en la lengua su primera forma inmediata.

## 2. El estar-siendo-proyecto como realización desde y a través de sí mismo

La razón de los pueblos, su proyectarse como civilización, no es meramente el en-sí de la lengua. También aquí la experiencia de los pueblos avanza, negando este en-sí como si fuera lo absoluto y realizando de esta manera su razón. Esta realización comienza siendo, desde el estar como lengua, paz y defensa, para descubrirse como pasión nacional y saberse finalmente como virtud.

### a) La paz y la defensa

El habla de una nación “dialectiza” las relaciones entre la patria y la nación, entre la comunidad y la organización política de la misma. La diferencia entre semántica y pragmática parece quedar “superada” en la sintáctica que es la lengua. Ya hemos aclarado el sentido de la “dialéctica” y la “superación” (la ambigüedad, que justifica nuestras comillas). En todo caso, lo que interesa es decir que, al ser el habla conciencia de una nación (retorno al estar) o fondo semántico de segundo grado (de la nación misma), este momento es nuevamente un poner en juego los símbolos (con su metasímbolo, que es la nación) en una nueva pragmática, ahora entre lenguas (o naciones que están), que constituirán la humanidad o la civilización (siempre como razón o polo “subjetivo” de la experiencia de la sabiduría popular). En este sentido la primera forma de realización de la razón de los pueblos, la forma inmediata, es la *paz*, que es a los pueblos lo que el placer es a los individuos. No solamente la distensión, sino también el gozo. Este nuevo ubicarse en el estar es *estando bien*. Pero junto a la paz surge también *la defensa*

como la necesidad de los pueblos de sostener la paz y en caso de amenaza defenderla. El proyectarse, la razón de los pueblos, implica una pragmática pacífica, pero –por lo mismo que hay ambigüedad– se saben los pueblos también pragmática defensiva. La paz y la defensa nacional son momentos estructurales de la constitución del sujeto de la sabiduría popular.

## **b) La pasión nacional y la ilusión del imperialismo**

Si la primera forma de realización de la razón de los pueblos desde y a través de sí misma es la paz y la defensa, la segunda forma es lo que llamamos *la pasión nacional*. Se trata de saberse fuerza creadora, imaginación, como fuente de *orden* y como *fuerza*. En este sentido la pasión nacional es el resultado de la negación del mero en-sí de la paz y la defensa. Y la pasión de un pueblo tiene su propia ley. Se trata del órgano de percepción del bien del pueblo, pero justamente en cuanto pasión es el bien para sí. De aquí que en este nivel podamos hablar de la *ilusión del imperio*. Porque la razón de los pueblos, que es pasión, puede creerse totalmente sola, siendo ella la que constituye el ser de los otros pueblos. Detrás de todo proyecto histórico de un imperio existe la traición a la verdad de la paz y la defensa, que significa la fuerza creadora de la pasión. Es, podríamos decir, su *hybris*, su exceso impío, aunque no sea sabido como tal.

## **c) La virtud y el paso del tiempo**

Finalmente, y como tercera forma de la realización de la razón de los pueblos, que en realidad más que tercera es el resultado de la dialéctica de las dos primeras, hablamos de *la virtud nacional* o la virtud de un pueblo. Justamente la negación de la ilusión imperial es lo que realiza a la pasión nacional como virtud. Virtud que es entonces reasumir la paz y la defensa, que es la tranquilidad de la conciencia de un pueblo, pero también el hábito y el vigor de su lucha. Aquí aparece con claridad cómo la justicia no es solamente el *terminus ad quem* de una marcha, sino que constituye la esencia misma de un pueblo devenido



nación y expuesto como civilización. La razón es justificadora de la tierra, de la nación y de sí misma. Esto ha significado que se realiza como paz y defensa, como pasión y ahora como virtud, donde justamente aparece con claridad que la razón de los pueblos es *una recta razón*, aun cuando a este nivel no se sepa todavía como tal. En este sentido la sabiduría de los pueblos alcanza una segunda figura global: la virtud, que es *el para sí de la lengua* (primera global que describimos). Es, podríamos decir, *la palabra* en relación a la lengua. La palabra que es pasión creadora, pero siempre con referencia a una lengua. La ilusión del imperio es semejante a la ilusión de una palabra sin lengua. Y palabra que indica que el tiempo, para los pueblos, es *una diacronía*, como una nueva manera de leer la tradición que constituyó su saber experimentado de la tierra, a nivel de la conciencia. Y aquí llegamos al momento final de la constitución de la sabiduría de los pueblos en su polo subjetivo: la comunidad, pero ahora no como mero en-sí (pueblo y nación, respectivamente, y en este nivel de la civilización: lengua y virtud), sino como *proyecto* que es en-sí y para-sí: la comunidad organizada.

### 3. La comunidad organizada como estar-siendo-proyecto que es en-sí y para-sí

La razón de los pueblos, el proyectarse como civilización, aparece como la instancia final de un camino, cuyo comienzo está en el arraigo a la tierra de un nosotros. Es la sintaxis o código que permite universalizar concretamente (o situadamente) la universalidad abstracta de una semántica –la de la conciencia-pueblo– ya concretada particularmente en una pragmática –la de la autoconciencia-nación–. Ahora podemos recoger mejor los resultados: *un pueblo* es la humanidad en cuanto simplemente *está*. Y este simplemente estar de la humanidad es lo que llamamos *una comunidad*. Quizás, y con mayor profundidad, debemos señalar a la comunidad como el *estar-ahí*, queriendo significar *el ahí* del estar. En un segundo momento, y desde la certeza de saberse comunidad, que implica ya la superación de la diferencia entre mismidad (nosotros) y alteridad (tierra) en la constitución de la sabiduría, los pueblos llegan a su autoconciencia

como nación. *Una nación* es la comunidad que simplemente *quiere ser*. Y este simple querer ser de la comunidad es lo que llamamos *la organización*. Quizás, y con mayor profundidad, debemos señalar a la organización como el *ser-así*, queriendo significar *el así* del ser. En un tercer momento, y como superación de la diferencia entre certeza y verdad, entre para-sí y en-sí, justamente entonces sabiéndose organización como verdad de la comunidad, los pueblos se saben proyectarse civilizadamente: se comprende como *estar-siendo-así*. El código o razón de los pueblos queda expresado en el "*así*", que es retorno al estar desde el ser, a lo semántico desde lo pragmático. *Una civilización* es la organización de la comunidad como simplemente *humana*. Y este simplemente humana es lo que llamamos *una comunidad organizada*. Y aquí es donde hablamos, con mayor profundidad, de la comunidad organizada como el *proyectarse*, queriendo significar el así del estar-siendo. El retorno a la sustancialidad (el pueblo como estar) desde la subjetividad (la nación como ser) no nos da una subjetividad absoluta: *el individuo* (clave de la fenomenología del espíritu), sino un proyecto fáctico e histórico; es la *comunidad organizada* como mero estar-siendo-así, clave de esta fenomenología de la crisis moral que estamos haciendo. La razón profunda de esta *facticidad e historicidad* (el estar-siendo del así) radica en *la ambigüedad* rica de nuestro punto de partida: el nosotros es ya una relación sin relación, es ya una imposibilidad de superar desde una totalidad las diferencias, es ya una experiencia ab-soluta de lo ab-soluto, en el sentido de un permanente absolverse de las totalizaciones, de un permanente cuestionamiento de la totalidad por la alteridad (crisis moral), de un permanente religarse a la totalidad desde la alteridad (religión). Es lo que hemos llamado el sustraerse del *núcleo ético-religioso*, que hace la ambigüedad de toda experiencia de la sabiduría de los pueblos. Y ahora puede entenderse cómo esta fenomenología no puede dar como resultado un saber absoluto, sino este saber de lo ab-soluto, que como crisis moral juzga la historia. El sujeto de esta sabiduría popular es pues un proyecto: la comunidad organizada, como verdadero en-sí y para-sí de la razón de los pueblos.

### a) El núcleo mítico como totalidad o la comunidad organizada en cuanto razón poiética

La razón de los pueblos, cuyo contenido sustancial es la lengua y cuya forma subjetiva es la virtud, se sabe ahora inmediatamente como *razón poiética*, es decir, como posibilidad de creación de totalidades significativas, que llamamos *mitos*, donde la conciencia-pueblo y la autoconciencia-nación se encuentran al mismo tiempo originadas y transignificadas en una unidad superior. El fondo semántico y su puesta en juego pragmática encuentra su sintaxis propia, aunque todavía como mero en-sí. Es lo que llamamos el *núcleo mítico* de la comunidad organizada, que le permitirá comprenderse como un todo. Es la sintaxis tan peculiar que implica saberse comunidad organizada. Porque es una *sintaxis sagrada*, aunque en este nivel de inmediatez mítica no es conocida como tal, sino que simplemente está. La razón poiética es el primer núcleo organizador de la comunidad. En este sentido se puede decir que *todo pueblo es creador de sus mitos*, y que esta actividad creadora –la razón poiética– es la primera forma de la “subjetividad” de la sabiduría popular. Pero, insistimos, en cuanto es codificador de su misma actividad pragmática –la autoconciencia– que es hermenéutica de su fondo semántico –la conciencia–, que es lo que meramente está.

### b) El núcleo ético como alteridad o la comunidad organizada en cuanto razón práctica

Como razón poiética una comunidad organizada es, en realidad, *una conciencia mítica*. Esto da a un pueblo la certeza de que su estar-siendo-así es civilizatorio, o simplemente humano. Pero la verdad de esta certeza inmediata es nuevamente una puesta en juego de la razón poiética. Es que la sintaxis sagrada que implica el mito es, en realidad, una semántica que pide interpretación, que desencadena ella misma un diálogo interpretativo: una pragmática, donde la comunidad organizada toma autoconciencia. Se trata aquí de lo que llamamos *la irrupción de la alteridad* (o exterioridad con respecto a la totalidad), que es la otra cara de la experiencia de lo ab-soluto para los pueblos. Una comunidad

organizada es *una autoconciencia ética*, es un *nosotros* organizado, lo cual implica que se respeta absolutamente la irrupción de la alteridad, tanto en los individuos como en los pueblos. Se trata de *una comunidad organizada para amar*, y no para matar. Aunque dada la facticidad e historicidad del proyectarse que es la razón de los pueblos este núcleo puede sutilmente convertirse en *un núcleo polémico*. Pero lo que interesa es que al afirmar la constitución ética del núcleo de la comunidad organizada, aun la guerra queda leída como una actitud en el horizonte del bien y del mal, y no como una mera cuestión de la totalidad que busca equilibrarse. Al hacerse para-sí la sintaxis sagrada que implica el mito (en el diálogo pragmático), se hace *sintaxis ética*, aunque todavía como mera negación de la abstracción que tiene la universalidad del mito en cuanto mero en-sí. Esta realidad constituye la *razón práctica* de los pueblos. Y en este sentido se puede decir que *todo pueblo vive de un determinado ethos*, donde se “codifican” sus respuestas a la permanente interpelación que la exterioridad hace a la totalidad o que la alteridad hace a la mismidad. Si el mito implicaba el momento “lingüístico” de la comunidad organizada, el *ethos* implica el momento “virtuoso”, retomando los dos grandes resultados de la experiencia de la razón de los pueblos: la lengua y la virtud.

### c) El núcleo mítico-ético o la comunidad organizada en cuanto razón sapiencial

El recuperar la certeza después de exponerse como verdad es lo que constituye la actividad de la comunidad organizada en cuanto *razón sapiencial*. Por eso, la comunidad organizada queda ahora definida como en-sí y para-sí. Es lo que hemos llamado saberse proyecto o el proyectarse como estar-siendo-así. Porque la razón poiética es este proyecto como mero en-sí, como estando, no más. La razón ética pone en juego este mero estar, y es así proyecto en cuanto para-sí, como ser, no más. Ahora se trata de ver que ambos momentos son en realidad constituidos y constituyentes del núcleo sapiencial, que es verdaderamente lo fundamental de la razón de los pueblos. Aquí queda constituida la “subjetividad” de la sabiduría popular, cuya realización efectiva en nuestra propia memoria occidental recorreremos en el capítulo siguiente. Esta razón de los pueblos

es, pues, una sintaxis, que por ser sagrada y ética es sencillamente *ambigua*. Se trata del *estar-siendo-así*, donde el así tiene toda la facticidad del estar y la historicidad del siendo. Que la razón sapiencial es ambigua significa, además, que la comunidad organizada misma se convierte en el fondo semántico de la civilización simplemente humana. Y que la historia es justamente el poner en juego este fondo semántico en una pragmática interpretativa, que va constituyendo fácticamente la autoconciencia de la humanidad, que es sabida como tal justamente *en la sabiduría popular*, donde la misma presencia constitutiva de la ambigüedad impide que se comprenda como ciencia o saber absoluto. En la comunidad organizada la razón de los pueblos *simplemente está*. Se trata de *una pura insistencia*.

## Notas

\* Este trabajo forma parte del libro *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. CASTAÑEDA, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1978, pp.13-42.