

La generación de la conciencia nacional en el mundo transnacional

Alfredo Mason

"Nosotros éramos y somos místicos de la realidad"

Raúl Scalabrini Ortiz

En una época cuyo signo es la crisis y en la cual, el desarrollo tecnológico fundamenta la instauración de una sociedad planetaria, puede parecer anacrónico el que nos preocupemos por la generación de la conciencia nacional. Hoy se considera al nacionalismo y al marxismo como las ideologías propias del siglo XIX y parecería que en este tiempo de transición hacia las formas ideológicas del siglo XXI todo es confuso, "la crisis" aparece como una explicación del acontecer contemporáneo.

Pero he aquí una de las cuestiones claves. La crisis es una situación que por sí no explica el sentido de los acontecimientos, pero cuando aparece como explicación, podemos sospechar que quedará oculta la cuestión del poder, y en esta última afincamos la necesidad del tratamiento de la generación de la conciencia nacional.

La crisis como problema

El concepto de "crisis" se ha convertido en una noción de aplicación muy general, aparentemente explicativa –tal como hemos dicho– pero que hoy es necesario explicitar. Enredándose en una materia metafórica que le otorga apariencia de eficacia analítica, este concepto tiende a convertirse en una forma vacía, una forma disponible y estereotipada que surge como último recurso en la confusión –no siempre con buenas intenciones– de los diagnósticos y pronósticos.

En la religiosidad griega, el término “krisis” significaba interpretación (del vuelo de los pájaros, de los sueños), selección (de las víctimas destinadas al sacrificio); en el vocabulario jurídico, expresaba la idea de un juicio que no era el resultado mecánico del examen de las pruebas, sino la necesidad de distinguir lo verdadero de lo falso. En relación con la tragedia griega, la palabra designaba un acontecimiento categórico y crítico que implicaba, a la vez, todo el pasado y todo el porvenir de la acción cuyo curso marcaba. Para la medicina hipocrática, el vocablo denotaba un cambio sufrido en el estado de un enfermo. En el siglo XVII y sobre todo a partir del siglo XVIII, los análisis de la sociedad incorporaron la noción médica de “crisis”; esta transferencia hizo que la imprecisión en el empleo del término aumentara, de manera que éste pudo adecuarse analógicamente a la aprehensión de una patología de los “organismos sociales”. Dado que no designaba más que un estado de incertidumbre en la economía política del siglo XIX, el vocablo “crisis” pudo inscribirse en las perspectivas teóricas más diversas, pero que coincidían en provenir de un paradigma evolucionista común, a su vez, valoraban el aspecto cíclico de los fenómenos económicos al proceder a su cuantificación parcial. Ya en el siglo XX con la atomización de perspectivas de análisis de la realidad se generalizará su uso, pero cuando hoy se habla de “la crisis contemporánea” o “la crisis mundial”, etc. se alude a la situación en que se encuentra el sistema de poder mundial.

En este proceso, el concepto de “crisis” fue perdiendo significado conceptual a medida que acompaña a las diversas dimensiones de la realidad (“crisis de la economía”, “crisis de la familia”, etc.) comenzándose a tomar como sinónimo del concepto un conjunto de operaciones que finalmente obran como ocultamiento de la cuestión y que en el caso que nos interesa es, nada más y nada menos, que comprender “lo nuevo” que ha aparecido, aquello que ha surgido y conmocionado el siglo XX: los Pueblos y su organización en comunidades nacionales como sujetos históricos y la consecuente problemática del poder que de ello deviene¹.

El punto de partida de esta “crisis contemporánea” es la respuesta que los Pueblos comienzan a dar a la bipartición del mundo y la convivencia sellada en

las conferencias de Yalta (URSS) y Potsdam (RDA) entre los triunfadores de la Segunda Guerra Mundial. Este proceso se inicia con la política independiente y de plena soberanía seguida por la Argentina a partir de 1946 y en menos de una década, comienzan a aparecer expresiones similares con el Mariscal Tito en Yugoslavia, con Jawaharlal Nehru en la India, Gamal Abd-el Nasser en Egipto y Achmed Sukarno en Indonesia. En la reunión de Bandung (Indonesia) en 1955 surgirá el comienzo de institucionalización de este proceso.

La aparición de los Pueblos como sujetos de soberanía cuestiona el orden que se establece a mediados de la década del cuarenta, veinte años después un pensador alemán definirá esta crisis desde su centro como una carencia en donde “toda relación con la vida, más allá de cada hombre, que hubiera podido ofrecerle a éste un apoyo; todo el sentido de la vida que hubiere podido trazar una meta, resultaron ilusorios y el mundo se presentó a la sazón extraño y peligroso para el hombre, en un carácter amenazante nunca conocido. El hombre se reconoció en una perdición sin esperanza, entregado en todas partes a la destrucción que estaba en él. Y no se trataba solo de lo atterradoramente abismático del mundo exterior sino, en igual magnitud –y tal vez más íntimamente– de los principios de la propia alma. Sin amparo aquí en las montañas del corazón”, describe Rilke².

Dicha cuestión ha sido tratada por el pensamiento europeo como por el estadounidense en forma paralela. La conciencia desgraciada de Europa se contempla a sí en su disolución y cuestiona la supervivencia de sus estructuras coloniales, no por un tardío anticolonialismo, sino precisamente por la falta de colonias, pues al desaparecer el “estado benefactor” que distribuía la riqueza del imperio solo queda un estado con un poder altamente concentrado y que se ejerce en la propia metrópoli, con mayor cizaña, sobre los individuos que conforman las sociedades europeas.

Allí se fundamenta la noción de que el poder no debe residir en un sujeto único de soberanía; sino que, por el contrario, es fruto de una multiplicidad de oscuras relaciones de fuerza –que representan a pequeños grupos que nunca

alcanzan a concebirse como totalidad orgánica— y que finalmente se imbrican en un sistema de poder que solo se hace inteligible cuando cristaliza como factores y grupos de poder institucionalizados³, con una solidaridad de grupo social pero siendo capaces de “detestar las patrias y abominar de las nacionalidades”⁴.

Por su parte, el pensamiento estadounidense afina sus raíces en la necesidad de llevar adelante el aniquilamiento de toda voluntad de poder capaz de generar en torno suyo lealtades y solidaridad política, social, familiar, etc. para lo cual se plantea disolver en una “conciencia planetaria” toda ideología o concepción del mundo. De esta manera generan una sociedad donde el consumo fija las pautas de conducta y que se construye en las metrópolis y en un reducido sector —mimetizado con este proyecto— de las comunidades dependientes. Será en base a ello, a su política de dependencia, que generarán las posibilidades de sustento de esta sociedad parasitaria⁵.

¿Cómo es posible un proyecto dependiente? A diferencia de la “Teoría de la Dependencia” sustentada por los años sesenta, creemos que este proyecto no posee su mayor fuerza en el poder externo, sino en el retroceso de la organización del Pueblo. Desarrollaremos más ampliamente este tema.

El concepto “Pueblo” no posee el mismo significante que el de “población”, en esta última prima un significado cuantitativo, medible por la demografía; en tanto que en el primero se alude a la organicidad expresada en un “nosotros” que se proyecta hacia el futuro en un hacer común, de un hacer fundamentalmente político.

En el sentido más amplio “lo político” alude a todo lo que conforma a la comunidad de un Pueblo, de donde, la Filosofía, la Ciencia, la Estética y la Religión son esencialmente “populares”, es decir, son conformaciones de la verdad del ser que es la verdad de un Pueblo. Así, la verdad de un Pueblo es aquella apertura al ser a partir de la cual el Pueblo sabe lo que quiere históricamente, al querer a sí mismo, al querer ser sí mismo y en ello reside substancialmente su cultura.

En esa voluntad de querer ser sí mismo, la politicidad surge en su sentido más estricto, como el desarrollo de las relaciones con y del poder dentro de una comunidad, generando así las condiciones reales de toda producción (material o espiritual); tales relaciones se manifiestan en la organización social del espacio y del tiempo donde aparecen las determinaciones de la actividad de la comunidad. Es así como en el marco de la población de un país un sector de la misma –más allá de su ubicación en el aparato productivo o su jerarquía social– va unificándose en base al ejercicio de una solidaridad social que conforma una conciencia política común: ése es el Pueblo. Existe otro sector claramente definido que niega todo grado de organicidad al Pueblo, que se organiza a sí sobre los intereses materiales comunes que posee y que alcanzado el poder político, encuentra muchas veces como aliados a los grandes centros de poder mundial. Aquí se genera una clara conciencia dependiente. Finalmente aparecen los sectores intermedios, sometidos a un tensionamiento dialéctico entre lo dependiente y lo popular pero debido a su inorganicidad como estamento carecen de conciencia política propia. O sea, no logran reconocerse plenamente como miembros de un Pueblo –aunque sin duda participan de él– ni logran tener conciencia del grado de dependencia que han admitido.

Al centrar la politicidad en el poder estamos diciendo que el núcleo de lo político es la lucha de voluntades contrapuestas a la que le corresponden acciones contrapuestas. En esa lucha se debaten los términos de la dialéctica –en el sentido vulgar del concepto– entre la liberación y la dependencia, la cual manifiesta el extremo grado de intensidad de la unidad o la disolución de una Comunidad.

Ya bajo el estilo europeo o el estadounidense, ese sector antipopular que otrora se llamara “oligarquía”, que hoy se lo suele denominar como “patria financiera”, etc., posee como herramienta de poder un proyecto educativo de corrosión de la conciencia de pertenencia a un Pueblo, de su conciencia nacional. Ello es posible porque los logros –por lo menos en América Latina– que los movimientos populares obtuvieran en los planos políticos, sociales y

económicos no fueron acompañados por una revolución cultural que permitiera instaurar a “lo popular” como cultura propia esto es, el reconocimiento de una “paideia” popular –como querían los sofistas griegos– que exprese el sentido y el sentimiento de ese pueblo.

Las formas de dominación que confluyen hacia la concreción del proyecto planetario apuntan a la disolución de la cultura propia y siguiendo la experiencia de América Latina, encontramos dos caminos en su realización: el congelamiento del pasado y la invención de un futuro, que en ambos casos coincide con un abstracto pasado y futuro que nada tiene que ver con el particular y concreto presente. Seremos más explícitos. En ambos casos el objetivo apunta a impedir la transferencia del proyecto de la comunidad –de generación en generación– con la libertad de que cada una de éstas lo encarne en forma propia y vital.

En el primer caso, se usa como pretexto el enarbolamiento de las banderas de un ideal originario que se ha plasmado definitivamente en el pasado. Este intento –siempre acompañado de una cuota de represión y terror– corta toda relación armónica entre las generaciones jóvenes y la inmediata anterior –la cual podría ejercer un papel pedagógico sobre la misma– sometiendo a la primera a un ideal abstracto que se habría consumado en el pasado, condenando a los jóvenes a un culto a lo muerto y a la imposibilidad de desarrollar su creatividad, ya que el planteo de la cuestión conlleva la improductiva discusión de quienes son los intérpretes del verdadero mensaje fundacional, ya que el supuesto es que no es el Pueblo quien lo encarna, comenzando a aparecer los rígidos márgenes del disenso. Frente a la joven generación esta falta de vitalidad y el descrédito en que se ha sumido a la generación anterior, va produciendo un desgaste que solo conduce a la pérdida de la esperanza, incorporándose masivamente a esos sectores intermedios, portadores de la ambivalencia entre lo popular y lo antipopular⁶.

El segundo caso es denominado “proceso modernizador de la sociedad” y aparece bajo una apariencia democrática y legalista. Este “progresismo” intelectual

aparece en la Argentina como en América Latina en general, como un avance en los sectores intermedios de la población en la organización de la conciencia planetaria (dependiente). Así se logrará sostener que las consideraciones que un individuo debe contemplar respecto de la Comunidad no son ni solo ni fundamentalmente políticas, por lo que el marco de la mentada “modernización” no es la resolución de los anhelos y esperanzas de un Pueblo, sino la implantación de un sistema y el mantenimiento de su coherencia interna.

De esta manera la “modernización” surgirá “como acción deliberada de una clase o fracción de clase para transformar todos o algunos aspectos de la sociedad. Los procesos evidenciarán... la importancia del papel de grupos y élites modernizantes, el de las inteligencias y de los sectores militares”⁷.

El punto político y cultural sobre el que se centra este proceso es el cuestionamiento a la existencia de un sujeto histórico portador del destino de la comunidad en cada etapa histórica, que a su vez identifica su ideología con “lo nacional” y que determinaría una dialéctica polarizadora: liberación o dependencia. Los teóricos de esta última⁸ sostienen que todo aquello que no es “democrático y modernizante” –esto es, los movimientos populares– están imbuidos de una esencia autocrática y autoritaria, remozando así la vieja dicotomía “civilización-barbarie”. El fundamento para sostener tal afirmación lo centran en que “la transnacionalización de la economía exige una perspectiva de la política donde la resolución de problemáticas fundamentales no puede remitirse con exclusividad al ámbito del estado-nación. La tendencia es así una decantación de los particularismos, paralela a la necesidad creciente de ‘contar con...’. La redefinición comienza a realizarse concibiendo también al proceso redemocratizador como interdependiente e internacionalizado. En realidad, la revalorización de la práctica política hace vigente el sentido universalista de la política. La comprensión de uno mismo como formando parte del mundo”⁹.

Cuando esta concepción encarna en los gobernantes latinoamericanos, encontramos que previamente ha ocurrido un retraimiento de los sectores

populares que hace posible lo anterior y cuya consecuencia es una confusión en la joven generación respecto del sentido y significado de la conciencia nacional; ello también genera un conflicto entre las propias filas de los sectores intermedios, pues la acción del gobierno –con el cual se identifican– carece de determinación propia, orientándose finalmente por transacciones con los sectores y grupos de poder, lo cual puede terminar en un enfrentamiento entre un reagrupamiento de lo popular y el grupo de poder de mayor presión (hoy, el capital financiero transnacional)¹⁰.

La generación histórica

El concepto de “Pueblo” o la adjetivación “popular” puede ser vaciado de contenido si lo transformamos en un ente que nada tiene que ver con las formas en que la vida se manifiesta; el Pueblo es en cada circunstancia un sujeto preciso y definido, creador de un proyecto que contempla a la totalidad de la comunidad. Es posible la construcción de un proyecto común en la medida en que los hombres no aparecen a la vida como ristas de individuos, sino bajo la forma de generación.

Veremos entonces que una generación está compuesta por aquellos que comparten no sólo el tiempo físico, sino fundamentalmente “la unidad de su estilo vital”; o si se prefiere, una generación es un modo integral de existencia donde el reconocimiento de ser coetáneos se expresa en un proyecto –comunidad de destino– donde no sólo se posee el futuro, sino que hay un apropiamiento del pasado de la comunidad¹¹. Esto es, se genera un horizonte ontológico, un desde donde pensar, hablar y actuar. Desarrollaremos más detenidamente este punto.

La vida, particularmente la vida humana, cobra existencia real en lo particular –por ejemplo, yo no poseería esta identidad si no hubiera tenido los padres que tuve, que constituyeron esa familia y que vivieran en este Pueblo, en definitiva, llevo la impronta de una comunidad de cultura–¹². La comunidad en la cual se nos otorga la vida posee ya una concepción de la misma, una comprensión

del mundo, un núcleo de convicciones vigentes que constituyen lo irreductible de su propia identidad cultural, a su vez, éste es el substrato educativo de la joven generación desde el cual construye su propio proyecto y en el que se expresa una concepción de la vida y del mundo como un todo trabado, expresión de la vitalidad de un Pueblo.

El proyecto histórico de una generación permite acceder a un horizonte de sentido donde es comprendida y significada toda cosa y toda acción, en definitiva, en él aparece el principio vital que los ha hecho pasar a ser¹³. Esto, lejos de remitirnos al problema del ser del mundo, apunta a la transformación que se realiza de él por medio del hacer –del “labor improbus” de que hablara Virgilio– fundando un criterio de verdad identificado con la realidad¹⁴.

De esta manera, una generación histórica y su proyecto se constituyen en la unidad genérica más allá de la cual la búsqueda de toda comprensión de la realidad se convertirá en verbal y vacía; esto es, el horizonte ontológico de esa generación limita el movimiento de universalización del discurso aferrándolo a la realidad de las cosas en el marco de una comunidad de cultura.

El discurso científico, filosófico y político que intenta traspasar este horizonte de universalidad irá eliminando los predicados sensibles, luego el espacio y finalmente las determinaciones fundamentales de lo vivo, renunciando entonces a la comprensión de la realidad para convertirse en instrumento de dominio¹⁵. Por ejemplo, decir que la universalidad del ser es mayor que la que pueda existir en el horizonte ontológico de una comunidad de cultura es condenarse a reconocer que carece de contenido situado y circunscripto ni realidad fuera del discurso que sobre él tenemos, pero históricamente ello ha fundamentado la expansión colonial europea¹⁶. O sea que al hablar de un discurso no podemos ignorar la cuestión del poder y por eso recordamos el pasaje que escribiera Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas*: “la cuestión es –dijo Alicia– si puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes. La cuestión es –dijo Humpty Dumpty– la de saber quien manda. Eso es todo”.

Esta cuestión del poder nos remite inmediatamente a las formas orgánicas que genera una generación histórica para enfrentar la misma. En ese marco aparece como constante, en los Pueblos del Tercer Mundo y muy especialmente en América Latina, que el eje vertebrador de su organicidad es la comprensión de que constituyen un horizonte ontológico propio, lo cual se expresa en la comunidad política bajo la forma de una conciencia nacional.

Esta conciencia no es un sujeto autónomo, una realidad separada y autocontenida, sino que, por el contrario, es el contenido subjetivo del actuar propio del hombre, es más precisamente la propiedad constitutiva de la acción y ella se disuelve en los actos, siendo su función específica la de reflejar la imagen de la acción, de la persona y de la circunstancia, permitiendo captar los sentidos de las cosas y sus interrelaciones¹⁷.

Esta tríada conformada por la acción, la persona y la circunstancia conforma lo que cotidianamente denominamos “realidad” y que no es “lo dado”, objetivo, externo a nosotros y acabado en sí mismo, sino que designa a aquello que realizamos, es nuestra obra, cuyo sentido está dado por el proyecto histórico. Este devenir nos permite comprender el dinamismo propio de lo humano que introduce o comporta un proceso de cambio respecto del mundo, fruto del actuar de una generación.

En este contexto surge la idea de felicidad como algo semejante a la realización, a la autorrealización mediante la acción de la propia generación histórica; ese hacer algo juntos genera una autorrealización que es casi sinónimo de felicidad, de ser dichoso, pues en la ejecución de ese proyecto conjunto está implícita una autodeterminación de la persona que ligada a lo vocacional, le permite reconocer que la vida merece vivirse o, más bien, que puede y debe ser digna de vivirse y es identificable con la realización del ego en cuanto persona¹⁸.

En esto último se nutre nuestro concepto de participación, signado por la lealtad política y la solidaridad social. Aquí aparece una diferencia histórica

entre la concepción nord-occidental y la latinoamericana, para la primera, el surgimiento y lo que mantiene la existencia de toda comunidad nacional en un mito agresivo: "si no hubiera enemigos, no habría patrias... buena prueba de ello es el mecanismo paranoico de autoafirmación patriótica, que lleva a inventar una anti-patria como límite y definición de cada patria"¹⁹. Esto nos manifiesta como el concepto de participación en el pensamiento nord-occidental, presupone la existencia real de la vieja dicotomía prójimo-extranjero, por lo que será la lucha y la violencia la que otorga unidad en la acción²⁰.

Por su parte, la lealtad política la conforman el patriotismo y la conciencia nacional. El primero es un sentimiento hacia la tierra y la comunidad natal perteneciendo a esa compleja capa sentimental en la que se encuentran inseparados los actos de la inteligencia y los de la voluntad. A su vez, la conciencia nacional es una magnitud objetiva que se expresa en la organicidad generacional, en el grado de participación en la generación histórica y la realización de su proyecto²¹.

La solidaridad social es una disposición constante a aceptar y a realizar aquello que como miembro de una comunidad particular se espera que realice, entroncándolo con la realización de la propia vocación. Este sentido agudo de las necesidades de la comunidad, que distingue la actitud de la solidaridad, resalta, por encima de todo particularismo o división, su rasgo de complementariedad; ésta consiste en la disposición de todo miembro de una comunidad a "complementar" mediante su acción lo que hacen los demás miembros de la comunidad.

Cuando se afirma que la dependencia busca en los Pueblos destruir todo vestigio de identidad cultural, no se refiere a imponer una visión universalista por sobre un "provincianismo intelectual", sino a eliminar la posibilidad de vivir el mundo desde un ángulo propio, desde la perspectiva de la propia conciencia nacional que concibe a su Pueblo no como un circuito cerrado, pero sí independiente, aunque se tenga conciencia del todo, es decir, de la inserción de esa vida nacional en el conjunto de los Pueblos²².

Notas

¹ Sobre el concepto de “crisis” han aparecido muchos trabajos, especialmente en los últimos años, pero sigue siendo clave el trabajo de P.W. BRIDMAN *The logic of modern physics* (Nueva York. MacMillan. 1928); asimismo es interesante el primer capítulo del libro de H. MARCUSE *El hombre unidimensional* (Barcelona. Seix-Barral. 1969) como la discusión sobre el tema que refleja “Communications” (1976) 25 (trad. cast. AA.VV. *El concepto de crisis*. Bs. As. Magápolis, 1979).

² BOLLNOW, O.F. *Filosofía de la esperanza*. Bs. As. Compañía Fabril Editora. 1962. p. 20.

³ Esta tesis no es tan reciente como podría suponerse; en la década del ‘20 —esto es después del tratado de Versalles— Harold Laski sostendrá que no existe la unidad soberana de la Nación, o sea, la unidad política, sino un pluralismo informado por las innumerables asociaciones y uniones sociales en las que participa el individuo y que lo obligan a una pluralidad de vínculos de fidelidad y de lealtad (LASKI, *El problema de la soberanía*. Bs. As. Siglo Veinte. 1947). Más cerca nuestro encontramos a M. FOUCAULT *Historia de los sistemas de pensamiento en El discurso del poder* Bs. As. Folios. 1983. p. 174-176; G. LAPASSADE *Grupos, organizaciones e instituciones*. Barcelona. Granica. 1977. p. 223-225.

⁴ SAVATER, F. *Contra las patrias*. Barcelona. Tusquets. 1984. p. 206-207.

⁵ Sobre el pensamiento planetario puede verse fundamentalmente Z. BRZEZINSKI *La era tecnocrática* (Bs. As. Paidós, 1979) y las visiones críticas M. CASALLA *El proyecto moral de la era tecnocrática y su filosofía del poder mundial* (Rev. Filosofía Latinoamericana IV, 1978, 7/8) y M.C. REIGADAS *Identidad y mundo transnacional* (Nuevo Proyecto I, 1985, 1).

⁶ C.F.: MATTAS, J.P. *Pueblo, libertad y censura* en *IV Jornadas de Pensamiento y Cultura*. Bs. As. 1984. p. 8.

⁷ GARCÍA DELGADO, D.R. *Modernización dependiente y democracia* en *Crítica & Utopía* (1981), 4 p. 189; sobre el tema de la modernización como proyecto focalizado en un sector social puede consultarse también Celso FURTADO *Transnacionalización y monetarismo*.

⁸ A estos teóricos “nativos” de la dependencia, que desarrollan un pensamiento propio de las sociedades post-industriales pero desde una que no ha logrado su propio proyecto industrial, Arturo Jauretche los definió de una forma precisa y oportuna como “tilingos”, hijos de la frustración de haber llegado a la decadencia sin haber pasado por la plenitud; producto típico de lo colonial. (*Filo, contrafilo y punta*. Bs As. Peña Lillo. 1975. p. 21).

⁹ dos SANTOS, GARCÍA DELGADO, D.R. *Democracia en cuestión y indefinición de la política* en *Crítica & Utopía* (1982), 8 p. 72.

¹⁰ C.f.: HERNÁNDEZ ARREGHI, J.J. *¿Qué es el ser nacional?* Bs. As. Hachea. 1963. Especialmente p. 196. ss.

¹¹ C.f.: ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galilea*. Madrid. Rev. de Occidente-Alianza. 1982. TABORDA, S. *Etnopolítica de la ciudad*. Córdoba. 1947.

¹² Este tema lo hemos desarrollado más extensamente en nuestro trabajo "Metafísica de la Nación" (Asoc. de Fil. Lat. 1985).

¹³ Esta cuestión ha sido planteada ya por ARISTÓTELES (*Metafísica* V. 28.1024 a 28 - b 5) y aparece un jugoso comentario sobre la misma en la obra de Pierre AUBENQUE (*El problema del ser en Aristóteles*. Madrid. Técno. 1974 p. 214-218).

¹⁴ Resurge aquí la vieja concepción de G. Vico, quien enunciaba: "verum est factum ipsum".

¹⁵ DILTHEY, W. *Obras Completas* VIII (Teoría de la Concepción del Mundo). México. FCE. 1978. p. 18.

¹⁶ C.f.: CASALLA, M. *op. cit.*

¹⁷ WOJTYLA, K. *The acting person*. Dordrecht. Reidel. (Analecta Husserliana) 1979. p. 33.

¹⁸ WOJTYLA, K. *op. cit.* p. 202-203.

¹⁹ SAVATER, F. *op. cit.* p. 39. El mismo concepto lo podemos rastrear en Max WEBER (*Estructuras de poder*, Bs. As. Leviatán. 1985 p. 9-11).

²⁰ El mundo nord-occidental fue creciendo a través de los siglos tras las huellas de su ídolo: el estado y cuyos primeros y grandes teóricos serán Maquiavelo y Hobbes. Con la desaparición de la organicidad de lo popular surge lo que F. Nietzsche vió como la pretensión de hacer de la masa un sujeto histórico; en este terreno funda sus raíces la conciencia planetaria, forma de totalidad represiva que transforma a la libertad como instrumento de dominación, al centrar en la amplitud de la selección como factor decisivo para determinar el grado de libertad, ocultando el control sobre lo que se puede escoger.

²¹ PANIKER, R. *Patriotismo y Cristiandad*. Madrid. Rialp. 1961. p. 29-64; también encontramos un muy interesante aporte al tema en las conferencias dictadas en la Universidad de Leiden por J. HUIZINGA en 1940 (*Hombre e Ideas*, Bs. As. Cía Gral. Fabril Editora. 19 p. 89-137).

²² C.f.: HERNÁNDEZ ARREGHI, J.J. *La formación de la conciencia nacional*. Bs. As. Plus Ultra. 1973. p. 46 ss.