

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**



**El político, el intelectual y el político-intelectual  
en Ortega y Gasset y en Reyes Heróles**

Tesis profesional que presenta:

**Michel Yobani Nolasco Garcia**

para optar por el grado de

Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública

Director de tesis

Mtro. Esteban de Jesús Rodríguez Migueles



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## ÍNDICE

ÍNDICE .....	3
AGRADECIMIENTOS .....	5
INTRODUCCIÓN .....	6
<b>PRIMERA PARTE</b> .....	9
1. ORTEGA Y SU CIRCUNSTANCIA .....	10
2. REYES HEROLES Y LA POLÍTICA .....	21
<b>SEGUNDA PARTE</b> .....	30
3. EL POLÍTICO Y EL INTELLECTUAL: PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA Y GASSET BAJO EL RACIO-VITALISMO .....	31
4. EL POLÍTICO-INTELLECTUAL: PENSAMIENTO POLÍTICO DE REYES HEROLES EN TORNO A UNA FUNDAMENTACIÓN ÉTICO-POLÍTICA EN LA HISTORIA .....	59
<b>TERCERA PARTE</b> .....	93
5. ONTOLOGÍA DEL POLÍTICO Y EL INTELLECTUAL .....	94
6. EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL POLÍTICO Y EL INTELLECTUAL .....	121
CONCLUSIONES .....	142
BIBLIOGRAFÍA .....	145



## AGRADECIMIENTOS

La presente investigación se logró gracias a la atenta guía del Maestro Esteban de Jesús Rodríguez Migueles, cuyo compromiso permitió el desarrollo continuo de esta tesis de manera ordenada. Sus respectivas observaciones permitieron la culminación satisfactoria de este trabajo. Al mismo tiempo quisiera agradecerle su paciencia y apertura a un tema tan propio como alejado de su área de conocimiento.

También agradezco a mi madre Carmen, a mis hermanas Miriam y Brenda por estar conmigo en cada situación que se ha presentado, sin su apoyo elaborar este trabajo hubiese llevado más trabajo y tiempo. Su cariño ha impulsado mis motivaciones.

También quiero agradecer a mis amigos Andrés, Héctor, Daniel, Ricardo y Claudia, por hacer tan amena mi travesía en mi mocedad universitaria. En especial quiero agradecer a Fredy, amigo cuyas reflexiones en torno a la vida y la sociología del tiempo permitió dos apartados contenidos en este trabajo, y con quien me disculpo por no citarlo apropiadamente.

Por último, mi más especial agradecimiento a mi padre, cuyo prematuro deceso no deja más que tristeza y ganas de aprovechar cada oportunidad y apoyo que me brindaste. Que tu paradójico espíritu conflictivo y conciliador me acompañe y a mis hermanas, y que tu esfuerzo se vea reflejado en nuestros logros.

Gerardo Nolasco Claudio.

*Con todo el cariño que te tuve, este  
trabajo te lo dedico a ti*

## INTRODUCCIÓN

Interpretar es una tarea muy complicada si lo que se quiere es traer a una discusión actual un tema pasado, pues colocamos con nuestro propio discurso los discursos impresos en libros, oficios, memos, poemas, ensayos, artículos, etc., con la convicción de que estamos explicando lo que nuestro personaje quiso expresar. Criticar lo interpretado aumenta detalles a la tarea, lo que lo vuelve aún más difícil. Y más aún, si lo que hacemos es una crítica a dos autores que disciernen sobre un mismo tema. La hermenéutica se ha vuelto un área en que se ha refugiado la interpretación como método, dividiéndose en muchas corrientes sobre cómo podría llevarse esto a cabo.

¿Cómo interpretar y criticar a dos hombres cuya vida y obra es contradictoria entre sí? Por un lado tenemos al mexicano Jesús Reyes Heróles cuya vida y pasión fueron la política y la historia, que defendió en sus escritos, discursos y en su propia persona la concepción del político-intelectual. Por el otro tenemos al español José Ortega y Gasset cuya preocupación era toda España y la filosofía, cuya obra fue conocida internacionalmente y que inundó su actividad pública de su filosofía. Su reflexión resultante lo llevó a separar al político y al intelectual como seres completamente incompatibles y hasta contradictorios. La tarea hermenéutica con estos dos personajes ciertamente es difícil si se considera que se quiere obtener un conocimiento importante sobre la diferencia del quehacer político y el quehacer intelectual encarnados en un sujeto ¿Qué es ser político? ¿Qué es ser intelectual? O en el caso de Jesús Reyes Heróles ¿Qué es ser político-intelectual?

El motivo de este trabajo es la reunión de dos ensayos editados por el Fondo de Cultura Económica en 1993 y cuya primera edición fue en la Librería del Prado en 1984; en torno a la figura del político, el intelectual y el político-intelectual, con el pretexto de examinar al Conde de Mirabeau: *Mirabeau o el político* de Ortega y Gasset y *Mirabeau o la política* de Reyes Heróles. Analizar estos ensayos de manera aislada y sin tener en cuenta el sentido de sus pensamientos sería violentar la interpretación de las obras, pues mutilamos vida y pensamiento en las pocas páginas que nos ofrecen, cuando en realidad se puede volver un debate muy fructífero. Es por esta razón que gran parte de este trabajo se dedica a indagar en la intención de nuestros autores revisando vida y pensamiento durante su época de madurez intelectual y política. El análisis e interpretación de sus obras se basa en entender al autor para usar sus argumentos con el sentido al que ellos recurren para así encontrar problemas y contradicciones en que incurren. Esta afirmación se encuentra basada en el pensamiento de Karl-Otto Apel.

Al ser una hermenéutica que comprende al autor y lo acompaña en el sentido de sus afirmaciones para así usarlas contra sus propias aseveraciones, lo que se requiere es cierta transformación del pensamiento para encontrar un patio común a través del análisis del lenguaje. A esto Apel le llama “hermenéutica crítica trascendental” y al proceso de transformación, reflexión trascendental. Esto no quiere decir que vamos a sabotear a nuestros autores, sino que vamos a realizar un análisis crítico que nos permita extraer lo mejor de sus argumentos, tal como lo propusiera Heidegger en su trabajo sobre Nietzsche. Criticar en este sentido es entendido en su raíz *kritein* que quiere decir separar y abrir.

Apel recupera grandes corrientes que contienen en campos filosóficos, políticos y sociales, como la fenomenología, la escuela de Frankfurt, el positivismo, el behaviorismo, el pragmatismo, la hermenéutica, la semiótica filosófica, la filosofía analítica, entre otras. Por lo que encuentra un punto común de análisis en el lenguaje, y hace frecuente en su obra tratar a autores como Heidegger, Wittgenstein, Popper, Peirce, Tarski, Searle, Dewey, Kant, Husserl, Gadamer, Luhmann, Rawls, Weber, Rorty, William James, y a su amigo y co-parlante Habermas.

Con la forma crítico-hermenéutica de Karl-Otto Apel se abren dos formas de comprensión de los autores a tratar: primero, las condiciones históricas del sentido de los argumentos, que necesariamente requiere un esbozo de su circunstancia; segundo, en sentido heideggeriano, la apertura del sentido de los argumentos con que tratan los autores, que en todo caso es un desocultamiento de su intención y al mismo tiempo un encubrimiento<sup>1</sup>. Es por ello que la primera parte se centra en la ubicación histórica de la vida y pensamiento maduro de nuestros autores. La segunda parte es más extensa, pues en ella se abre el sentido de los términos que nos permitirán comprender el sentido e importancia de los ensayos en torno a Mirabeau y el problema del político, el intelectual y del político intelectual.

Para esta segunda parte se explicará el pensamiento maduro de José Ortega y Gasset, haciendo especial énfasis en el sentido social y político de su filosofía. En este capítulo se explica la razón del ensayo de Ortega y conforme a la base de su racio-vitalismo, el motivo que encubre tras el título de *Mirabeau o el político*. En el capítulo siguiente se trata el pensamiento político de Jesús Reyes Heróles, atendiendo la importancia de leer paralelamente la importancia del liberalismo mexicano junto a la noción del político-intelectual. Este último como concepto siempre presente pero encubierto en la obra en tres tomos titulada *El liberalismo mexicano*.

Para la tercera parte debemos entender el sentido de la “transformación” en el proyecto de Apel. Transformación quiere decir un “otro comprender” de los textos transmitidos<sup>2</sup>, en que los temas pueden ser tratados sin eliminar la intención del autor interpretado. El camino se da a través de la teoría de sistemas y la semiótica trascendental. Por su puesto, bajo la reflexión pragmático-trascendental en que el sujeto es reflexionado para no eliminar su elemento agencial (el acto) en la dinámica de los sistemas.

Para ello, Apel defiende una teoría fenomenológica de la correspondencia, o más exactamente, una teoría de la «evidencia de correspondencia» como parte indispensable de una teoría consensual de la verdad, de modo que se logre una mediación entre la evidencia referida a la conciencia y la intersubjetividad referida al lenguaje<sup>3</sup>. De esta manera el primer capítulo de esta tercera parte, contiene las diferencias en cuanto a la forma racio-vitalista y la forma racional histórica de nuestros respectivos autores y el posible nexo de entendimiento a través de una semiótica trascendental. Esto nos llevará por un breve paso a

<sup>1</sup> Apel, Karl-Otto, “Reflexión pragmático-trascendental”, en *Invenio*, N° 13, Argentina, Noviembre 2004, p. 22

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> Cortina, Adela, “Introducción. Karl-Otto Apel. Verdad y Responsabilidad”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 11. Se recomienda leer este libro, en especial el primer ensayo referido a la teoría del consenso y el falibilismo.



través de la tradición del pensamiento del hombre que reflexiona y el hombre que actúa en la vida pública. La transformación se da sobre una interpretación que toma en cuenta el *pragmatic turn* y el *linguistic turn*, cuyo propósito teórico es transformar el “yo pienso” por el “nosotros argumentamos”, para determinar “lo verdadero” como intersubjetividad mediante la comunidad de argumentantes. Es por ello que es tan importante tener en cuenta en todo momento el momento histórico de cada país para la definición de Reyes y Ortega.

Ortega pretende una unión absoluta de la vida, que desestima las capacidades naturales del hombre, por lo que la vida tiene que ser extendida en su entendimiento. Reyes por otro lado constriñe al sujeto en una individuación ética, que a modo de superación personal pretende sugerir el hacer el bien con el ejemplo histórico. Ortega pretende una visión absoluta de la vida, volviéndola una metafísica, mientras que Reyes Heróles busca el realismo histórico y el sujeto actúa conforme a estas pruebas históricas.

El segundo capítulo de esta tercera parte se centra en el lugar de la ética dentro del acontecer del político y del intelectual según nuestros autores. Para ello nos valemos de la “ética del discurso” de Apel, donde nos expone el contenido de los discursos con contenido moral y la responsabilidad detrás de ellos. Para dicho análisis se utiliza su división de la ética: la parte A y la parte B.

La parte A se refiere al contenido teórico de la ética, que incluye la noción weberiana de la acción teleológica destinada al éxito y la acción valorativa orientada por creencias y normas. La parte B se entiende como la comprensión de las causas concretas, las razones históricas y volitivas de los individuos con quien se trata para llevar a cabo la parte A, o en palabras de Apel recurriendo a la jerga kantiana, las condiciones de posibilidad de la comunidad lingüística para llevar a cabo la parte A.

Este último capítulo se divide en tres partes: la primera que es la *paideia* contenida dentro del discurso de Reyes Heróles y de Ortega y Gasset, con miras a entender la educación como construcción de hombres, ciudadanos y nación; la segunda hará uso de esta concepción para entender el pensamiento de ambos autores en una división de la ética en su parte A y su parte B; y por último, una definición tentativa del político-intelectual que pasa por una leve revisión de Mirabeau y del contenido ético, histórico y circunstancial de su pensamiento.

Por último es imprescindible entender que la razón de este trabajo es la reivindicación de un aspecto dejado en el olvido del pensamiento de Reyes Heróles y de la moral apoyada en filosofía social de Ortega y Gasset. Ambos usados para pensar en sujetos cuyas bases teóricas notablemente difieren en aula y en campo. El gran conflicto entre el político y el intelectual, no se limita a un problema de teoría y praxis, y José Ortega y Gasset y Jesús Reyes Heróles se encargan de recordárnoslo.

## **PRIMERA PARTE**

## 1. ORTEGA Y SU CIRCUNSTANCIA

La historia contemporánea de España comenzó con serios tropiezos considerando que tuvo que enfrentarse a una serie de revoluciones con las que tuvo que lidiar desde 1810. España ya gozaba de una amplia influencia liberal en su política, que afectó considerablemente la relación con sus colonias, desde las reformas borbónicas hasta el llamado trienio liberal (con el cual lo más destacado políticamente fue el planteamiento de la sumisión del ejecutivo al legislativo). Mientras, en el aire intelectual político flotaban las ideas de Montesquieu, Locke y Rousseau. Eventualmente estas ideas influyeron en las colonias y con las revoluciones se dio un severo rechazo por parte de los países hispanoamericanos, que no terminó sino hasta 1898 con la “emancipación mental al rechazo y el mutuo acercamiento entre la península Ibérica y el continente americano”<sup>4</sup>.

Aunado a ello se encuentra la Guerra hispano-americana, en la que se perdieron las últimas colonias españolas (Cuba, Filipinas, Puerto Rico). Todos los problemas de España culminan en una serie de meditaciones y cuestionamientos, tanto en prosa como en verso que piensa la Nación Española y a su situación. Esta es la llamada Generación del 98. José Ortega y Gasset se vio influenciado profundamente no solo por la Generación del 98 sino también por este liberalismo que había permeado a España durante todo el siglo XIX.

Ortega inaugurara una Nueva Generación, con sus propias características y su propia “circunstancia”, directamente influido por la generación del 98 y también como sus contemporáneos con los que entablaría diálogo. La Dictadura de Primo Rivera y su paulatino acercamiento a la fenomenología maduraron el pensamiento político e intelectual de Ortega. Este periodo es importante ya que entre 1929 y 1933, es decir a finales de la Dictadura de Primo y a principios de la Segunda República, que Ortega tiene el mayor tiempo de actividad política<sup>5</sup>. Ortega observó y experimentó la relación de los intelectuales con el poder político así como de los políticos con ellos.

### 1.1 LA GENERACIÓN DEL 98

La Generación del 98 es un grupo de intelectuales (entre escritores, ensayistas y poetas) que se vieron afectados moral, política y socialmente por los efectos de la guerra hispano-estadounidense (25 de abril-12 de agosto de 1898) y por la situación de España respecto al resto de Europa. Con lo que culminó una serie de pérdidas de las colonias españolas, que como ya se señaló, estaba precedida desde 1810 con la pérdida de la Nueva España. En el campo intelectual y sobre todo en el plano del activismo político comprendido desde 1898 hasta 1930, esta generación tiene una gran influencia e importancia que incluso traspasó el Pacífico. Sin embargo, no podemos dejar de lado la historia política y económica, así como social que dio origen al centro mismo de la generación del 98 (Baroja, Azorín, Maeztu, Unamuno, Valle Inclán) y su influencia y relación con Ortega y Gasset.

---

<sup>4</sup> Abellán, José Luis, La inversión histórico-cultural de España en relación con América Latina en 98: *Derrota pírrica*, Compilación de Leopoldo Zea y María Teresa Miaja, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 11

<sup>5</sup> Rodríguez Huesca, Antonio, *Prólogo a la obra ¿Qué es filosofía?* De José Ortega y Gasset, Editorial Porrúa, México, 1986, p. IX

La actividad intelectual de España durante los primeros años del siglo XX se ve profundamente marcada por el desastre colonial del 98. Esto no solo afectó la actividad intelectual, lo hizo con toda la forma de vida, desde la actividad política, la sociedad, hasta el de la familia española. En el caso de las familias adineradas porque quebró sus economías dependientes de las colonias, de los intelectuales por su resistencia al cambio institucional y de las masas populares por padecer económicamente los estragos de la guerra<sup>6</sup>. Las grandes transformaciones trajeron grandes cambios importantes de la política en España: la Iglesia, a la Monarquía y el Ejército. Los partidos políticos se vieron en la necesidad de hacer ajustes, ya que era la oportunidad perfecta para alterar el sistema político y renovar de manera inmediata la política de España. Cosa que no fue desapercibida por los intelectuales del 98.

El desenvolvimiento y crecimiento del grueso de intelectuales fue bastante atrasado si se le compara con el de Francia o Inglaterra, pues su función comenzó a ser más importante en el desarrollo de la estructura y superestructura de la industrialización de las naciones. Era imprescindible el desarrollo industrial para que el desarrollo de los trabajadores intelectuales pudiera darse como una capa social del trabajo profesional (de ello podemos inferir que la preocupación por el tema del político y el intelectual fue centrándose en su profesionalización, alejándose de la perspectiva filosófica del manejo de la verdad)<sup>7</sup>. La generación del 98 es la respuesta española a este crecimiento aunado a los problemas históricos ya explicados.

El tema de España es la centralidad de la obra de la generación del 98 (“La *circunstancia* española” diría Ortega y Gasset). Los autores mezclan el dolor y el amor por España, los rechazos críticos y la exaltación. Rechazaron ante todo la política del momento. Exaltaron en cambio y sobre todo en su madurez, “una España eterna y espontánea” de ahí su interés por el paisaje, por la vida de los pueblos y por la historia. La filosofía alemana tuvo una gran influencia en este grupo, tal como Friedrich Nietzsche, George W. F. Hegel, Immanuel Kant (sobre todo a través de los neokantianos), Arthur Schopenhauer además de Henri Bergson y Sören Kierkegaard. Esta influencia se ve reflejada en la forma en que la generación del 98 favorecía el subjetivismo en sus ensayos.

Tal como lo indica Julián Marías<sup>8</sup> la generación del 98 sostiene sus bases sobre cuatro grandes pilares innovadores además de los autores alemanes ya citados, sobre todo en la filosofía de Ortega: la *lebensphilosophie*, el pragmatismo, la filosofía de Bergson y la filosofía de Brentano<sup>9</sup>:

*Lebensphilosophie*: Término comúnmente traducido como “filosofía de la vida” es un tipo de filosofía que centraba sus estudios y reflexiones en torno a las experiencias de primera mano como respuesta al desarrollo impersonal del positivismo. La vida y sobre todo el mundo vivido (como más adelante expresarán algunos fenomenólogos) favorecen en la

<sup>6</sup> Suarez Cortina, Manuel, *El reformismo en España*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1986, p. 1

<sup>7</sup> Abellán, Op. Cit., p. 34

<sup>8</sup> Julián Marías fue un destacado filósofo discípulo de Ortega y Gasset que desde muy joven ya había aprendido griego y realizó un trabajo de la historia de la filosofía desde textos en el idioma original. Siguiendo los pasos y ejemplo de Ortega, también se dedica a la política sin abandonar reflexión filosófica, llegando a ser Senador en las Cortes Generales de España de 1972 a 1979.

<sup>9</sup> Marías, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 93

*lebensphilosophie* al ámbito subjetivo de la percepción del mundo, cosa que parece dejar de lado el positivismo, en tanto que esta percepción del mundo considera el desarrollo axiológico del hombre. La defensa de esta corriente esta sobre el termino *lebenswelt* (mundo de la vida). Es un racionalismo inspirado en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard y Arthur Shopenhauer.

Pragmatismo: La corriente pragmatista resonaba en España del 98 bajo las líneas americanas de Charles Sanders Peirce, primero, y luego por William James, el cual fue más aceptado. El pragmatismo – decía Peirce – no es una doctrina metafísica ni una forma de intentar llegar a la verdad de las cosas. Es solo una manera de averiguar las significaciones de las palabras difíciles y de los conceptos abstractos<sup>10</sup>. La corriente pragmática fue asimilada como una forma de defender la influencia de la percepción en el ámbito subjetivo y de su consecuente relación con la práctica y la acción humana.

Bergson: Fue un filósofo francés que defendió la postura de buscar caminos distintos a los de las ciencias naturales, por lo que se volvió influenciado de corrientes como el vitalismo. También recibió fuerte influencia de Albert Einstein al querer quitar la noción de espacialidad sobre el tiempo, no sin diferenciar el relativismo físico del filosófico. La influencia que tiene sobre el ámbito académico español es sobre todo en este punto, pues diferencia entre el conocer una cosa de forma relativa, es decir en torno a ella, y conocerla de forma absoluta, es decir dentro de ella. Por otro lado, también impulsó a investigar los límites del saber científico y el tema de la conciencia del hombre.

Brentano: La tendencia de analizar el relativismo de los entes se reforzó por otro filósofo, Franz Brentano, que estudió la célebre frase aristotélica: “el ser se dice de muchas maneras”. La corriente española del 98 se centró en el psicologismo y su redescubrimiento de la intencionalidad. Esto impulsó al estudio de la realidad desde la conciencia y la intención del hombre, “lo que develó nuevas realidades, nuevos ideales, nuevas lógicas y diferentes valoraciones”<sup>11</sup>. Brentano es el inspirador de la fenomenología fundada por Edmund Husserl, de la cual se apoyará Ortega más adelante.

Estas cuatro grandes áreas en la filosofía sirvieron como base intelectual para interpretar a la España de inicios del siglo XX. La influencia de estas corrientes, de su tratamiento conceptual y sus autores en el pensamiento de Ortega se verá con más detalle cuando hable su pensamiento más adelante.

Lo importante a destacar aquí es que estas corrientes filosóficas a las que recurrieron los integrantes de la generación del 98 son las que sirven como medio de interpretación para entender a la política y sociedad de España. Como ejemplo de ello se encuentra *Las agonías de nuestro tiempo* de Baroja, *La Andalucía trágica* de Azorín, *La Defensa de la Hispanidad* de Maeztu y *Amor y Pedagogía* de Unamuno. En todas estas obras no solo muestran su preocupación por la España de inicios del siglo XX, sino que también muestran conforme a la influencia de las corrientes filosóficas nombradas, su repudio al positivismo y la narración vitalista y circunstancial que hacen de su nación.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 96

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 101

## 1.2 LOS INTELLECTUALES ENTRE LA DICTADURA DE PRIMO RIVERA Y LA SEGUNDA REPÚBLICA

Alfonso XIII de Borbón había retomado las riendas del gobierno español, pero como ya se había mencionado los partidos políticos se reestructuraron, lo que provocó un empuje en la actividad política respecto al poder del rey. Llamó en especial atención la formación del Partido Reformista en 1909 en el cual hubo especial actividad de los intelectuales.

Pero ¿Quiénes eran estos intelectuales de la España de inicios de siglo? Sobre todo eran hombres de letras, todo individuo con un título o diploma de educación superior, el ideólogo de clase o de partido, todos aquellos que creaban o distribuían producción cultural y aquel que trabaja con la cabeza más que con las manos<sup>12</sup>. Estos “intelectuales” sin embargo, tenían difícil acceso a cargos de carácter político, administración, diplomacia o incluso enseñanza. Varios de ellos continuamente señalaban el progreso de la “era técnica” en Europa y el papel que jugaban los intelectuales en esta, por lo que España obviaba un claro atraso.

En la actividad política que algunos intelectuales alcanzaron gracias al fraccionamiento de los partidos políticos y el ascenso del Partido Reformista, su actividad se incrementó. Pese a sus utopías e ideales la realidad siempre pesó más: el ejército, la organización sindical del proletariado y la radicalización del regionalismo. Su gran fuerza opositora era el Partido Liberal que según José Canalejas (liberal y líder indiscutible del partido hasta su asesinato) su propósito era el de “nacionalizar la monarquía”<sup>13</sup>. El Partido Reformista por el contrario mantenía una seria oposición a la monarquía, sin embargo el intento de democratizar el partido comenzó a fragmentarlo, lo que era crítico para un partido que se quisiera mantener en ascenso. La articulación era necesaria y los intelectuales eran la solución. El Partido Reformista de nuevo cuño garantizaba no solo una estructura firme desde las Juntas municipales, sino que también garantizaba una democracia interna con renovación de cargos. Esto llamó la atención de otras variantes de intelectuales, de una considerable clase media y por varios miembros de la alta burguesía. Esto sin duda alejó a los miembros del partido de la movilización de masas y a menudo tomaban distancia de cualquier forma de manifestación<sup>14</sup>. Intelectuales y clases medias encabezarían pues el reformismo a través del partido. En palabras de Ortega y Gasset el Partido Reformista aspiraba a *vertebrar* a España.

En efecto, el Partido Reformista se presentaba ante la opinión pública como un partido formado por pequeños grupos con una enorme capacidad y cualificación técnica y científica. Una pequeña mirada a la asistencia al banquete del 23 de octubre de 1913 nos indica la mayor parte de la intelectualidad española de presente: “Gabriel Miró, Ramón Pérez Ayala, Pérez Galdós, Luis de Zulueta, José de Zulueta, Caballé, Pérez Romero, Ortega y Gasset, Rafael Rodríguez Méndez, Adolfo Hinojar, Fernando de los Ríos, Rafael López de Haro, Pablo Azcarate, Jesús Coronas, Ricardo Orueta, Adolfo Hinojar, García Morente, Enrique Díez Canedo, Filiberto Villalobos, Agustín Viñuales, Américo Castro,

<sup>12</sup> Becarud, J.; López Campillo, E., *Los intelectuales españoles durante la II República*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1978, p. 2

<sup>13</sup> Suárez Cortina, Op. Cit., p. 86

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 111

Matías Peñalba, Indalacio Corudejo, Manuel Azaña, Antonio Dubois, Francisco Gomez Hidalgo[...]”<sup>15</sup>.

Quien desarrollaría en aquellos años una clara orientación liberal-socialista sería Ortega y Gasset, el más representativo de los nuevos intelectuales españoles, y que en los años siguientes representaría a la *generación de 1914*. A ella pertenecerían los nacidos en torno a 1880 y que comenzaron su actividad literaria ya en el siglo XX, alcanzando su madurez en los años próximos a 1914. Entre ellos se cuentan, además de Ortega, los ensayistas Eugenio d'Ors, Manuel Azaña, Gregorio Marañón, Gustavo Pittaluga, Salvador de Madariaga, Claudio Sánchez Albornoz, Américo Castro, Manuel García Morente, Rafael Cansinos Assens, Ramón de Basterra, Corpus Barga y Pablo de Azcárate; los novelistas Gabriel Miró, Ramón Pérez de Ayala, Benjamín Jarnés, Wenceslao Fernández Flórez y Félix Urabayan; el dramaturgo Jacinto Grau; los poetas Juan Ramón Jiménez y Josep Carner. Se eligió este año porque es en 1914 cuando aparece la primera publicación importante de Ortega: *Meditaciones del Quijote*, también en el mismo año, se confirmó como un intelectual con gran presencia pública gracias a su conferencia sobre *Vieja y Nueva Política*. Alumnos destacados de Ortega y de esta generación fueron Julián Marías, María Zambrano, José Gaos, además de haber influenciado a personalidades como Joaquín Xirau, Antonio Machado, Francisco Ayala, entre otros.

El proyecto de renovación de la vida política presentado por los intelectuales adquiriría carta de presentación a partir de octubre de 1913 con el prospecto de la *Liga de educación política de España*, redactado por José Ortega y Gasset<sup>16</sup>. Para los intelectuales del Partido Reformista, lo político, lejos de quedar reducido al mundo de los partidos políticos, de las elecciones, de las Cortes, en fin, del Estado, adquiriría una manifestación superior en la vida social.

Según Antonio Ramos Oliveira (ensayista, periodista y diplomático español) -quien observó con ojos pesimistas el esfuerzo de este grupo de intelectuales- su proyecto estaba destinado al fracaso, no solo por el tipo de base social que lo conformaba, sino también porque su ideología no se proclamaba ni republicana ni revolucionaria, sino un simple reformismo que no extendía la ilustración ni el conocimiento<sup>17</sup>.

Pero, pese a toda la oposición surgida, entre la Corona, la Iglesia, el Partido Liberal y el Ejército, el proyecto continuo. Sin embargo, las aspiraciones tendrían que esperar para poder realizarse, pues en 1931 la crisis de la posguerra junto con las impresionantes luchas sociales que se suscitaron, dieron pie a que se estableciera la dictadura de Primo de Rivera y obligó a los intelectuales a replegarse al terreno cultural o a pasar a la heterodoxia abierta (Unamuno y Ortega)<sup>18</sup>. La arbitrariedad de la Dictadura de Primo reforzó la cohesión de los intelectuales, sobre todo con acciones como el destierro de Unamuno.

¿Cómo ascendió al poder Primo de Rivera? ¿Cuál fue la repercusión en los intelectuales? Desde el problema de 1898 el Ejército hizo uso galante de su pretorianismo, tal fue el caso

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 116

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 122

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 127-128

<sup>18</sup> Becarud, *Op. Cit.*, p. 7

en 1905 de una revista llamada *Cut-cut* (conocida por sus publicaciones satíricas) atacada por oficiales indignados por una publicación suya, o la de la “crisis de 1917”.

Durante el tiempo que duró la Primera Guerra Mundial (1914-1918) España permaneció neutral, pero aprovechó para obtener una ventaja económica durante el conflicto. Sin embargo, se vivían grandes tensiones sociales, a pesar de la pujanza económica las condiciones sociales no mejoraban. Las noticias de la revolución de febrero de 1917 en Rusia llegaron a oídos de la población española lo que encendió los ánimos para un levantamiento popular<sup>19</sup>. En el campo político internacional, los numerosos ataques submarinos de alemanes a distintas embarcaciones rusas también terminaron por afectar a embarcaciones españolas y lesionar intereses económicos, esto trascendió al interior de España que solo terminó por incrementar la tensión en la sociedad.

En la primavera de ese año todo explotó, la conocida como “crisis de 1917”, el ejército organizó sus famosas Juntas de Defensa, lo que era un claro desafío al gobierno del liberal Manuel García Prieto; la burguesía catalana se organizó en torno a la Liga Regionalista que tenía por objetivo hacer frente al poder militar y gubernamental para recuperar el poder político y económico perdido por el desastre de 1898 y el ataque a las embarcaciones; y por último una huelga general que recibió apoyo de la Confederación Nacional del Trabajo (un sindicato anarquista con mayoría en Cataluña<sup>20</sup>), la Unión General de Trabajadores (sindicato socialista con mayoría en Madrid) y el Partido Socialista Obrero Español.

En los años posteriores solo se resintieron las consecuencias de estos eventos. Manuel García Prieto al no poder con las Juntas de Defensa y con las Huelgas que devinieron, se vio en la necesidad de dimitir y dar paso al conservador Eduardo Dato, que optó por legalizar las Juntas. El Partido Reformista se había sumado al apoyo de las huelgas, formando una alianza entre republicanos, reformistas y socialistas, pero que desembocó en continuos fracasos<sup>21</sup>. El continuo empuje de las izquierdas rivalizaba fuertemente con la Liga Regionalista liderada por Francesc Cambó, buscaba recuperar el poder perdido de sus representados y que terminó por dar varios cargos a distintas personalidades españolas.

El 13 de septiembre de 1923 Miguel Primo de Rivera, quien en ese momento era capitán general de Cataluña, se sublevó contra el gobierno y dio un golpe de Estado. El motivo por el que llega a esta resolución eran los continuos problemas que España tiene desde 1898 hasta la crisis de 1917. A partir de la aceptación del golpe de Estado de Primo de Rivera, el rey ya no actuó como monarca constitucional, sino como jefe del Estado en una nueva fórmula política de "dictadura con rey"<sup>22</sup>, que se iba a difundir más tarde por otras monarquías europeas. El Rey era ahora un representante “hacia afuera” de España, mientras que el Dictador se encargaría de los asuntos interiores.

Durante la Dictadura, Primo de Rivera se esforzó por minimizar la actividad de los intelectuales desde que estos comenzaron a mostrar una actitud hostil hacia el régimen. Está por ejemplo el caso de 1924 de la llamada <<Carta al dictador>> en la que unos 170 intelectuales entre escritores, catedráticos, abogados, periodistas, médicos, ingenieros, entre

<sup>19</sup> Suárez Cortina, Op. Cit., p. 171

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 184

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 190-191

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 280



otros, destinada a desmentir las afirmaciones del Dictador en torno a la situación de ellos<sup>23</sup>. Los problemas incrementaron cuando Primo decidió clausurar las publicaciones que criticaban su modo de proceder. El antagonismo de los intelectuales creció no solo para con el Dictador sino también contra el Monarca.

Desde que Primo pronunció su discurso en el día que se dio el golpe de Estado en cual denunció la inmoralidad que asediaba España desde 1898, y acusaba a todo disidente de incurrir en esta inmoralidad, provocó que también ciertos sectores políticos y sociales lo apoyaran. En esos años los ataques más fuertes provenían de Miguel de Unamuno y de José Ortega y Gasset desde las *Hojas Libres*. Otros tantos simplemente cedieron ante la presión.

Los partidos socialista, reformista y republicano trataban de adaptarse a la situación pero la presión de la dictadura y del Ejército les rebasaba. Esto provocó que fuera más difícil defender al grupo intelectual que se veía atacado por el dictador. Solo los republicanos pudieron mantenerse de manera más firme durante la dictadura a costa de sacrificar su alianza en 1929, separándose del Partido Reformista y Socialista.<sup>24</sup> Paulatinamente Primo comenzó a perder apoyo de los sectores que en un inicio tenía, mientras que el Partido Republicano sumaba fuerzas. Ramón Valle-Inclán (poeta y dramaturgo) fue un claro caso de que la simpatía de ciertos intelectuales se estaba mudando hacia el proyecto republicano.

Primo de Rivera terminó por presentar su dimisión en 1930 llevando también a su caída al rey Alfonso XIII. La segunda República se proclama el 14 de abril de 1931 en sustitución del rey Alfonso y la cual solo dura hasta 1939 cuando inicia la dictadura de Francisco Franco dado los problemas suscitados a partir de la Guerra Civil Española.

### **1.3 ORTEGA: EL INTELLECTUAL Y LA POLÍTICA**

José Ortega y Gasset fue un filósofo madrileño nacido el 9 de mayo de 1883 en una familia madrileña acomodada. Tuvo una gran facilidad de publicación gracias al periódico *El Imparcial*, fundado por su abuelo, en el cual trabajó al igual que su padre<sup>25</sup>. A pesar de haber sido estudioso de la filosofía se sintió inclinado por el periodismo y la política.

Ortega se sintió sumamente atraído por la filosofía gracias a la influencia de la generación del 98, sobre todo gracias a Ramiro de Maeztu. Pese a su alto interés en el periodismo y la política, la filosofía ofreció el rigor, honestidad y altura que él exigía<sup>26</sup>, sin mermar el amor y la necesidad por atender a la tan dolida España en que vivía. La solución –al parecer de Ortega- se encontraba en Alemania, de ahí venían las nuevas máquinas, la nueva tecnología y las nuevas ideas, lo que lo llevo a tener un primer viaje. La permanecía en Alemania lo contagio de la cultura alemana y de la influencia del pensamiento neokantiano de la Escuela de Marburgo a través de Hermann Cohen y Paul Natorp; esto daría base a lo que devendría en su pensamiento ético y moral liberal<sup>27</sup>. George Simmel, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant, Hegel, Albert Einstein, son solo algunos de los nombres que se

<sup>23</sup> Becarud, Op. Cit., p. 9

<sup>24</sup> Suárez Cortina, Op. Cit., p. 287

<sup>25</sup> María Carrascal, José, *José Ortega y Gasset Autobiografía apócrifa*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2010, p. 15

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>27</sup> Suárez Cortina, Op. Cit., p. 119

hicieron muy presentes en Ortega en este primer viaje. Con este viaje se percató que el pensamiento de Maeztu se encontraba muy cargado hacia la corriente inglesa, lo cual no era lo que Ortega buscaba. Su segundo viaje lo realizó gracias a una beca para estudiar la Prehistoria del criticismo filosófico, esta vez lo que estaba buscando era el kantismo en su estado puro<sup>28</sup>.

La vuelta a España de Ortega en 1908 dio lugar a una importante producción de artículos cuya base temática en el orden político llevaría a la conjunción de un liberalismo radical con la afirmación del socialismo como meta última de la sociedad española. Ortega volvió a Marburgo, pero ya no en calidad de estudiante, sino de catedrático<sup>29</sup> solo para encontrarse con otra de sus más grandes influencias: Husserl. La España que Ortega veía era otra gracias a sus estudios. El mal se encontraba en la falla de la educación, se tenía que educar y se tenía que nacionalizar a lo europeo<sup>30</sup>. La fenomenología de Husserl y el relativismo inspirado en Einstein le dieron nuevos ojos.

Ortega vio que los fallos y problemas de España se debían a su atraso respecto al resto de Europa. Ortega reincide constantemente sobre este tema a lo largo de su trabajo en el Partido Reformista, al cual se adhiere por su interés en reformar España. Su primer gran trabajo, como ya se indicó, fueron las *Meditaciones del Quijote* en 1914, en donde ya se vislumbraba el largo camino que su filosofía tomaría. Al año siguiente ofreció una conferencia en la cual no solo indicaba el destino del partido, sino el panorama político que él y los miembros de la facción intelectual perseguían.

Señalaba Ortega: *Consideramos el Gobierno, el Estado, como uno de los órganos de la vida nacional; pero no el único, ni siquiera el decisivo. Hay que exigir a la máquina Estado, mayor, mucho mayor rendimiento de las utilidades sociales que ha dado hasta aquí; pero aunque diera idealmente todo cuanto es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, que no es el gobierno, que es la sociedad*<sup>31</sup>.

El problema era España, la solución Europa, o mejor dicho Alemania; el método: la educación<sup>32</sup>, el Estado solo una herramienta. Para Ortega el panorama político se encontraba en manos de políticos incultos, latifundistas mezquinos, clérigos obtusos, literatos vanidosos y aristócratas insustanciales que hacían surgir en los españoles el deseo de tomar un látigo y expulsarlos del país<sup>33</sup>. Halló la necesidad de un nuevo liberalismo con ciertos tintes de socialismo, pues había hallado grandes atractivos en las corrientes socialistas sobre todo en las conferencias de Unamuno en el Circulo Socialista de Bilbao en las que predicaba un nuevo liberalismo socialista.

El programa filosófico y político de Ortega y Gasset se movió en torno a dos grandes periodos en que circunnavegó su pensamiento: El perspectivismo y el racio-vitalismo. A continuación se da una breve explicación de lo que consistió cada etapa de su pensamiento:

<sup>28</sup> María Carrascal, Op. Cit., p. 83

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>30</sup> Osés Gorraiz, Jesús María, *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 102

<sup>31</sup> Ortega y Gasset, José, *Vieja y Nueva política*, Escritos I, pp. 203-204

<sup>32</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 106

<sup>33</sup> María Carrascal, Op. Cit., p. 101

### 1) Periodo perspectivista (1914-1923)

Esto abarca desde la publicación de las *Meditaciones del Quijote* hasta el año previo al ascenso al poder de Primo de Rivera. Otra obra destacada en este periodo y de corte político es *España Invertebrada*. El perspectivismo de Ortega claramente muestra la influencia de Husserl y Einstein, pues en cuanto al contenido metódico-epistemológico no hay evaluaciones objetivas sino que se llega a los contenidos del conocimiento y de la cultura por formaciones subjetivas. Esto separa a la verdad del punto particular del individuo (contenido subjetivo), lo que hace de la verdad una formación de distintos puntos de vista. Esto hace de su pensamiento ético-político una línea que rechaza los absolutos éticos ya que la existencia del individuo está colmada de experiencias vitales que estructuran y dan forma a la cultura.

### 2) Periodo racio-vitalista (1924-1955)

También conocido como su periodo de madurez. En esta etapa Ortega critica al racionalismo y al vitalismo. Al primero por negar a la vida en la experiencia vivencial y al segundo por no defender la vida, no como concepto sino la vida del hombre mismo ya que la considera en su estructura orgánica y no en la vivencial. También llama la atención su conflicto con el filósofo Martín Heidegger y su obra *Sein und Zeit*, en la que expone un concepto ontológico (ser-en-el-mundo) y que Ortega dice haber trabajado en sus *Meditaciones del Quijote* (yo soy yo y mi circunstancia). Su pensamiento ético-político gira en torno a la vida social como circunstancia, es decir a la vida como convivencia. En este periodo escribe sus obras *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas* e *Historia como sistema*.

Para José Ferrater Mora hay un periodo anterior entre 1902 y 1914 en donde no publica ningún libro, pero sí se ubica mediante muchos artículos caracterizados por la influencia que ejerció sobre él el neokantismo y la fenomenología de Husserl. Este periodo lo llama objetivista<sup>34</sup>. En 1932 Ortega escribe sobre este periodo y su preferencia por su labor periodística en años posteriores: “En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tienen eficiencia social...He aquí porque, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico”<sup>35</sup>.

Ortega siempre fue un hombre que se movía entre aristócratas, un hombre que defendía el intelectualismo y despreciaba el influjo del pensamiento de las masas. Sumado a ello, el periódico de los Ortega ya llevaba consigo a través de las páginas de *El Imparcial* una tradición liberal repleta de anti-clericalismo y críticas al Monarca<sup>36</sup>. Ortega demostró no tener aversión por la religión en general, pero sí por las figuras institucionales que se decían representarla, su forma política la Iglesia.

Es hasta 1908 que Ortega inicia su actividad formal en la política en el Partido Reformista, declarándose abiertamente liberal y promotor del liberalismo. Sin dejarse embaucar por las mayorías siempre busco su ideal en la filosofía, el pensamiento político y la ciencia. No por nada se le conoció como un filósofo liberal, o como Jesús Reyes Heróles se referirá a él:

<sup>34</sup> Ferrater Mora, José; *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1958, p. 25

<sup>35</sup> Morón, Guillermo, *Historia política de José Ortega y Gasset*, Ediciones Oasis, México, 1960, p. 47

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 52-53

<<el viejo liberal>>. Ya dentro del partido continúa promoviendo el liberalismo, pero tal como se dijo, fue influido por ciertos tintes socialistas gracias a su acercamiento a personajes como Benito Pérez Galdós, el socialista Pablo Iglesias y sus cuidadosos acercamientos a Unamuno. Sin embargo, sus tintes socialistas se reflejaron en sus ideas acerca de los derechos sociales, pero no cambiaron su idea del Estado y de la política nacional.

Durante la Dictadura, la política fue llevada de la mano de Primo de Rivera. Los intelectuales fueron orillados a la marginalidad de toda actividad política o forma de expresión divergente. Solo algunos cambiaron su actitud criticando aspectos de la dictadura, tal como hicieron Ortega y Unamuno. Sin embargo, la situación empuja a Unamuno a huir del país. Mientras que Ortega seguía con cierta aceptación del dictador, incluso llegando a ofrecer su asesoría y apoyo a través de las páginas de la publicación *El Sol*, aunque continuaba con una actitud hostil hacia la monarquía<sup>37</sup>.

Es durante toda la época que dura la dictadura, que Ortega define sus ideas sobre la política y los papeles del Intelectual y el Político a raíz de cierta *circunstancia*: Cuenta José Pla que Ortega llegó al convencimiento de que el rey Alfonso XIII era el símbolo de la España troglodítica, a raíz de un encuentro. Parece ser que después de conocer al rey, éste le pregunto que enseñaba en la Facultad, y que al contestar Ortega: <<Metafísica, señor>>, el rey encendió un cigarro al tiempo que decía con indiferencia: <<Eso debe ser muy complicado>><sup>38</sup>. Con lo cual no prosperó lo que pudo haber sido un fructífero intercambio cultural entre rey y filósofo.

Ortega llegó a creer que la dictadura tenía grandes capacidades para transformar España y que el Rey solo era un vejestorio de la *vieja política*. Pero a la caída de Primo de Rivera y la llegada del republicanismo Ortega dedica pocas palabras al respecto, pero entre ellas dice –La Dictadura no está, pues a hablar de ella. Del árbol caído todos hacen leña, como dice el dicho-<sup>39</sup>. A pesar de ello el 16 de febrero de 1931 Ortega se hace republicano. Pese a este cambio, sus posturas liberales no varían, de hecho definen su clara persistencia política.

Muchos intelectuales se sumaron a las filas de la Segunda República, lo que ayudo a Ortega a la formación de una *Agrupación* dentro de las filas republicanas. ¿Qué era esa Agrupación para que los intelectuales se pusieran al servicio de la República? “Fue un pequeño partido político que dio mítines, encontró respaldo en unos cuantos electores, llevó diputados a las Constituyentes y aconsejó por boca de su fautor muchas cosas saludables”<sup>40</sup>. Por ejemplo, durante el tiempo que duró la Guerra Civil Española –conflicto nacido como oposición al republicanismo- Ortega siempre asesoró llamando constantemente a la calma. Ortega llama al equilibrio sin revoluciones, ni derechas ni izquierdas, lo que provoca que sea llamado a la candidatura para la presidencia, pero había un problema y es que el programa de Ortega era al fin utópico. –“Demasiado intelectual, demasiado neutro”<sup>41</sup>- Son en resumen las negativas para apoyar su candidatura.

<sup>37</sup>Becarand, Op. Cit., p. 10

<sup>38</sup>Ibid., p. 12

<sup>39</sup>Morón, Op. Cit., p. 126

<sup>40</sup>Ibid., pp. 138-139

<sup>41</sup>Ibid., p. 146

Al modo de ver de Francisco Cambó (uno de los hombres que se le opusieron), Ortega el destacado intelectual no tiene personalidad política y por otra parte, al no tener una ideología clara, impide saber cuál es el camino que vislumbra. Aun sin la candidatura Ortega continuó asesorando a distintos personajes, con frases que ya era preciso usar hasta para el Ministro del trabajo Gabriel Maura.

Ortega continuó con sus observaciones filosóficas y políticas a lo largo de la Segunda República y de la Dictadura de Franco. Pero, para 1933 Ortega ya se había dado por vencido en la lucha política y se entregó por completo a la meditación<sup>42</sup>. En Octubre de 1939 ya era un personaje de renombre internacional, lo que lo llevó a ser rápidamente aceptado en Argentina durante la Guerra Civil. Aunque años antes la influencia de Ortega se extendió con los desterrados y transterrados de la Guerra Civil. Sujetos que ya eran, por así decirlo, orteguianos: Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, Luis Rocaséns Sinches, Eugenio Ímaz, Eduardo Nicol y muy especialmente José Gaos y María Zambrano.<sup>43</sup> México recibe una gran influencia e Ortega durante estos años. A partir de 1945 su presencia en España fue frecuente, pero habiéndosele impedido recuperar su cátedra, optó por fundar un Instituto de Humanidades donde impartía sus lecciones. Durante estos años, y hasta su muerte en 1955, fue fuera de España —sobre todo en Alemania—, donde recibió el crédito y las oportunidades de expresión que correspondían a su prestigio.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 183

<sup>43</sup> Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 137. María Zambrano fue una filósofa que trabajó junto a Ortega y Gasset, fue exiliada durante la dictadura de Franco y residió en México un tiempo, después se trasladó a Cuba.

## 2. REYES HEROLES Y LA POLÍTICA

El México contemporáneo inicia con una gran historia liberal construida en 100 años de lo que Reyes Heróles expresaría como el “México bronco”, a través de sangre, confusión y conflictos. Casi toda la población era analfabeta, casi todo el territorio era rural y casi todo México era pobre. La dictadura trajo a México no solo su incorporación a lo que Wallerstein denomina el *sistema-mundo* –es decir la introducción de un sistema de producción capitalista que incorpora la división del trabajo y la diversificación cultural a una lógica de mercado mundial-, sino que a la par de esto se desarrolló una gran variedad de injusticias sociales.

Un desarrollo productivo y tecnológico nacionales, dinámicas de desigualdad y pobreza, y el desarrollo de agentes de dominio sociales como el Estado, empresas nacionales y transnacionales, dieron paso a la Revolución. El evento es un parte aguas en la dinámica política, económica y social de México que desencadena un sistema económico, político y social muy particular. Un grupo en especial se preguntó por este acontecimiento que le dio un giro al país, desde la filosofía, la sociología, el pensamiento político y la economía, observando múltiples enfoques para entender mejor porque se dio este estallido que dio como resultado nuestra realidad: esta era la generación de 1915. La Revolución Mexicana se vuelve fundamental no solo para entender nuestra situación sino para transformarla.

En México inicia un periodo de institucionalización, continuado por un periodo de estabilidad política y cambio social. Las estructuras políticas como el presidencialismo, el partido hegemónico y el clientelismo, derivados de la Revolución crearon un clima en cual la labor intelectual se ve altamente comprometida. La responsabilidad social del intelectual se vuelve tema sustancial.

### 2.1 LA GENERACIÓN DE 1915

La Revolución Mexicana pasó por distintas etapas de lucha, desde Madero hasta Calles que dieron pie -como ya se comentó- no solo al cambio político, económico y social del país, sino que motivó a la reflexión. ¿Por qué 1915? En 1910 había estallado la Revolución, y desde la creación del Club Antirreeleccionista que había tomado protagonismo con Francisco I. Madero al frente y con el Plan de San Luis Potosí como bandera<sup>44</sup>, hasta la creación del Partido Nacional Revolucionario, distintas facciones habían tomado el liderazgo del frente armado. Facciones que se entrecruzaban, se aliaban y se eliminaban<sup>45</sup>. Con tremendos conflictos que se habían iniciado desde la clase media, continuaron rápidamente con los campesinos y obreros, y finalmente desarrollo conflictos internos de intereses. Para 1915 el conflicto armado parecía no tener salida.

---

<sup>44</sup> Ulloa, Berta, La lucha armada (1910-1920) en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2008, p. 759

<sup>45</sup> Monsiváis, Carlos, Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX, *Historia General de México*, El Colegio de México, México, p. 977

Hacia 1915 los conflictos entre distintos grupos revolucionarios que se enfrentaban por el liderazgo de la Revolución, y las intervenciones internacionales ya se habían hecho notar, tal como la destacada actuación del presidente estadounidense Woodrow Willson. Pero pese a ello, los ejércitos liderados por Emiliano Zapata y por Francisco Villa ya encabezaban la lucha revolucionaria, pues ya eran dueños de Morelos, Puebla, Guerrero y Chihuahua, así como de la mayor parte de Coahuila, Nuevo León, Durango y Zacatecas<sup>46</sup>. Carranza inteligentemente estableció su gobierno en Veracruz, por lo que obtenía recursos y armas por el puerto.

Escribe Gómez Morín: *“Y en el año de 1915, cuando más seguro parecía el fracaso revolucionario, cuando con mayor estrepito se manifestaban los más penosos y ocultos defectos mexicanos y los hombres de la Revolución vacilaban y perdían la fe, cuando la lucha parecía estar inspirada nomás por bajos apetitos personales, empezó a señalarse una nueva orientación.*

*El problema agrario tan hondo y tan propio, surgió entonces con un programa mínimo definido ya, para ser tema central de la Revolución. El problema obrero fue formalmente inscrito, también, en la bandera revolucionaria. Nació el propósito de reivindicar todo lo que pudiera pertenecernos: el petróleo y la canción, la nacionalidad y las ruinas. Y en un movimiento expansivo de vitalidad, reconocimos la sustantiva unidad Ibero-Americana, extendiendo hasta Magallanes el anhelo. Del caos de aquel año nació la Revolución. Del caos de aquel año nació un nuevo México y un nuevo valor de la inteligencia de la vida.”*<sup>47</sup>

De este fragmento del ensayo publicado en 1927, extraemos dos cosas de vital importancia para este trabajo. Primero: que se comienza a revisar la importancia de lo representaría social y políticamente la Revolución no como fecha histórica, sino como evento trascendente. Segundo: que se señala la importancia -de la ya mencionada- reconciliación entre América y España, y su acento político, social y sobre todo intelectual. Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Alfonso Caso, Teófilo Olea y Leyva, Miguel Palacios Macedo, Alberto Vazquez del Mercado, Narciso Bassols, Manuel Toussaint, Antonio Castro Leal y Daniel Cosío Villegas son los nombres de todos aquellos hombres que 1915 representó aquello de lo que Gómez Morín hablaba y que sobretodo, experimentaron a la Revolución.

“¡Existían México y los mexicanos!” Expresaba Antonio Caso. Una exclamación que representa lo que José Pablo Feinmann dice acerca de la Revolución: “La Revolución es la rebelión y la afirmación de sí del obrero y del campesino: nosotros queremos ser lo que somos, queremos ser mexicanos y queremos ser propietarios de nuestras tierras”<sup>48</sup>. Vicente Lombardo Toledano también suma su opinión diciendo: La Revolución en cierto sentido es un descubrimiento de México por los mexicanos. Aunque esto podría verse muy ambiguo por ser planteamientos filosóficos (entendiendo la filosofía de manera despectiva) siempre se refirieron con estos discursos filosóficos a momentos muy concretos y a resultados muy

<sup>46</sup> Ulloa, Op. Cit., p. 797

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 978

<sup>48</sup> Feinmann, José Pablo, Filosofía aquí y ahora IV, episodio 6 La Revolución Mexicana, en línea <https://www.youtube.com/watch?v=likYmxnv2Sg>

concretos. Tal es el caso de que se obtuviera la primera Constitución Política en el mundo con derechos sociales en sus páginas.

Es este punto del que parte la *Generación de 1915*, el pensamiento social había dado un paso por delante de las luchas individuales y personalizadas que se habían librado a lo largo de la lucha armada. Ni Álvaro Obregón ni Venustiano Carranza ni Victoriano Huerta llevaron la bandera de la lucha social con tal éxito. Todo comienza a potenciarse: el espíritu de la lucha armada, las ideas sociales, el machismo, la muerte de padres al frente de batalla -por ende la prostitución al no poder mantener las madres a sus hijos-<sup>49</sup>, las mitologías, el conflicto.

La filosofía de Nietzsche y Bergson flotaba ligeramente en el aire intelectual ya que los hombres la *Generación del 15* buscaban la actividad en la vida pública. A través de algunos trabajos de la época como los de Antonio Caso y López Velarde. La vida de estos intelectuales aclamaba a México, y aunque nunca negaron lo que le debían a la Revolución, el *shock* cultural los llevo a buscar la novedad y la evolución de la Revolución a algo más plausible que negara la violencia<sup>50</sup>.

Eventualmente la *Generación del 15* comienza a ubicar a la “verdadera Revolución en 1915”. Lo que les impide aceptar los orígenes económicos que esta tenía, previo al estallido del movimiento armado en 1910. Su proyecto estaba dirigido al inicio del orden a partir de los logros de 1915, y no de la búsqueda material de 1910<sup>51</sup> (es decir con motivos económicos). La *Generación del 15* tiene grandes logros en nuevas perspectivas de la visión política, pero bajo una apología de la violencia y una falta de autocrítica. ¡Alas y plomo! Exclamaba Antonio Caso. La *Generación del 15* es altamente indisciplinada, por lo que escriben poco y no intentan una labor crítica, sino pedagógica con los resultados de aquel año.

Los problemas económicos resultaron difíciles de resolver, entre la reemisión de la moneda metálica el 1 de diciembre de 1916<sup>52</sup>, hasta las restricciones comerciales y de tránsito de personas en el norte entre 1917 y 1919<sup>53</sup>. Esto provocó que algunos de los intelectuales de la *Generación del 15* entrevieran la necesaria intelección material de la Revolución. Y con la estabilidad política, su pensamiento comenzaría a madurar viendo un momento de ruptura entre el México antes de la Revolución y el México después de la Revolución.

## 2.2 LA ESTABILIDAD POLÍTICA

Con el paulatino cese del conflicto armado y la llegada de Plutarco Elías Calles a la presidencia, inició un periodo conocido como la *institucionalización del régimen*. Estos

<sup>49</sup> Monsiváis, Op. Cit., p. 978

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 980

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 981

<sup>52</sup> Que se había detenido por que se había estado emitiendo monedas de plata y oro, por lo que la moneda metálica no fue rápidamente aceptada.

<sup>53</sup> Ulloa, Op. Cit., p. 820. Cuando finalizó la Gran Guerra este problema se dejó ver como un evento que no fue pasajero, pues con la creación de la Liga de Naciones –en la cual por cierto se dijo que o se excluiría a ningún país- se excluyó a México



años posteriores a la Revolución y a la promulgación de la Constitución de 1917 serían de vital importancia para el establecimiento de las bases del actual sistema político de México, basado en las instituciones y el clientelismo. Tan solo durante estos años se intentó restablecer la armonía entre la élite gobernante y los obreros organizados, especialmente por lo que se refiere a la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), dando evidencia de las tendencias institucionales.<sup>54</sup> Un evento sin igual en la estabilidad política nacional también fue la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), partido que daría paso a lo que hoy conocemos como el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

El nuevo régimen y la Constitución trajeron consigo muchas disconformidades que desembocaron en sucesos como la Guerra Cristera en 1926. Los problemas para estabilizar el régimen político no se detuvieron con Calles, continuaron con Álvaro Obregón, Emilio Portes Gil y Pascual Ortiz Rubio. Sin embargo, la meta era clara, evitar que un conflicto armado de las dimensiones de la Revolución volviera a suceder. Esta fue una meta reconocida por políticos, militares e intelectuales.

Los intelectuales como José Vasconcelos y Daniel Cosío Villegas comenzaron con la adopción de los principios de la “escuela de acción” del norteamericano pragmatista John Dewey, con tal de que la población fuera alfabetizada y se tuviera una difusión de las artes y la incorporación de la minoría indígena<sup>55</sup>. La *Generación de 1929* tiene un nuevo rostro al frente con intelectuales de la talla misma de José Vasconcelos y su nacionalismo cultural, Diego Rivera en la pintura, Alejandro Gómez Arias y su dignidad nacional. Vicente Lombardo Toledano y Manuel Gómez Morín coincidieron en la necesidad de cierta estabilidad, pero así mismo la idea de estabilidad y lucha. Lombardo Toledano participa decisivamente en la conformación de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), funda el Partido Popular y la Universidad Obrera de México; Manuel Gómez Morín por otra parte crea la ley, los estatutos y la organización del Banco de México y en 1939 funda el Partido de Acción Nacional (PAN). Otros se dedicarían a la academia como Daniel Cosío Villegas, quien crea el Fondo de Cultura Económica y es el principal organizador de la Escuela de Economía de la UNAM.

¿Por qué incluir a Lombardo Toledano y a Gómez Morín en esta generación también? Pues tal y como aclara Krauze, en España la cuestión de las generaciones es en torno la creación, conservación y crítica, ya que aquellas personas que trabajaron entre ciertas fechas con circunstancias en común tienen este mismo progreso. Pero la cuestión de las generaciones en México es más de templanza que de un rigor en las fechas<sup>56</sup>, esto explica que la actividad de Lombardo Toledano, Gómez Morín e incluso Cosío Villegas se adaptaron al diálogo del México después de la Revolución.

La *generación del 29* al parecer de sus críticos tiene dos lados que según la perspectiva usada puede considerarse uno bueno o uno malo. Primero: porque es una generación que ayuda a la consolidación del poder político –tanto en su fácticidad como en el discurso- tan

<sup>54</sup> Meyer, Lorenzo, “La institucionalización del nuevo régimen”, en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2008, p. 830

<sup>55</sup> Monsiváis, Op. Cit., p. 987

<sup>56</sup> Krauze, Enrique, *Caras de la Historia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1983, pp. 126-127

solo los ya mencionados Lombardo Toledano y Gómez Morín, pero también Mariano Azuela, Ignacio Burgoa Orihuela, Antonio Carrillo Flores, Felipe Tena Ramírez, Cesar Sepúlveda, Mario de la Cueva, Eduardo García Máynez, Carlos Franco Sodi y Gastón García Cantú, entre muchos otros. Segundo: porque la *generación de 29* es a los ojos de Monsivais demasiado romántica, tanto así que a veces decían frases ingeniosas que no expresaban nada<sup>57</sup>.

Con la estabilidad política y el paulatino cese al fuego en la mayoría del territorio nacional la calma social se asomaba, pero la reconstrucción económica llevaría más tiempo. A pesar de ello, México para mediados de siglo comenzó a llamar la atención, no solo por su estabilidad que generaba después de un largo periodo de violencia, sino por ser un ejemplo para América Latina –pese a que la Dictadura en México en nada se parecería a las dictaduras en los demás países latinoamericanos. Pero es también durante este tiempo que se hace más complejo el sistema político mexicano: un estado paternalista, redes clientelares y un gobierno presidencial. Sin embargo, en cuanto a sus relaciones con otros países fue bastante llamativo: los refugiados políticos de la Guerra Civil Española fueron un gran ejemplo de ello.

El México de medio siglo no interesa solo por las circunstancias generales aquí ligeramente esbozadas, sino porque se recibe una gran cantidad de refugiados políticos, en especial durante las dos dictaduras españolas –y la guerra civil que hay entre ellas–, de ahí que importe tanto enunciar la situación de México. El ambiente intelectual de México se nutre de una gran cantidad de intelectuales que residen ahí por ser perseguidos en su país de origen: José Gaos, Cernuda, Emilio Prados, León Felipe, Adolfo Sánchez Vázquez, Joaquín Xirau, entre otros. De manera inevitable el dialogo se intensifico con los individuos de la generación de medio siglo: Octavio Paz, Efraín Huerta, Carlos Fuentes, Pablo Gonzales Casanova, Ricardo Pozas, Maro Ojeda Gómez, Alberto Quintero Álvarez, Nefalí Beltrán, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, entre muchos otros<sup>58</sup>. El proyecto de esta generación era grande, y de alguna forma ya entre vista por José Vasconcelos, la filosofía de lo mexicano, con una metodología usualmente referenciada a Ortega y Gasset y Dilthey<sup>59</sup>. La *generación de medio siglo* es mucho más crítica a la Revolución Mexicana y más heterogénea dado que está compuesta de una gran gama de juristas, novelistas, historiadores, lingüistas, pintores, arquitectos, poetas y científicos sociales.

Jesús Reyes Heróles aunque próximo a la *generación del 29* tiene tintes de ser también parte de la *generación de medio siglo*, al ser mucho más crítico a la Revolución, pero igualmente próximo a los primeros por ser parte de la consolidación del poder político. Sin embargo, también es parte de su transformación.

<sup>57</sup> Monsivais, Carlos, *Historia mínima de cultura mexicana en el siglo XX*, El Colegio de México, México, 2010, p. 197

<sup>58</sup> Hay que resaltar la importancia del Colegio de México y la Casa de España

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 1025

### 2.3 REYES HEROLES: EL POLÍTICO, EL INTELLECTUAL

Jesús Reyes Heróles nació el 3 de abril de 1921 en Tuxpan, Veracruz en una familia de clase media, de madre mexicana y padre español. Su vida y formación en su juventud es más individual que colectiva. Esto dado a que estudia la carrera de Derecho. Vive un tiempo en Argentina y luego ejerce exitosamente como abogado. Al contrario de Ortega y Gasset no pertenece ni funda estrictamente una generación, pues “nace entre la generación del 1929, que llegaría a ser fundamentalmente conservadora y consolidadora del sistema: las instituciones; y la otra de mediados de siglo, fundamentalmente más crítica y cosmopolita”<sup>60</sup>.

Reyes Heróles fue marcado en su juventud por los efectos de la Revolución y por toda la Generación de 1915, en especial por Manuel Gómez Morín y Vicente Lombardo Toledano -que lejos de los romances de derechas e izquierdas- admiraba que fueran aquellos que representaban en viva persona lo que sería una de las pasiones de toda su vida: la figura del político-intelectual. Su opinión de la revolución, sin embargo, no sería la misma pues se dedicó a buscar una línea concreta y que desde su punto de vista, fue pasada de largo no solo por la Generación del 15, también fue descuidada por la Generación de 1929: el liberalismo.

En 1939, con apenas con 18 años de edad, Reyes Heróles ya había escrito su primer ensayo: *Humanismo y Revolución*. Un trabajo muy pequeño, pero que expone su primera incursión en el pensamiento escrito, su opinión joven sobre Ortega y Gasset, y la importancia que dio a la historia para perseguir una idea y extraer sus resultados en la actualidad. Durante este tiempo Reyes sería secretario de Heriberto Jara<sup>61</sup> con el cual iniciaría una larga carrera política<sup>62</sup>.

La época lo condujo por la lectura, aunque poca, de la Generación del 15 y la pasión por la Historia, que nunca escapó de una lectura de la Revolución de la vivencia de sus consecuencias. Sin embargo, esto no impidió que fuera también lector de William Shakespeare y Oswald Spengler, de Friedrich Nietzsche y Edmund Husserl, Hermann Heller y Karl Marx, de Edmund Burke, Lord Acton y Antonio Gramsci y, claro está, de José Ortega y Gasset. Pese a ello su camino por la Historia lo llevó a navegar en los escondrijos concretos de las raíces de la actual política y liberalismo mexicano. Vicente Rocafuerte, Miguel Ángel de Quevedo, Prisciliano Sánchez, Miguel Ramos Arizpe, Valentín Gómez Farías, Ponciano Arriaga, José María Luis Mora, Fernández de Lizardi y sobre todo Manuel Otero, serían las fuentes más recurridas de Reyes para explicar su circunstancia. Estas lecturas no lo exentaron de leer a los ya muy clásicos Maquiavelo, Rousseau, Locke y Hobbes.

<sup>60</sup> Krauze, Enrique, *Por una democracia sin adjetivos*, Editorial Planeta, México, 1986, p. 169

<sup>61</sup> Fue un militar y político mexicano, y constituyente de 1917, que ocupó entre otros, los cargos de Gobernador de Tabasco, Veracruz y el Distrito Federal y fue el primer Secretario de Marina.

<sup>62</sup> García Cantú, Gastón, *Idea de México III. Ensayos I*, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, México, 1991

En 1944 Reyes Heróles se recibió como licenciado en Derecho en la UNAM con la tesis *Tendencias actuales del Estado*, con la cual demostraba tener una clara formación más inclinada a la Ciencia Política que al Derecho. Casi de inmediato fue designado profesor adjunto de Derecho Social y luego como profesor de Teoría General del Estado que no abandonaría hasta 1963. En 1945 viajó a Argentina para realizar sus estudios de posgrado, donde emprendió un fructífero diálogo con importantes personajes latinoamericanos; aquellos son los años de estudio, del despegue de la que sería una extensa y fecunda tarea heurística y hermenéutica sobre la historia política de México<sup>63</sup>.

Según la Doctora Eugenia Meyer –quien por cierto es quien más ha estudiado a Reyes Heróles- toda la obra que está bajo su nombre es original de su pluma, es decir, fueron producto de su propia reflexión. El Liberalismo Mexicano, sus discursos, sus ensayos y estudios fueron producto suyo y no de asesores. De hecho la función de asesor fue suya en repetidas ocasiones.

Reyes se dedicó a tres tareas fundamentales después de haberse licenciado: a estudiar la realidad de México, a estudiar la historia, y a hacer política. Siempre procuró llevar las tres tareas de manera paralela. Empezó un largo camino como funcionario público: subdirector general técnico del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), director general del Combinado Industrial de la ciudad de Sahagún y, en 1972, presidente del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional (PRI), del que llegaría a ser un destacado ideólogo. Continuó luego como director general del IMSS, como director general de Petróleos Mexicanos (PEMEX), como secretario de Gobernación y, finalmente, como Secretario de Educación Pública, con el que culminaría con su muerte en 1985. Pero estos son solo algunos puestos que Reyes ocuparía a lo largo de su carrera, y tal y como Eugenia Meyer comenta: conocerlo solo enumerando o enlistando el número de cargos es conocerlo de menos que a medias<sup>64</sup>, reformulando lo que Reyes Heróles dijo acerca de los intelectuales<sup>65</sup>.

Si bien cuando fue secretario de Gobernación llegó a ser percibido como sucesor presidencial no solo fue la Constitución quien se lo impidió, sino su propia convicción. En un extraordinario trabajo, Jorge Castañeda nos narra cómo en dos ocasiones Díaz Ordaz contemplo a Reyes como sucesor a la silla presidencial. En uno de los relatos que cuenta Jesús a su hijo Federico, y que este guarda en sus diarios, explica que repetidamente “el presidente le pide al político de Tuxpan que escudriñara las vías para-legales<sup>66</sup> de acceso a la candidatura”<sup>67</sup>. <<Díaz Ordaz comenzó -Abogado: ¿Con que usted se autodescarta de la

<sup>63</sup> Meyer, Eugenia, Jesús Reyes Heróles, político e historiador, en *Jesús Reyes Heróles. Los caminos de la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, p. XIII-XIV

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. XVI

<sup>65</sup> Reyes Heróles, Jesús, “Estudio preliminar de las obras de Mariano Otero” en *Obras Completas. Historia IV*, México, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica/Asociación de Estudios Histórico-Políticos Jesús Reyes Heróles, 1997, p. 422

<sup>66</sup> Recordemos que el artículo 82 original –antes de ser reformado- en su sección primera oraba: Para ser Presidente (de la República), se requiere: I. Ser ciudadano mexicano por nacimiento, en pleno goce de sus derechos, e hijo de padres mexicanos por nacimiento...

<sup>67</sup> Castañeda, Jorge G., *La herencia. Arqueología de la sucesión presidencial*, Extra Alfaguara, México, 1999, p. 329

contienda a la Presidencia? –Reyes Heroles respondió– Si señor presidente, el artículo 82 constitucional establece que para ser Presidente de la República se requiere ser mexicano por nacimiento e hijo de mexicanos por nacimiento– Díaz Ordaz replicó –Bueno, pero usted sabe que don Manuel Ávila Camacho era hijo de español- a lo que Reyes Heroles respondió –No, no lo sé. Tenía mucho el aspecto, pero no lo sé. Sí quiero recordarle que Ávila Camacho no era abogado; seguramente eso explica que haya podido llegar a la Presidencia de la República- Ordaz retomó su argumentación –Pero usted sabe que Díaz Ordaz era hijo de guatemalteca- A lo que Reyes Heroles contestó –Eso sí lo sé, era hijo de guatemalteca. Lo sé por haber sido secretario general del seguro social, me tocó ver la documentación al respecto... Pero tampoco era abogado, curso la carrera de Derecho pero nunca se recibió- Díaz Ordaz entonces concluye –¿Usted definitivamente se elimina de la contienda?- y Reyes finaliza –Sí señor presidente, yo si soy abogado->><sup>68</sup>. Independientemente de la exageración que pudiera contener la anécdota Díaz Ordaz confirmó en una entrevista a Castañeda contenida en el mismo volumen el hecho de que Jesús Reyes Heroles haya sido contemplado y de la negación del mismo al cargo.

Su compromiso político siempre fue acompañado de su compromiso intelectual. Constantemente se decía que si Reyes Heroles perseveraba como la había hecho, llegaría a ser un Ortega y Gasset mexicano. Pero tal y como Krauze afirma citando a Píndaro, hizo algo mejor: “Llegó a ser él mismo”<sup>69</sup>.

*Parecía más viejo de lo que era. Parecía tan sabio como era...Escuchaba entre bocanadas de humo que, sospecho, le servía también para disimular sus emociones*<sup>70</sup>.

Es así como Krauze cuenta su primer encuentro con el veracruzano en una comida en la Secretaría de Gobernación a la cual también asistió Octavio Paz, Julio Scherer<sup>71</sup> y Vicente Leñero<sup>72</sup>.

Sin embargo, al igual que hubo admiradores del desempeño de Reyes, también tuvo a sus críticos. Gastón García Cantú fue uno de ellos, sobre todo en su gran obra *Idea de México*, Reyes Heroles aparece constantemente. Aunque en su investigación reconoce la importante labor de Reyes en la política mexicana y por la gran labor intelectual en la obra *El liberalismo mexicano*; para García Cantú al dedicarse Reyes a la política traicionó y descuidó su labor intelectual, de hecho fue una limitante para la misma<sup>73</sup>. Gabriel Careaga –estudioso del tema de los intelectuales y la política- sumaría su opinión a la de Gastón al

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 329-330

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 170

<sup>70</sup> Krauze, *Op. Cit.*, p. 168

<sup>71</sup> Periodista y escritor mexicano destacado por ser fundador de la revista *Proceso* y haber sido director del periódico *Excélsior*. Destacado por sus controvertidos artículos que no eran de agrado al gobierno de Luis Echeverría.

<sup>72</sup> Periodista, guionista y novelista mexicano que se caracterizó por realizar obras y guiones con crítica social. Llamó mucho la atención un trabajo de adaptación al cine de la obra de Eça de Queirós: *El crimen del padre Amaro*.

<sup>73</sup> García Cantú, Gastón, *Idea de México VI. El Poder*, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 466, también en *Idea de México III. Ensayos I*, pp. 312-313

profundizar la división en ambas actividades y concluir la actividad de Reyes Heróles como ilógica.

¿Pero quién es este Reyes Heróles que Gabriel Careaga y Gastón García Cantú respetan? Para estos dos el Reyes Heróles que merece mención es el intelectual y no el político (ya que para ellos la unidad pretendida por Reyes Heróles, como se acaba de mencionar, no la conciben). Es al Reyes Heróles de *El Liberalismo Mexicano* a quien se refieren y no al Reyes Heróles líder del PRI de entre 1972 y 1975, o al Secretario de Gobernación entre 1976 y 1979 durante la presidencia de José López Portillo.

En su trabajo, Reyes Heróles vincula la Independencia, la Reforma y la Revolución a través de las páginas de *El liberalismo Mexicano*. Esto quiere decir que se aleja de la interpretación de las generaciones anteriores de la interpretación histórica de México – y principalmente de la Revolución - por rupturas, hallando paulatinas transformaciones y continuidades, gracias a la ideología y las instituciones. Aun la *Carta a la Habana* representa esta defensa por la idea de continuidad que de ruptura.

Para efectos didácticos decidí dividir la vida de Reyes Heróles en dos periodos, pues me parece pertinente para tratar su trabajo tanto político como intelectual:

1.- Formación académica (1939-1950): Comprende aquellos primeros ensayos que publica en su época de formación, como *Humanismo y Revolución* y *La Carta de la Habana*, además de su trabajo de licenciatura *Tendencias actuales del Estado*. Su experiencia política también atraviesa sus primeros pasos como secretario de Heriberto Jara.

2.- Madurez (1951-1985): Es lo que comprende a toda su intensa actividad política e intelectual. Y, aun cuando trato de mantener a su actividad académica paralelamente a su actividad política, el tiempo de una actividad absorbía el tiempo de la otra.

a) Fase histórica (1951-1962): Comprende desde sus ensayos sobre el liberalismo mexicano, del Estado y la economía que anunciarían la publicación de su magna obra *El Liberalismo Mexicano* en sus tres tomos: Orígenes, La sociedad fluctuante y La integración de las Ideas. También incluye algunos de sus trabajos teóricos sobre la recepción de Locke, la historia y la acción política. Su actividad política como se podrá imaginar es mínima, pero no insignificante ya que fue secretario del Trabajo durante la presidencia de Adolfo Ruiz Cortines, subdirector técnico del IMSS y diputado federal de la XLV legislatura por el PRI representando un distrito de Veracruz.

b) Fase política (1963-1985): Durante este periodo su actividad política se intensifica al punto de involucrarse de manera medular en la política de México, al punto de morir en el puesto de Secretario de Educación Pública. Su actividad intelectual se observa en la gran cantidad de discursos y en su último ensayo *Mirabeau o la política*. Se vuelve director general de PEMEX durante la presidencia de Gustavo Díaz Ordaz en la que crea el Instituto Mexicano del Petróleo, después se vuelve presidente del CEN del PRI y secretario de Gobernación durante la presidencia de José López Portillo.

## **SEGUNDA PARTE**

### 3. EL POLÍTICO Y EL INTELLECTUAL: PENSAMIENTO POLÍTICO DE ORTEGA Y GASSET BAJO EL RACIO-VITALISMO

*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no  
la salvo a ella no me salvo yo*  
José Ortega y Gasset

Aunque sería excitante hacer una revisión completa y crítica de la filosofía de José Ortega y Gasset, eso nos llevaría libros completos y especializados para semejante tarea. Para efectos de este trabajo me propongo exponer en términos generales el periodo de madurez de Ortega, también conocido por ser el tiempo en que defiende su filosofía conocida como el *racio-vitalismo*, y la relación que guarda con su concepción política, y por supuesto, de su circunstancia para la distinción del Intelectual y el Político.

Esta propuesta hermenéutica, tal y como sugiere Karl Otto Apel, gira en torno a entender al autor desde el autor mismo, es decir desde su lenguaje y sistema de pensamiento para así desde nuestra crítica<sup>74</sup> hallar los problemas de su argumentación.

Así pues, la revisión gira en torno a las obras de madurez: *El tema de nuestro tiempo*, *En torno a Galileo, ¿Qué es Filosofía?*, el artículo *Ni vitalismo ni racionalismo*, *Ensimismamiento y alteración*, *La rebelión de las masas*, *El hombre y la gente*, *El origen deportivo del Estado* y por supuesto el ensayo de nuestro interés *Mirabeau o el político*. Esto con el fin de hacer una reconstrucción de la filosofía de Ortega que nos permita tratar con los temas puestos en discusión en el ensayo sobre Mirabeau. Para ello revisamos en primer lugar en que se sustenta la filosofía racio-vitalista que defiende Ortega, las raíces que sostiene esta con algunos pensadores como Bergson, Nietzsche y Husserl, respetando por supuesto la línea argumentativa que Ortega recupera de ellos. En segundo lugar su filosofía social, sus conceptos sobre la sociedad y los usos, para así dar paso en tercer lugar lo que se refiere a sus ideas políticas.

#### 3.1 EL RACIO-VITALISMO

Se suele decir que el proyecto filosófico de Ortega y Gasset ya venía anticipado en sus *Meditaciones del Quijote* a intención de su autor. Esta podría ser una afirmación demasiado aventurada. En sus *Meditaciones* Ortega se hace conocer por su frase “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”, ya que expone la circunstancia como *circum-stancia*, es decir, como las cosas mudas que habitan y coexisten a mi alrededor<sup>75</sup>. Sin embargo tal y como lo expone Osés Gorraiz, las *Meditaciones* no pretenden ser una base a toda la filosofía racio-vitalista, si bien, sí es un gran antecedente a la misma. En realidad, es una crítica a la lectura del quijotismo de Unamuno, que según Ortega, incurre

<sup>74</sup> Crítica entendida desde la interpretación heideggeriana que originalmente del griego *kritein* quiere decir abrir y separar, y no la connotación negativa que hoy en día suele atribuírsele.

<sup>75</sup> Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo I*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 319-320. De ahora en adelante se citara como Ortega O.C. y el tomo correspondiente a las obras completas que emitió editorial Revista de Occidente.



en un grave error al privarlo del cervantismo<sup>76</sup>. Unamuno estudia al Quijote privándolo y aislándolo de Cervantes, cosa que para Ortega es aberrante. Ese es el origen del análisis de la circunstancia (*circum-stancia*).

La exposición de Ortega (Yo soy yo y mi circunstancia...) se esmera por defender la “relación ejecutiva” entre el yo individual y el otro con lo otro. Esta “relación ejecutiva” es la praxis orteguiana, en la que Yo y mi vida -que son una sola- vivimos (presente) gracias a lo vivido (pasado) y a lo que se está viviendo (acción), en una relación inseparable entre mi Yo y el mundo próximo (o mundo vivido).

La preocupación de Ortega, a pesar de ser este un ensayo literario filosófico, es la cultura española, tal como lo defiende Salmerón<sup>77</sup>. Pero su enfrentamiento es contra la idea de Unamuno, y la defensa de la idea de que el quijotismo es indisoluble del cervantismo. Es hasta 10 años después de las *Meditaciones* que expondría de manera concreta su defensa a su pensamiento filosófico. Si bien en las *Meditaciones* se expone un gran caleidoscopio de ideas, la meta es precisa.

Es España el tema -como ya se explicó en el contexto español de entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX- y salvar su circunstancia (después del 89) la meta. Sin embargo, las corrientes filosóficas, las ciencias y los estudios sociales parecían a Ortega insatisfactorios. Esa insatisfacción la expresa una y otra vez, tal y como se ve en las primeras páginas de *El hombre y la gente*.

En 1924, Ortega escribe un artículo al que llamó *Ni vitalismo ni racionalismo*, en el cual escribe las razones por las que se distancia de estas posturas y la inclinación por su propia propuesta. Este artículo podría considerarse a todas luces como el primer trabajo que expone con gran claridad su proposición filosófica.

En el mentado artículo Ortega recriminaba al *Racionalismo* el haber creado una ficción del YO en la que este puede abstraerse del mundo para ser cognoscible, al tiempo que al querer llegar a un todo racional que incurre en el irracionalismo. Al *Vitalismo*, por otra parte, una insuficiente definición de la vida que en muchas ocasiones solo la reduce a una gama de reacciones y compuestos químicos, en otras palabras es puro biologismo. El vitalismo para Ortega es la función biológica en contacto con el mundo, que media con su capacidad cognoscitiva, es decir, que vive<sup>78</sup>. Entonces, para Ortega vivir es un método de conocimiento frente al racional. El YO vive, y está en contacto con el mundo, y solo su circunstancia (la historia concreta que el hombre vive) proporciona una forma cognoscente del mismo.

*El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de*

<sup>76</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 31

<sup>77</sup> Salmerón, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 83. Interesante obra que analiza el periodo de juventud de Ortega, desde sus preocupaciones filosóficas hasta sus preocupaciones políticas.

<sup>78</sup> Ortega O. C. III, p. 272. “Desde Bergson la vida se vuelve un método de conocimiento frente al racionalismo”

*pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.*<sup>79</sup>

El YO –en el racio-vitalismo- significa *ejecutividad*, presencia plena de la realidad<sup>80</sup> y no pura abstracción como lo pretende el racionalismo. Para llegar a esto Ortega se propone revisar que es la razón, llevándolo a encontrar en ella no un simple conocimiento sino el tránsito del “objeto –cosa o pensamiento- a un principio”<sup>81</sup>. Sin embargo Ortega encuentra que todo lo racional se vuelve una doctrina de la lógica de lo continente y lo contenido, es decir del compuesto y de sus ingredientes, se vuelve racionalismo: “*El secreto recóndito del espíritu racionalista...consiste en que a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa... Pensar no es ver, sino legislar, mandar*”<sup>82</sup>. Tal como Zambrano dice de la filosofía de su maestro, esta [filosofía] termina por ser como otras, un sistema filosófico en contra-respuesta a sistemas filosóficos precedentes, solo que Ortega se distingue por encuadrar en el marco de aquellos filósofos que declaran la crisis de la filosofía frente a la precariedad de la vida y el ascenso de la ciencia al mismo tiempo<sup>83</sup>.

La razón termina por ser concebida como análisis o definición del objeto y sus elementos, en el cual el propósito es hacerlo transparente [el concepto]<sup>84</sup>. Para ello Ortega propone un ejemplo del problema básico de la racionalidad:

*Por ejemplo: para distinguir lo que puede ser razonado por el hombre de aquello que aún no puede razonarse, por el hecho de ser un ser finito, se habla de infinito – concepto que nace de la razón- y que al final es irracional. “A fuerza de contener razones interiores, resulta irracional, por simple complicación”. A veces termina por llevarse un paso más lejos y hablar de intelecto finito e intelecto infinito -que es el de Dios – y hablar de él como un ser ultrarracional. Es decir la irracionalidad se lleva un paso más lejos. La creación de modelos bajo ciertos compuestos de irracionalidad es la tarea –no declarada- de la razón.*<sup>85</sup>

“Ejecutar” en la razón se reduce -desde este punto de vista- a la praxis de los modelos obtenidos por la racionalidad, ya sea inducida o deducida. El acto se separa de la vida a un punto preciso de ejecución. Pero esto lo abordaré más adelante, por ahora pasemos al vitalismo.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 178

<sup>80</sup> Marías, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1982, p. 527

<sup>81</sup> Ortega O. C. III, p. 73

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 279

<sup>83</sup> Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, p. 129. En este tiempo, aclara Zambrano, se exceptúa a los neokantianos, que más bien buscan continuar el sistema filosófico de Kant.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 277

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 276-277

## A) Bergson y Nietzsche en el racio-vitalismo

Como ya lo mencioné anteriormente, Ortega ataca el vitalismo por su reducción a mero biologismo. Su sustento filosófico para hacer tal afirmación son Henri Bergson y Friedrich Nietzsche. Gracias a Bergson obtiene un método distinto al racionalismo que es el de la vida. Pero ¿Qué significado le da Bergson a la vida dentro de su pensamiento filosófico para que Ortega se sienta atraído a él? Si bien dedica más de su tiempo de reflexión a otros pensadores, Ortega se siente motivado por la nueva forma en que Bergson trata el problema clásico entre mente y cuerpo, además de su intelección acerca de la intuición (que más bien leería a través de Husserl).

Bergson parte de la diferencia que se hace de las ciencias: las ciencias físicas o de la materia y las ciencias noológicas o de la inteligencia, así como de las ciencias mixtas (en las que caben las ciencias históricas, políticas y militares, es decir, que tienen una marcha en el progreso de las ideas y las instituciones)<sup>86</sup>. Para Bergson esta división es bastante afortunada al concebir el progreso de las ciencias, sobre todo para el tema que a él importa, que son “la materia y la mente”. Si bien es cierto que el vitalismo ya tiene un antecedente en Dilthey con el “principio fenoménico” para dar una explicación a la relación del YO con el objeto, Bergson por otra parte trata de mediar dentro de los conceptos científicos, y por medio de la razón, llegar a los principios de la intelección en los cuales la conciencia se independiza de los procesos biológicos. De esta forma Bergson busca la captación de la realidad por la mente y la influencia que esta tiene sobre la materia.

La reflexión de Bergson es filosófica, y tal y como lo dice Ortega, es quien primero encuentra en la vida otro método de captación de la realidad respecto del racionalismo. Sin embargo, crítica a Bergson que en el proceso de conocimiento cabe una doctrina no racional, sino vital. Para Bergson la conciencia se impone a la materia, la duración como trazo de unión –tal como lo expone en *La evolución creadora*-. Y para Ortega razón y teoría son sinónimos<sup>87</sup>.

Bergson dice: “...ya no serán nuestros movimientos exteriores, sino recuerdos, nuestros estados de conciencia en general los que se orientarán, en mayor o menor número, en una dirección determinada”<sup>88</sup>. Para ello distingue al YO superficial (el de las sensaciones, que está en contacto con el mundo, en fin orgánico) del YO profundo (que contiene a la conciencia, o que es conciencia, y que no es trabajo mecánico<sup>89</sup>). Es a partir de la intuición que se tiene visión directa de lo concreto y real; en el caso de la psicología, de la realidad psíquica. La intuición viene así a equivaler a la percepción interna.

Para Ortega no hay conciencia si no hay mundo, entorno: mundo y yo son dos polos correlativos que se salvan y perecen juntos<sup>90</sup>. El pasado, concuerda Ortega, se conserva en la memoria, con ello procuro mi presente. Y solo así la circunstancia (pasado y presente)

<sup>86</sup> Bergson, Henri, *Lecciones de estética y metafísica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2012, p. 37

<sup>87</sup> Ortega O. C. III, p. 273

<sup>88</sup> Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 33

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>90</sup> Oses Gorraiz, Op. Cit., p. 105

puede ser salvada, es decir en la vivencia. Pero a diferencia de Bergson, Ortega ve en la vivencia la unión del Yo y el mundo, indisolubles, y solo distinguibles en la metafísica, porque la vivencia es lo más concreto. El término vivencia que es el vivir una cosa, y que en términos de Ortega es “el yo a diferencia del otro que esta refiriéndose y ejecutándose” – a hombres, a situaciones, a cosas<sup>91</sup>-. Así pues hace una metafísica de la vida, apartándose del vitalismo con psicologismo de Bergson.

Es gracias a Nietzsche que logra hacer esta separación del vitalismo respecto del psicologismo gracias a lo cual suma la historia y la cultura a su filosofía de la vivencia. Dice Ortega: “*Nietzsche fue necesario. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido en España -¡vergüenza da decirlo!- en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacamiento que anega la nación un día y otro, que el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnimoda epidemia que saturaba el aire nacional.*”<sup>92</sup>

Si a Bergson es difícil tratarlo en unas pocas líneas, mucho más difícil es tratar a Nietzsche, ya que este “libre pensador” sale de los esquemas de la filosofía tradicional. A este polémico y multifacético filósofo Ortega le dedica bastante de su tiempo desde su mocedad hasta su madurez intelectual, contagiando gran parte de su filosofía social e ideas políticas. Aunque por supuesto como todo buen filósofo se distancia en ciertas vertientes que su predecesor toma o incluso toma caminos opuestos. Gran parte de lo que recupera Ortega de Nietzsche gira en torno a su individualismo, el componente histórico y cultural en el que el YO vive.

Nietzsche a lo largo de su vida hasta poco tiempo antes de sumirse en la locura, quiso criticar todo en cuanto se había convertido el hombre: su técnica, su cultura, su moral, su religión y a lo que había llegado la filosofía. Decía de los racionalistas (a los que llamaba realistas): “...consideran que solo a ustedes se les revela la realidad, y que tal vez son lo mejor de ella ¡oh, amadas imágenes de Sais! Pero en la desnuda condición en la que se hallan, ¿no son ustedes, en cualquier caso, naturalezas sumamente apasionadas comparadas con los peces, e incluso parecidas a un artista enamorado?...”<sup>93</sup>. Así pues Nietzsche termina por concluir que los racionalistas no consideran dentro de su esquema de división entre lo racional (lo real) y lo pasional (lo subjetivo) su propia pasión por la razón que dirigen y alteran su paso. De esta forma Nietzsche ve que “<<la razón>> es la causa de que falsifiquemos el testimonio de los sentidos. Cuando los sentidos muestran el devenir, el transcurrir, el cambio, no mienten...”<sup>94</sup>.

Nietzsche ve en la vida aquello que los racionalistas (sobre todo Kant) pretendieron olvidar o hacer a un lado por obtener juicios sintéticos con destino a tener la verdad o aproximarse a ella. Nietzsche sustituye la pregunta kantiana ¿Es posible o son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Por una más fundamental y anterior a esta: ¿Son necesarios los juicios

<sup>91</sup> Ortega O.C. VI, p. 252

<sup>92</sup> Ortega O. C. I, pp. 91-92

<sup>93</sup> Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Gradifico, Buenos Aires, 2007, p. 67

<sup>94</sup> Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos o como se filosofa a martillazos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 54

sintéticos *a priori*? Estas preguntas llevaron a los racionalistas a una visión del hombre en que se *organiza* por actos racionales para protegerse de otros hombres, y una vez en la organización, esté por acto de la razón responde a ciertos patrones de la sociedad (racionales) para conservar su estatus de masa organizada y segura. Pues para Nietzsche esto es una falacia ya que la “vida es *voluntad de poder* y la conservación de sí mismo no es más que una de las consecuencias indirectas más frecuentes de la vida misma”<sup>95</sup>. Nietzsche da un lugar a la vida que el racionalismo y el idealismo habían dejado de lado. Como dice Heidegger, con Nietzsche termina la metafísica de las Ideas y empieza la metafísica de la vida.

Nietzsche no cree que exista una suspensión de las ideas en que ni el sujeto ni el objeto puedan ser alterados<sup>96</sup>. Solo en la vida el hombre puede captarlos y tener una experiencia de ellos (los objetos). De hecho lo que nos lleva a aceptar esta diferencia sin cuestionar son los monstruosos *usos*, esa fuerza de la humanidad que durante siglos<sup>97</sup> nos ha atacado haciéndose fuerte en la filosofía, la religión, las artes y la moral. Esta es la cultura y la historia, el *uso* se hace cultura y la historia se forma a través del valor que se le da a esta cultura poniéndose al servicio de la vida. La única forma de superar esta cultura e historia que se ha desarrollado e impregnado en el hombre es la muerte de Dios y la llegada del súper-hombre (*Übermensch*) o en como Ortega lo entendió en su mocedad el sobrehombre<sup>98</sup>. Este sobrehombre sería el epítome del individualismo, la cima de la transfiguración positiva de los valores. Ya que la transfiguración que ha hecho la moral judío-cristiana no ha hecho más que poner en práctica versiones contrarias de lo que mientan la etimología de las palabras.

Ortega toma de Nietzsche esta crítica al racionalismo, la crítica a la razón, la crítica a la cultura e incluso algo -que retomaremos más adelante- como es su especulación en torno a los *usos*. Pero Ortega no se encuentra subordinado a Nietzsche, si bien bajo el influjo de sus ideas, Ortega logra hallar ciertas sendas que le darían más suelo a su filosofía. Ortega pensó que Nietzsche, pese a lo que las generaciones le debían, solo se había convertido en un idealista que se apartaba de la realidad y por tanto de la verdad. Y, aun cuando remarcó la vuelta a la vida y los problemas que suscitaban los otros (la alter-ación), su falta de método impedía que este fuera a cualquier lugar, haciendo de su pensamiento improductivo. Nietzsche no podía ver –según Ortega- lo radical que era la vida como realidad del hombre.

## B) Razón Vital y fenomenología

Hasta aquí queda claro que el racio-vitalismo tiene bases en la metafísica de la vida y la influencia histórica y cultural de Nietzsche, así como las observaciones de Bergson en torno a la relación mente-cuerpo, siempre manteniendo la distancia al racionalismo y al vitalismo reducido a mero biologismo. De eso se trata la corriente racio-vitalista de Ortega.

<sup>95</sup> Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal \* Genealogía de la Moral*, Editorial Porrúa, México, 2009, p. 15

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>97</sup> Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 86

<sup>98</sup> <<El sobrehombre>>, publicado en *El imparcial*, el 13 de julio de 1908. Puede encontrarse en las O. C. I

Sin embargo solo he insinuado el componente argumentativo de la filosofía de Ortega: la razón vital.

Ortega defendía la postura de una <<realidad radical>> en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana<sup>99</sup>. Esta vida siempre debe entenderse como *mi* vida y no la de otro, pues yo no puedo conocer en lugar de otra persona, si bien estar en presencia de lo que la otra persona está presenciando, pero no de la misma manera. Aquí ya observamos la influencia del relativismo e impacto que tuvo Einstein en su filosofía.

*La realidad absoluta como vida –aclara Ortega- es a un tiempo inmanente y trascendente. De mi vida sólo forma parte lo que para mí existe, y, en tal sentido, es lo inmanente; pero ese ser inmanente no quiere decir que se convierta en subjetividad, en yo. Yo no soy mi vida. Ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: no somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida.*<sup>100</sup>

Ahora bien, si seguimos los pasos marcados en *¿Qué es filosofía?* y *En torno a Galileo*, nos percataremos que hay una contradicción argumentativa de la búsqueda de la verdad con su exposición cuasi-relativista del conocer desde su propia vida como algo intransferible. De hecho el propio Ortega reconoce que la historia de la filosofía es un constante cuestionar y poner en duda los fundamentos bajo los cuales se rige una teoría para así crear otros que nuevamente serán puestos en duda, pero filosofar anteponiendo que se está errando es ya un autosabotaje al camino que uno ha emprendido en el pensamiento. Entonces, ¿Cuál es el fundamento en el que intenta evitar este autosabotaje que recién anunció? Es la *razón vital* y la circunstancia.

*El tema de nuestro tiempo* es una respuesta a esta contradicción. Ahí expresa que el relativismo es en realidad una teoría suicida que amputa la verdad<sup>101</sup>. Entonces sustituye este relativismo por un concepto que se adapte a la individualidad del sujeto en su vida. Esta es la perspectiva. La perspectiva es entonces esto vivido, que yo vivo y que el otro vive por su parte, es mi perspectiva y la perspectiva del otro. La razón vital es pues el punto codependiente entre la razón y la vida, en el que se experimenta en mí la vida el mundo, pienso (es decir desde mi perspectiva como momento psicológico o como Yo profundo) y la hago momentos erráticos pasados que sin embargo componen mi mundo y fomentan como ejecutivo en él. Entonces, el mundo es el lugar en que cohabito con los otros, y mi lugar común con los otros, de mi perspectiva entendida como razón construida a partir de lo que vivo, es la *circunstancia* (circum-stancia).

La circunstancia es este lugar común en que todas nuestras vidas transcurren con los otros, con las cosas y con los acontecimientos que los unen, es decir en la historia. Es un

<sup>99</sup> Ortega O.C. VII, p. 99

<sup>100</sup> Ortega O. C. XII, p. 127

<sup>101</sup> Ortega O. C. III, p. 158

momento trascendental en que se razona -entendiendo la razón como función de la vida<sup>102</sup>- la vida del otro como componente de mi mundo. Tal vez podamos entender esto mejor por el influjo de Husserl y la fenomenología.

Ortega pensaba que tal vez en Husserl se abre con el principio de una nueva filosofía<sup>103</sup>. Me parece que Ortega acertó en esta predicción pues con la fenomenología se abre un nuevo camino en la filosofía. Para Ortega la fenomenología se caracterizaba por ser algo así como una ciencia descriptiva, pero no empírica:

*“Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1º no les perturba la percepción es lo que antes era sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2º no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad”*<sup>104</sup>

Esto lleva a Ortega a ver en la fenomenología algo así como la última frontera del idealismo –Platón, Descartes, Leibniz, Kant- ya que para ellos también los objetos antes de ser reales o irreales son productos de la conciencia<sup>105</sup>. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal, de lo vivido<sup>106</sup>. Se revela aquí que Ortega, siendo bastante joven, ya muestra su interés en la fenomenología por el hecho de incluir a la vida en ella. Sin embargo como pasó con el realismo, este idealismo (como lo consideró) encuadra dentro de su crítica de hacer de esta corriente un “imperativo” en vez de una “actividad” tal como lo expone en las páginas introductorias de *¿Qué es la filosofía?*

Pese a ello, Ortega recupera con entusiasmo la idea de la intuición, pues en su exposición de la razón vital, “la verdad solo es intuitiva o deducida, pero no vista”<sup>107</sup>, es entonces solo alcanzada a través de la suma de perspectivas de mí y de los otros en la circunstancia. Pero antes de profundizar en la relación razón vital-intuición-circunstancia y la historia, primero quiero detenerme en aclarar cómo entiende la intuición Husserl.

Para Husserl el conocimiento de esencias es la intuición. Y Esencia designaría ante todo lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su *qué*<sup>108</sup>. De esta forma los hechos singulares, a los que nos dirigimos intencionalmente, son esencias eidéticas o ideaciones, es decir una visión esencial de mi intuición individual. Estas intuiciones esenciales individuales constituyen la esencia pura mientras que los *eidotes* (esencias) categoriales, son más generales y solo nos acercan mediante deducciones al objeto. Por ello

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>103</sup> Ortega O. C. XII, p. 499

<sup>104</sup> Ortega O. C. I, p. 252

<sup>105</sup> Olmo García, Francisco Javier, “Husserl en los textos de Ortega”, *Anales del seminario de metafísica*, XVIII, 1983, p. 99

<sup>106</sup> Ortega O. C. I, p. 255

<sup>107</sup> *Ibid.*, 629

<sup>108</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, p. 90, desde ahora solamente *Ideas I*

divide a las intuiciones en sensibles y categoriales. La intuición sensible es pues este acercamiento a los hechos singulares – ¡Id a las cosas mismas!- que nos permiten clasificar, conocer y distinguir hechos singulares. Mientras que la categorial es más bien de juicio, pues solamente es a través de conceptos. Ahora bien, lo que Husserl pretendía era llegar a una depuración de las ideas mediante la *epoché*, es decir, mediante la suspensión de los juicios que pudieran alterar la visión “esencial” del objeto.

En realidad Ortega recupera más de Husserl que solo la intuición y la intersubjetividad, que más adelante expondré, pero quiero centrarme en la “intuición” como articulación entre razón vital y circunstancia. La intuición está íntimamente relacionada a la perspectiva, al momento en que yo pienso mi vida en la circunstancia. Es la intuición esta forma de conocer lo que en su presencia y compresencia momentánea me viene<sup>109</sup> desde mi propia vida (que podemos relacionar con la relación entre el YO superficial y el YO profundo de Bergson) la circunstancia, en otras palabras, es la perspectiva con que urge un razonamiento de todo cuanto vivo: personas, cosas, personas (otros), acontecimientos, en fin la historia.

Así pues Ortega niega las argumentaciones científicas de naturaleza del hombre al declarar: “*En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene (...) historia. O, lo que es igual, lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia -como res gestae- al hombre*”<sup>110</sup>. La psicología del hombre, o como Ortega lo expondría, el yo desde lo más concreto que es mi propia vida, no me forma ni me desarrolla desde una naturaleza intrínseca al humano, sino en la historia, lo que yo hago en mi circunstancia con los otros (alter) al vivir. Esta explicación favorece el subjetivismo desarrollado de manera particular a partir de la influencia que la fenomenología de Husserl provocó en Ortega.

Zambrano precisa que la razón vital es equivalente a la razón histórica<sup>111</sup>, solo que en la razón vital la intuición es sensible, es vivida; en la razón histórica la intuición es categorial dado que lo que se intenta salvar es una idea conceptual de la historia (dado que no vivimos toda la historia solo nuestra circunstancia). El influjo de la fenomenología de Husserl como se puede ver es clara. Digo influjo, porque a diferencia de algunos comentarios en distintos artículos, la filosofía de Ortega no es una variación de la fenomenología, de hecho sigo la idea expuesta en el libro de Francisco Gil Villegas<sup>112</sup>. Ahí Gil dice que el racio-vitalismo de Ortega realmente no es fenomenología, ya que no se habla de conciencia como lo hace Husserl de vida, ni se habla de ser o mundo como lo hace Heidegger, sino de un YO y mi circunstancia.

Si recordamos todo cuanto se ha dicho hasta aquí de la circunstancia, recordaremos que se hablado de ella como historia, acontecimientos, o presencia de mí en el mundo junto a cosas y personas. La circunstancia es pues todo ello, una unidad compleja. Con lo ya expuesto podemos dar una revaloración de la frase orteguiana “Yo soy yo y mi

<sup>109</sup> Ortega O. C. VII, p. 183

<sup>110</sup> Ortega O. C. VI, p. 41

<sup>111</sup> Zambrano, Op. Cit., p. 132

<sup>112</sup> Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1996.



circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” con la *razón vital* desarrollada en la madurez de Ortega. Salvar a mi circunstancia se vuelve una tarea más compleja, salvar la idea errónea que se tiene de las cosas, salvar a la gente de su ignorancia, salvar mi eco-esfera, salvar el rumbo que lleva la historia, y tal como se propone desde las *Meditaciones*, salvar España.

### 3.2 LA SOCIEDAD: LA MASA, LA MINORÍA Y LOS USOS

En el apartado anterior no entre en detalles acerca de lo que es la fenomenología ni de su relación con Ortega y Gasset. Esto es así porque la relación y acercamientos con la fenomenología tienen más connotaciones con la filosofía social de Ortega. Por ello expondré brevemente la fenomenología en dos de los momentos cenit en la vida de Ortega: la fenomenología de Husserl (primeras visitas a Alemania) y la fenomenología de Heidegger (crítica a *Sein und Zeit*).

#### A) La fenomenología de Husserl y su recepción en Ortega

Hay que recordar que en las notas biográficas del primer capítulo de este trabajo, se aclaró que debido a las escuelas neokantianas, Ortega se siente atraído por Alemania, lo que lo lleva a realizar unas estancias para estudiar aquello que cree es la solución a España. Su encuentro con Natorp, Cohen y eventualmente con Husserl, dan un gran bagaje de lo que llegaría a ser la filosofía social de Ortega<sup>113</sup>. Pero ¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es lo que Husserl proponía con este término? Y ¿En que llegó a influenciar a Ortega?

Bien, primero que nada, definir la fenomenología como corriente única es imposible, dado que tomo vertientes distintas a lo largo del siglo XX. Su nacimiento se da con la publicación de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl en 1900 y 1901. A partir de ahí podemos localizar una gama de corrientes que podemos catalogar como fenomenológicas dadas las diferentes lecturas que se dio de esta obra así como de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y las *Meditaciones Cartesianas*. Entre ellas podemos mencionar la fenomenología de Max Scheler, que de cierta forma quiso continuar la tarea de Husserl; la discípula de Husserl, Edith Stein; la fenomenología existencial de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau Ponty; y la fenomenología de Martín Heidegger. Con fenomenología se designa de forma tradicional al conjunto de estas y otras corrientes derivadas del trabajo de Husserl.

Husserl tomó un término que ya se había utilizado con anterioridad en la filosofía<sup>114</sup> solo que lo utilizó con un sentido metodológico: fenomenología. Con este título metodológico pretendía superar el idealismo alemán, es decir el de la filosofía de las representaciones mentales o de la conciencia, por medio de una filosofía de las manifestaciones<sup>115</sup>. Husserl pretendía hacer de la filosofía una ciencia estricta que nos diera acceso a la realidad tal y como es. “¡Ir a las cosas mismas!”:

<sup>113</sup> Orringer, Nelson R, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979, p. 121

<sup>114</sup> Tal es el caso de Kant en *Crítica de la razón pura* o de Hegel en *Fenomenología del espíritu*

<sup>115</sup> Husserl, Edmund Op. Cit., *Ideas I*, p. 77

“No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las cosas mismas”<sup>116</sup>

Para proceder de esta forma, el método fenomenológico de Husserl consistió en hacer lo que él llamó una *epojé*. Esta *epojé* es la puesta entre paréntesis de los datos de nuestra conciencia que pueden impedirnos acceder a las cosas, es decir apartar o suspender nuestras opiniones, preconcepciones<sup>117</sup>. Después de exponer su crítica a la lógica así como anunciar una nueva corriente en las *Investigaciones Lógicas*, en *Ideas* pretendía desarrollar con amplitud los pasos de su metodología, pero no es sino hasta las *Meditaciones Cartesianas* que busca superar el solipsismo metódico (es decir la búsqueda de la verdad desde la duda del todo a excepción de mi propio razonamiento, es decir del *ego cogito*) buscando la completa objetividad, en el cual gracias a la *epojé* se llega a una subjetividad trascendental - es decir un acceso de la conciencia al objeto depurada de preconcepciones-. Este problema de la búsqueda de la verdad a partir de *mi* propio razonamiento dudando de la existencia de todo lo demás, es conocido como solipsismo.

Husserl encuentra una salida al embrollo del solipsismo a través de la intersubjetividad. La exposición de la intersubjetividad se encuentra expuesta sobre todo en la quinta meditación en la cual aborda la problemática del otro.

El problema fundamental del otro es lo que le da el rango social a la fenomenología de Husserl. El hilo conductor trascendental se encuentra en cómo se me da el otro experimentado puramente en cuanto como correlato de mi *cogito*<sup>118</sup>, en otras palabras la base de la metodológica que busca la objetividad en la fenomenología tiene que tener por concebido al otro como sujeto (correlato) y no como objeto. La importancia de esto es que al aceptar al otro como sujeto no tengo acceso al él sino como otro yo (*alter ego*); esto quiere decir que las experiencias que el otro tiene las hago mías como si el otro fuera yo, es decir *alter ego*.

De esta forma se llega a la objetividad, mediante la puesta en juego de las distintas subjetividades que avalan la experiencia de las cosas. Es intersubjetividad. Para ello tengo que tener conciencia de mí mismo (autoconciencia). La experiencia de lo ajeno se me aparece también como experiencia del *alter ego* gracias a esta intersubjetividad. Por lo que Husserl llega a que “la intersubjetividad constituye intersubjetivamente al mundo objetivo (yo con los otros como otros que son no-yo, es decir son otros yo) en la que nosotros trascendental forman una comunidad que es subjetiva respecto al mundo”<sup>119</sup>. De esta forma la comunidad intersubjetiva nos da acceso a la objetividad.

Ortega en sus primeras estancias en Alemania se sintió atraído por la primera etapa de la fenomenología de Husserl: las *Investigaciones Lógicas*. Pero, Ortega expresa en su *Prologo*

<sup>116</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 218

<sup>117</sup> Husserl, Ideas I, Op. Cit., p. 105

<sup>118</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 137

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 155

para alemanes, que tan pronto que recibió la fenomenología se apartó de ella<sup>120</sup>. Sin embargo, y concordando con críticos como Orringer, Cerezo Galán, Osés Gorraiz y Haro Honrubia, fue inevitable para Ortega verse influenciado fuertemente por Husserl y también, como más adelante abordare, de Heidegger (entre otros alemanes).

Tal como ya se expuso en el apartado de la razón vital, Ortega explicó sus razones de haberse distanciado de la fenomenología. Entre las críticas ya mencionadas, también Ortega destaca que solo es la vida (mi vida) primigenia, por lo que la autoconciencia, no es más que una elevación inútil del idealismo. Pero aunque el problema de la conciencia fue sustituido en la filosofía de Ortega por el de la vida, la problemática del otro fue ampliamente recibida y reformulada en una obra publicada póstumamente y que quedó incompleta; esta es *El hombre y la Gente*. Aunque de esta se hablara más ampliamente en el apartado de la crítica a la sociología y los usos, por el momento nos avocaremos a *¿Qué es la filosofía?* Para entender las diferencias declaradas por Ortega.

La intersubjetividad fue abordada por Ortega desde su razón-vital, es decir, desde la vida propia como la realidad más concreta. El acercamiento de Ortega a los avances de la ciencia de aquel tiempo lo llevó a asimilar la teoría de conjuntos para responder de manera más óptima a la problemática de la intersubjetividad. Ya desde las primeras páginas de *¿Qué es la filosofía?*, Ortega inicia con la teoría de conjuntos al hablar de nuestro limitado acceso al conocimiento, y más concretamente a la realidad total, es decir, al conjunto total: el universo. No sabemos si hay un universo o varios (multiverso), y que de ello podemos conocer, o siquiera si se puede conocer -aclara Ortega-. Solo desde mi vida concreta tengo acceso experiencia vivida de lo cognoscible del universo y solo viviendo al otro, como *alter ego*, como otro yo vivido, puedo tener un acceso más objetivo de ciertos conjuntos del universo. La vida de los otros es vista como las diferentes perspectivas que pueden ser asimiladas desde mi propia vida para tener acceso de lo que podemos conocer.

No solo notamos cierta línea seguida sobre el paso abierto por las *Meditaciones* de Husserl, sino que observamos también la importancia que da Ortega a la intersubjetividad y la importancia social que tiene la vida como construcción del conocimiento. Pero, dado el seguimiento que hace Husserl de la conciencia, este de alguna forma se purga de empirismo -a juicio de Ortega- y deja de lado lo constitutivo de la vida. Con la intuición sin el momento vital y la intersubjetividad sin la parte empírica que representan las experiencias de la vida de los otros y la mía, la Fenomenología de Husserl representó para Ortega el más alto idealismo. La otra es que la fenomenología aún se encuentra encerrada en la conciencia al tratar de afirmarse ya desde Hegel como autoconciencia, es decir, tratar de determinarse a sí misma como conciencia; esto según Ortega, elimina o cancela la vida, sobre todo en su acto ejecutivo.

## B) Heidegger

Según la exposición de Gil Villegas en su trabajo *Los Profetas y el Mesías* tanto Lukács como Ortega vislumbraron ciertos temas que Heidegger abordaría de una forma mucho más sistemática y fundamentada. El vuelco que ello causó en el mundo de la filosofía fue tal que

<sup>120</sup> Ortega O.C., p. 273

Ortega no pudo evitar denunciar que la idea fundamental de Heidegger, él ya la había anunciado desde sus *Meditaciones del Quijote*. Pero ¿Qué era lo que molestaba a Ortega de Heidegger?

Martin Heidegger heredó de Husserl -su maestro- el método fenomenológico, pero solo para destruirlo y reconstruirlo desde sus cimientos. Para Heidegger, la fenomenología no se trataba de “ir a las cosas mismas” sino de que los entes se develaran por sí mismos ya que concibía a la verdad como *aletheia*, es decir como algo que se oculta y desoculta, y este es un comportamiento general de los entes. Heidegger dedicó su empresa a la construcción del método fenomenológico a través de su obra *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)*, en la cual inicia las bases de una nueva ontología y no una filosofía existencial como llega a pensarse. El problema para Heidegger no es la existencia en sí misma, sino la diferencia de aquello que *es* ente y lo que es el ser<sup>121</sup>.

En realidad Ortega sí llega a captar esta empresa ontológica a diferencia de muchos de sus contemporáneos. Pero, me temo que debido a la amplia, compleja y dificultosa que es la obra de Heidegger solo puedo centrarme en un concepto, esta es el de ser-en-el-mundo. Este es el concepto denunciado por Ortega ya que según él este concepto de su racio-vitalismo solo es visto como su versión ontológica. Aunque en realidad Heidegger pretende con este concepto criticar dos cosas; primero, que el ser se encuentra en un estado abierto al mundo y no es solo un ente entre entes (objeto entre objetos o sujeto entre objetos); segundo, despejar la visión antropológica que se ha impregnado en la filosofía.

Ser-en-el-mundo es una de las formas en que el ser existe, ya que el Dasein (ser-ahí, forma en que se expresa la existencia del ser, se afirma que ex-siste<sup>122</sup>) no está encerrado en sí mismo sino que se encuentra abierto al mundo. Esto quiere decir que, el completo aislamiento, el momento de completa abstracción del mundo es un sinsentido porque nos encontramos en relación íntima con el mundo y no fuera del como un agente externo.

De esta forma para Heidegger la fenomenología es un estado de preocupación en el cual dejamos que los entes se develen (en un constante ocultarse y desocultarse) y tenemos acceso a ellos intersubjetivamente gracias a la amplia descripción de esta naturaleza. El lenguaje es el medio, pues en el lenguaje habitamos dice Heidegger.

Ortega eventualmente fue dejando de lado el tema de sobre quien introdujo dicho concepto primero y se dejó influenciar por Heidegger, sin dejar de ser crítico hacia él. “*Ser y tiempo* revolucionó a Ortega, más no las ideas orteguianas”<sup>123</sup>. Aunque también incursionó en la ontología en *La idea del principio en Leibniz*, Ortega difícilmente se vio en la necesidad de cambiar sus fundamentos, el racio-vitalismo no sufrió cambios sustanciales pero sí se nutrió en cuanto una mejor fundamentación para su parte social. Tal y como se anunció previamente, es en *El Hombre y la Gente* donde mejor se puede apreciar el influjo de Husserl y Heidegger, sobre todo en la intersubjetividad para el ser social.

<sup>121</sup> Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008

<sup>122</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 65

<sup>123</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 248

La intersubjetividad desde la razón vital tuvo sus supuestos renovados y asimiló el Dasein de Heidegger (en el sentido de ser-en-el-mundo) en su forma antropológica en tres momentos que Ortega consideraba cíclicos en la historia de la humanidad<sup>124</sup>:

- I.- El hombre se siente perdido, naufrago en las cosas
- II.- El hombre en un enérgico esfuerzo se retira a la intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación
- III.- El hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él.

Ortega no difumina al hombre como Heidegger lo hace con el ser, como el mismo Ortega aclara, mantiene su relación con el mundo y los otros en él. Mantiene al hombre abierto desde la vida en su circunstancia y al otro con su perspectiva. Hay pues una apertura a la sociedad.

### C) Crítica a la sociología y la dialéctica masa-minoría.

Ortega criticaba la sociología de su tiempo, y al igual que la biología, acusaba a la sociología de no tener una definición precisa de la sociedad y de no abordar a la sociedad propiamente. Tal como señala Osés Gorraiz, Ortega primero tuvo que esclarecer *lo social* a través de la fundamentación de su filosofía, antes que el concepto de sociedad, a lo que con lo ya expuesto podemos resumir:

- 1) Que mi vida es la realidad radical, radical soledad y no menos radical apertura hacia el otro.
- 2) Yo y mi circunstancia en tanto en cuanto ese yo es un cuerpo oprimido por el mundo circundante que al mismo tiempo es un campo de posibilidades.
- 3) Unos seres <<especiales>> que, siéndome inalcanzables en su intimidad, me reciprocán, me responden cuando yo les provocó<sup>125</sup> (los otros –intersubjetividad-).

De esta forma Ortega no solo pretende aclarar a la sociedad, sino también, la objetividad del mundo. Y en ese mismo círculo pretende objetivar a la sociedad:

*“El otro se perfila como TÚ. Veo sus expresiones, sus manifestaciones, veo...la serie fluyente de las vivencias del prójimo conforme van produciéndose: sus percepciones, sus pensamientos, sus sentires, sus voliciones. No digo, bien entendido, que vea íntegramente, ni mucho menos, todo su vivir, pero sí grandes porciones de él”<sup>126</sup>*

Así pues, mientras la vida no se revela en algo orgánico, sino en algo biográfico (yo y mi circunstancia), la sociedad se revela no como solo simples relaciones humanas, sino como el mundo y los otros en él. También al no poder entender íntegramente al otro, no puedo prever todo cuanto hace, entonces reconozco que ese otro es libre. Dice Ortega: “La circunstancia nos presenta distintas maneras de ser. Esto nos obliga, queramos o no, a

<sup>124</sup> Ortega O.C. VII, p. 88

<sup>125</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 304

<sup>126</sup> Ortega O.C. VII, p. 186

ejercer nuestra libertad”<sup>127</sup>. Sin embargo, no todos los hombres ejercen de la misma manera su libertad, de hecho mi libertad la constriñen con los otros. Recordemos que los otros conforman parte de mi circunstancia y así Ortega no se despega de los tópicos que recién resumimos.

¿Qué quiere decir que los hombres no ejercen de la misma manera su libertad si queremos o no somos libres? Dicen que no nos hacemos preguntas sin saber de antemano la respuesta. Esta afirmación parece concordar con el caso de Ortega. Él ya había formulado una visión social centrada en las minorías-élites ya desde su mocedad, en parte por causa de Nietzsche, en parte por su propia circunstancia (España), eso lo podemos observar en *Vieja y nueva política*, *España invertebrada* y en el manifiesto de la *Liga de Educación Política*. Sin embargo, tal y como se aclaró en un principio solo nos detendremos en su obra de madurez. *La rebelión de las masas* y *El Hombre y la gente*, son dos respuestas, o mejor dicho una sola respuesta con dos vertientes, a la pregunta por la sociedad: es la circunstancia en una relación dialéctica de la minoría selecta frente a la masa.

Ya en *La rebelión de las masas* Ortega se encargó de aclarar la definición de ambas:

“Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas”<sup>128</sup>.

Las definiciones aportan un carácter psicológico-vital en las definiciones de masa y minoría<sup>129</sup>, pero también deja entre ver la visión centralizada en la élite que Ortega tenía de la sociedad. Osés Orraiz verá en Ortega más bien una visión de la historia en sentido aristocrático<sup>130</sup>. Orringer también concuerda pues dice que la claridad de *La rebelión de las masas* depende de la transparencia de lo noble<sup>131</sup>.

Para Ortega la minoría la conforma una élite que tiene un alto nivel moral e intelectual, ya en sus escritos pedagógicos (*Para los niños españoles* o también *Misión de la Universidad*) lo deja en claro: “...decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una cosa misma con decir que su sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir o pensar vulgares”<sup>132</sup>. La élite descrita por Ortega no es una elite de poder, sino una élite racional<sup>133</sup>. Esto en resonancia con Nietzsche designa un corpúsculo social que no está degenerado por la masa/pueblo. Pero entonces ¿Qué hace a la masa?

Aclaremos antes que nada de manera más optima la visión centralizada en las élites. Ortega previene que a las masas antes que darles un sentido político hay que darle un sentido vital para después tratarlos a la par: “La vida pública no es solo política, sino, a la par y aún antes, intelectual y moral, económica y religiosa; comprende *los usos* todo

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>128</sup> Ortega O.C. IV, p. 145

<sup>129</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 132

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>131</sup> Orringer, Op. Cit., p. 265

<sup>132</sup> Ortega O.C. IV, p. 233

<sup>133</sup> Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2010, p.

colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar”<sup>134</sup>. Así pues en la vida pública podemos distinguir a la muchedumbre de la masa; pues la muchedumbre es una propiedad cuantitativa de la vida pública, mientras la masa es una propiedad cualitativa. La masa es un hecho psicológico en el cual no se necesita de la aglomeración -como lo es caso de la muchedumbre- para existir.

La historia según Ortega se nutre de hombres ilustres, pero hay que distinguir dos clases de tiempo en la historia: el tiempo cronológico, aquel que es abstracto y conceptual; el tiempo vivencial, aquel que es generacional. Así pues cuando Ortega pide estar a la altura de los tiempos, es que pide estar al tiempo generacional, pide que los otros (nos-otros) salven su circunstancia. A la masa le es imposible estar a la altura de los tiempos, por lo que es tarea de la minoría selecta estarlo.

Un punto interesante que me gustaría señalar es que en cualquier reseña, revisión o estudio, ya sea en libro, artículos o páginas de internet, sobre *La rebelión de las masas*, nadie se cansa de señalar que esta obra es profética. ¿Por qué? Bien, tal como dijo José Gaos, lo profético se encuentra en haber podido prever los fenómenos de las multitudes a finales del siglo XX y (como Haro Honrubia también aclara<sup>135</sup>) para muchos otros en el siglo XXI. La masa de Ortega tiene particularidades peculiares que deben tomarse en cuenta, no solo para el análisis de nuestro objeto, sino que también para consideraciones generales del estudio de las masas.

Ortega comienza su “disección” desde el hombre-masa, concepto característico del hombre que forma parte de la masa. Este hombre masa, si bien es individualista como todo hombre, no tiene voluntad propia, su individualismo se va en imitar a los otros sin dudarlo, como tener riquezas propias o la superación (profesional) personal, por lo que fácilmente se pierde en los otros. Osés Gorraiz también destaca que se caracteriza por ser antiliberal, realza la vulgaridad y que su fuerza se basa en la cantidad de individuos que se parecen a él<sup>136</sup>:

*Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho a la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica; ser diferente es indecente. La masa arroja todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre el riesgo de ser eliminado...*<sup>137</sup>.

El hombre-masa visto desde esta perspectiva elitista, se deja llevar y se pierde en la masa, tal como lo expondría Elías Canetti<sup>138</sup>, solo que en Ortega tiene una alta connotación negativa, pues el hombre vive perdido en los otros (alter) por lo que vive *alter*-ado. La masa en este sentido impide que el hombre que se ha perdido en la masa logre reflexionar, y en el peor de los casos, pensar. El hombre-masa por lo tanto, es el que no está al mismo

<sup>134</sup> Ortega O.C. IV, p. 143. Las cursivas son mías.

<sup>135</sup> Haro Horubia, Alejandro, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de Ortega y Gasset*, Editorial Biblioteca Nueva/ Colección El Arquero, Madrid, 2008

<sup>136</sup> Osés Gorraiz, Op. Cit., p. 159

<sup>137</sup> Ortega, O.C. IV, p. 380

<sup>138</sup> Canetti, Elías, *Masa y Poder*, Editorial Alianza, Madrid, 2010

nivel de sí mismo, el que se encuentra a mitad de camino entre el ignorante y el sabio, que cree saber y no sabe, y el que no sabe lo que debería saber, es un hombre que vive *alterado*. Para Ortega la teoría de Marx tenía sentido pero el marxismo no, pues el capitalismo desmoralizó y *alteró* a la población del siglo XIX, y el socialismo solo vendría a ser una forma nueva de *alteración*.

Podemos entender mejor este problema en su ensayo *Ensimismamiento y alteración*. En este ensayo la alteración se describe como propiedad de las masas (más no únicamente de ellas) ya que no vive desde sí mismo sino que vive traído y tiranizado por el otro<sup>139</sup>. El hombre ensimismado, característico de la minoría, vuelve a sí mismo, se proyecta señorialmente sobre las cosas, y a lo otro —el mundo— lo hace parte de sí mismo<sup>140</sup>. El intelectual es pues, parte de este orden minoritario, parte de una *élite racional*, altamente individualista, pero con la capacidad de ocuparse de los otros.

De esta forma el hombre masa no tiene propiamente ideas, sino meras ocurrencias adventicias. No tiene propiamente voluntad; antes bien, lo tienen a él sus apetitos que tienden a satisfacerse a toda costa<sup>141</sup>. La minoría por otra parte está siempre preocupada, no se deja alterar por el otro, no se arrastra a la morbosidad de la masa. Es más libre. Pero anteriormente se había dicho que “el hombre es libre lo quisiera o no”, esto llevo a Ortega a preguntarse ¿Qué es aquello que se impone al hombre que obstaculiza o mejor dicho, dificulta su libertad? Ya que decir que un hombre es *más* libre que otro, implica que hay una seña de que algo obstaculiza esa libertad. Se impone en masas y minorías, y sin embargo las masas son más susceptibles a ello.

#### D) Los usos

Afirma Ortega en la introducción de *El hombre y la gente*: “si la sociedad no es más que una ‘asociación’, la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo”<sup>142</sup>. Pero no es así: la sociedad es algo más que una adición de hombres, es otra cosa, algo extraño (incluso tal vez externo) que se impone al hombre individual. Esta visión de Ortega nos recuerda un poco a Hobbes y a su Leviatán que concibió al Estado como un monstruo sobrehumano, nacido del hombre mismo y aún así externo a él, afirmación que sostiene desde las primeras páginas de *De Cive*: Que el hombre es una especie de Dios para el hombre<sup>143</sup>. Y que se articula mejor en El Leviatán.

Ya desde *De Cive* Hobbes expone que la libertad individual se pierde a la luz del pacto político, principalmente por el miedo que se tiene a otros hombres<sup>144</sup>, y que se unen en virtud de la creación de un poder en el cual los hombres sean gobernados por miedo al castigo<sup>145</sup>. Se sustituye el miedo natural por un miedo racionalizado. Muy al estilo

<sup>139</sup> Ortega O.C. V, p. 299

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 302

<sup>141</sup> Cerezo Galán, Op. Cit., p. 349

<sup>142</sup> Ortega O. C. VII, p. 74

<sup>143</sup> Hobbes, Thomas, *De Cive*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 33

<sup>144</sup> *Ibid.*, 58. “En donde todos los hombres tienen el deseo y voluntad de hacer daño”

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 117



cartesiano, Hobbes duda del *ego sum* (yo existo) para tener seguridad solo de la duda, del yo pienso (*ego cogito*), dando paso así a la cabida de la realidad racional. Así pues, se privilegia del sujeto independiente a la razón, y al Estado (*civitas*) como la cima de la razón política, una cima artificial: “un hombre artificial (*artificial man*) en el cual la soberanía es un alma artificial (*artificial soul*) que da vida y movimiento al cuerpo entero y en donde los magistrados y los funcionarios son nexos artificiales (*artificial joynts*)”<sup>146</sup>. De este razonamiento deductivo-racional se fundamenta el Estado de Hobbes. Pero a diferencia de Hobbes, Ortega encuentra al monstruo en algo mucho más concreto y vivencial: en el *uso* y no en el Estado.

Para Ortega, “razonar es un puro combinar visiones irrazonables”<sup>147</sup> y el Estado se fundamenta en los *usos*, que son los más irrazonables y a partir de los cuales se fundamenta ese Estado. La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre estratos insondables de irracionalidad<sup>148</sup>. Hobbes parte de un animal político y Ortega de un animal social. Hobbes de la deducción-racionalista y Ortega de la razón vital. Lo que lleva a Hobbes a encontrar entes racionales conformando un ente racional y a Ortega a encontrar a entes vivientes razonando vivencialmente con fundamentos irracionales conformando entes irracionales vivenciales (usos).

*“Los usos son –dice Ortega- acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos”*<sup>149</sup>.

Ortega recupera su ensayo *Ensimismamiento y alteración*, para darle un fondo ontológico y social a lo ya tratado en *¿Qué es la filosofía?* y *La rebelión de las masas*. Los usos es el gran tema que responde a la pregunta ¿Qué es la sociedad? a través de la meditación del saludo.

El saludo, concluye Ortega tras la exposición del hombre ensimismado y el hombre alterado, no es un acto inter-individual o inter-humano, aun cuando efectivamente somos dos hombres, dos individuos quienes nos damos las manos<sup>150</sup>. De esta manera el saludo es un uso: “cosas que hacemos inconscientemente sin saber por qué y a veces lo hacemos a regañadientes”<sup>151</sup>. Son pues los usos las primeras formas de acciones acostumbradas y habitualizadas, hacen del YO con los OTROS un NOS-OTROS, en fin, el uso es un fenómeno elemental de la sociedad. Este nosotros solo crea un lugar común que es la circunstancia, ya que la esfera ontológica del yo se mantiene.

Es la co-existencia es lo que conocemos como “trato social”, es decir la emisión de actos hacia el otro y del otro hacia a mí; actos que se corresponden. Es en esta dinámica se

<sup>146</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder en una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 3

<sup>147</sup> Ortega O.C. III, p. 277

<sup>148</sup> *Ibidem*

<sup>149</sup> Ortega O.C. VII, p. 76

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 209

desarrollan <<campos pragmáticos>>, que son pequeños mundos que conforman arquitecturas de servicialidad<sup>152</sup>. En estas arquitecturas serviciales hacemos cosas que muchas veces no queremos hacer:

*“Quien prohíbe y manda –decimos– es el Estado. Pero prohibir y mandar son acciones humanas, provendrán de alguien, de un sujeto determinado, de un hombre. Nunca, ni en el caso de la extrema autocracia ha sido el Estado un hombre.”*<sup>153</sup>

Y continúa:

*“Hacemos tal o cual cosa porque la gente lo hace, pero ¿Quién es esa gente? Y sucede que, como con el Estado la gente nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros.”*<sup>154</sup>

De esta forma evidenciamos dos cosas. Primero: Ortega hace del acto y del uso –motivado por la fenomenología heideggeriana– entes-en-el-mundo en relación íntima con el *Dasein* humano, y al llegar por medio de su reflexión a los actos sociales, estos son de todos y de nadie, por no ser actos de una sola persona; de esta forma estos son inhumanos. Esto se entiende mejor cuando atendemos a las razones de Ortega, pues él explica que la humanidad solo se revela en lo privado de mi vida, del individuo. De ahí que su afirmación de que Durkheim y Marx (que para ellos la colectividad es algo humano) la humanidad es algo sin nombre, sin espíritu, sin alma, deshumanizado<sup>155</sup>. Porque para Marx la colectividad es infinitamente superior al hombre.

Segundo: De lo anterior deducimos que -junto con lo expuesto en el apartado anterior- la minoría, es decir la *élite racional*, tiene un lugar privilegiado en la filosofía social orteguiana. Y si bien no se puede escapar a los usos, la minoría puede resistirlos, por eso para Ortega la vida intelectual es tan privilegiada. De la misma forma que tiene un lugar privilegiado la vida individual frente al Estado. Hay que tener muy en cuenta que para esto, los usos no son cosa de las masas, sino de la gente, es decir que abarca masas y minorías.

En suma, los “usos” son<sup>156</sup>:

- 1) Acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias “morales” o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.
- 2) Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 197-198

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 198

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 200

<sup>156</sup> Osés Gorraiz, *Op. Cit.*, p. 195

3) Los encontramos como forma de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona, por que actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades estrictamente extraindividuales e impersonales. La violencia no es un uso legítimo exclusivo del Estado como lo sostendrá Weber<sup>157</sup>. De hecho tiene un origen distinto para Ortega.

La sociedad es desde su origen etimológico es una derivación de la palabra <<secuaz>> (sequor), que le da al sustantivo socio (*socius*) una relación de seguirse unos a otros. Así pues la sociedad es para Ortega una relación en la que unos echan para delante y otros le siguen<sup>158</sup>.

### 3. EL POLÍTICO.

Entre la minoría selecta o la élite racional se destacan dos tipos a los que dedicaremos nuestra atención: el político y el intelectual; en cuanto a su relación con la política, en torno al primer ensayo motivo de este trabajo: *Mirabeau o el político*. Para ello revisare aquello que creo, compone la circunstancia del político y del intelectual. Estos son los conceptos Estado, Nación, poder y gobierno, en torno a la problemática ya clásica de teoría y praxis.

#### A) El mundo del político: el Estado.

Ya antes introduje la forma en que Ortega retoma al Estado, esto es, como una derivación de los usos, pero, ¿Cómo se origina históricamente el Estado como *uso*? O más precisamente, el *Estado* de los *usos*. Esta pregunta es importante ya que Ortega dota a la historia una posición equivalente a la razón vital, es decir, como razón histórica. En *El origen deportivo del Estado* Ortega explica: “El Estado no es simplemente la sociedad, es decir, el simple trato entre hombres... El Estado no nace de la utilidad ni de la justicia, nace del deporte”<sup>159</sup>. En esta novedosa interpretación del Estado, Ortega rechaza las tesis iusfilosóficas y racionalistas (en las que se basan el contractualismo y el utilitarismo) para centrarse en, lo que para Llano Alonso<sup>160</sup>, es más propio de la antropología jurídica. Ortega sostiene la tesis de que en virtud de la vitalidad, la historia del Estado no nace a partir de las imposiciones de unos a otros para desarrollar una serie de necesidades (utilitarismo) ni por el desarrollo racional de derechos que se consideraban naturales que integraron a la sociedad civil; más bien se origina por una suerte de clubes de jóvenes que servirían para acciones tan precisas como el rapto de jóvenes, la culminación de batallas o la consagración de un ascetismo religioso-atlético a través de la celebración de ritos.

Aclara Llano Alonso, que Ortega supo resaltar algo que muchos teóricos políticos han pasado de largo o incluso ignorado en la pre-historia política, éstas son las asociaciones de jóvenes, ya que como Ortega señala, son quienes mejor encarnan las expresiones de la

<sup>157</sup> Weber, Max, *El político y el científico*, Colofón, México, 2012, p. 8. También en *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 37

<sup>158</sup> Ortega O.C. IX, p. 1281

<sup>159</sup> Ortega O.C. II, p. 779-780

<sup>160</sup> Llano Alonso, Fernando H., *El Estado en Ortega y Gasset*, Editorial Dykinson, Madrid, 2010, p. 35

vitalidad primaria (el amor, la caza, la danza o la guerra)<sup>161</sup>. Ortega ya sostenía en *España Invertebrada* que la génesis del Estado era mucho más irracional<sup>162</sup>, solamente en *El hombre y la gente* y gracias a Nietzsche, logra descubrir la importancia de los usos y el desarrollo histórico que en ellos dio paso al Estado. En ello también termina por criticar a Aristóteles en el primer libro de *Política*, pues niega el origen de Estado en la familia pues “la primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia, sino el casino de los jóvenes”<sup>163</sup>.

La autoridad ya no aparecerá por generación espontánea, sino que surgirá como magistratura permanente encargada de dirigir en exclusiva una de las actividades más relevantes de la vida pública (lo sagrado), y que se materializa en la práctica de los sacrificios y la celebración de los rituales colectivos<sup>164</sup>.

Esta primera versión del Estado nace de los usos, como nociones irracionales que se siguen apenas sin rechistar, y que al mismo tiempo es una estructura de autoridad disciplinante, sancionador y por la naturaleza de los usos, coactiva. El Estado (*Status*) desde esta fundamentación racio-vitalista, es dinámico y no Estático, por lo impulsivo y enérgico que contiene en sus orígenes joviales. Y aún en su origen irracional y dinámico no deja de ser un instrumento:

*“Consideramos el Gobierno, el Estado, como uno de los órganos de la vida nacional; pero no como el único ni siquiera el decisivo. Hay que exigir a la máquina de Estado mayor, mucho mayor rendimiento de utilidades sociales que ha dado hasta aquí; pero aunque diera cuanto idealmente es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales, que nos son el Estado, que o es el Gobierno, que es la libre espontaneidad de la sociedad.”*<sup>165</sup>

Así pues, en su dinamismo, la historia –y en especial la del Estado– no es un proceso unitario ni homogéneo como lo es para Hegel, Marx o Darwin<sup>166</sup>. Para Ortega esta presunción de la unidad del género humano, o de unidad homogénea, no es más que la caprichosa quimera propia de un periodo en el que se ignora el hecho bruto, irracional, alógico, pero innegable de la pluralidad de las formas humanas, de la heterogeneidad de los espíritus colectivos<sup>167</sup>.

La *alteración* funge como una respuesta vital de otros grupos generacionales que pretenden resistir el poder proto-estadual de los jóvenes. Los hombres que han entrado en la senectud son aquellos que responden con una mejor organización, ellos hablan de la ley, y componen al Senado<sup>168</sup>. Este poder institucional recrea los *usos* y los localiza en ciertas formas locales

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>162</sup> Ortega O.C. III, p. 438

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 713

<sup>164</sup> Llano Alonso, Op. Cit., p. 47

<sup>165</sup> Ortega O.C. I, p. 277

<sup>166</sup> Para Hegel este progreso unitario está en el Espíritu, para Marx en la Materia económica y para Darwin en la selección natural.

<sup>167</sup> Ortega O.C. III, p. 762-763

<sup>168</sup> Llano Alonso, Op. Cit., p. 42

conocidos como costumbres, y en el contagio histérico por la obediencia a reglas superiores a sí mismos, los hombres legitiman estas prácticas. Ciertos hombres con cualidades para el gobierno hacen que se legitimen estas prácticas y se sigan por su buena voluntad. Nace el Derecho (*leges sine moribus vanae*: Las leyes son nulas sin la costumbre). Este origen, dice Ortega, es el histérico origen del Estado. Este seguimiento emotivo por parte de ciertos sectores de la sociedad es lo que Weber atenderá -apenas poco tiempo después de la *España Invertebrada* de Ortega- en *Economía y Sociedad* en torno al liderazgo carismático.

Ortega ve los orígenes en la sociedad Romana, pues considera en la Grecia antigua que si bien reflexionan la política, no legitiman el orden de las leyes por encima de sí mismos con la coacción del uso. La Grecia antigua hace gala de los usos intelectuales, conocidos ahora como “opinión pública”<sup>169</sup>.

Las costumbres, ya antes mencionadas, son un uso débil, el Derecho hace de ese uso débil un uso fuerte porque es más coactivo. Basado en la estabilidad de la unidad colectiva que se ofrece a la “ingente arquitectura” que proporciona el uso<sup>170</sup>. Desafortunadamente la exposición extensa del Estado no fue completada en *el Hombre y la gente* como había anunciado Ortega, debido a su muerte.<sup>171</sup> Lo último que queda explicar son sus ideas dispersas en distintos textos del Estado, en las cuales muestra la idea mecanicista que tiene de este:

“...*el Estado comienza cuando el hombre se afana de evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otro tipo natural, por ejemplo, el idioma.*”<sup>172</sup>

En este extracto logramos localizar su relación con la relación territorial que el hombre y su función que es la de servir desde su origen, el cual es evitar la “sociedad nativa”. El Estado es pues un instrumento de progreso no-homogéneo de la sociedad. El político no es más que un hombre que ejerce una determinada función del Estado, ya que el Hombre no es el Estado como lo pretendió Luis XIV<sup>173</sup>.

De hecho Ortega siempre expuso su idea en contra del Estado. En el cual este siempre debería tener una versión mínima que solo estuviera al servicio de la sociedad. Pues el Estado al disponer del “uso más fuerte” puede disponer de las masas que no actúan por sí mismas. Los políticos que hacen uso de la retórica – el cual es el cementerio de las realidades humanas<sup>174</sup>- y engatusa con su poder mágico a las masas. La sociedad queda pues mutilada.

<sup>169</sup> Ortega O.C. VII, p. 232

<sup>170</sup> Esta *ingente arquitectura usual* es precisamente la Sociedad. *Ibid.*, p. 238

<sup>171</sup> En este proyecto anunciado al inicio de sus cursos de *El hombre y la gente* con los temas globales de: VII. Poder público –Genealogía del Estado- La política; VIII. El derecho: Derecho romano, jurisprudencia, filosofía del Derecho, Derecho y Moral, las dos justicias; XIII. El Estado; XIV. Estado y Ley; XV. Derecho

<sup>172</sup> Ortega O.C. IV, p. 474

<sup>173</sup> Ortega O.C. VII, p. 198

<sup>174</sup> Ortega O.C. IV, p. 222

*“La nave del Estado es una metáfora, reinventada por la burguesía, que se sentía a sí misma oceánica, omnipotente y encima de las tormentas...Había sido fabricada en la Edad Media por hombres que no son burgueses”<sup>175</sup>.*

Es en la Revolución Francesa el momento en que los burgueses se hacen de la maquina estatal y la inyectan de sus virtudes: libre cambio, separación de responsabilidades políticas de la iglesia, división de poderes y libertad del individuo. Pero, con los derechos del hombre y los derechos civiles se instauro un uso que violentara a la sociedad: “la Sociedad tendrá que vivir para el Estado; el hombre, para la máquina el gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina, cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano de la sociedad, hético, esquelético, muerto, con la muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo”<sup>176</sup>. El político viene de un Estado *alterado* e histórico, y con la modernidad se volverá un hombre *ocupado*.

## B) Nación y poder público

Ahora bien, como ya se explicó, Ortega era un liberal que defendía la separación del Estado y la Iglesia en la vida pública. Eso hace laico el pensamiento de Ortega. Sin embargo, como ya se habrá notado, el Estado tiene una connotación altamente negativa en Ortega, por lo que no solo separa la religión del Estado (al que solo considera un instrumento), sino que también de la vida pública. Para ello pensó que la solución era la Nación: “El objetivo es nacionalizar la política en España”<sup>177</sup>. Como Ortega lo entiende, la Nación es la forma en que el Estado deja de tener el control para que estemos juntos, la Nación se trata de hacer juntos algo<sup>178</sup>.

Ortega piensa que el Estado solo es una manifestación tecnificada del uso. Mientras que la Nación es entendida como una comunidad de destino, más en el sentido de una empresa racional de convivencia al estilo diltheyano/heideggeriano<sup>179</sup>. Esto quiere decir que la Nación es entendida como una forma política que es oposición al Estado, porque es la sociedad política viva, y no la idea abstracta sostenida por los políticos y funcionarios que se creen con el derecho de ostentar cualquier forma política. Esto es lo que Ortega entendía con vertebrar España, nacionalizar la política para hacer del poder público la forma destino de la Sociedad.

Lo que busca Ortega no es cualquier forma social política, no un comunismo con humanismo inhumano, sino un liberalismo social, la capacidad de la sociedad de alcanzar ser una elite racional. Que la España vitalicia (y no la oficial), sea la máxima expresión de Europa. El concepto (por cierto indeterminado en Ortega) de nación juega un papel fundamental en el pensamiento de Ortega y Gasset, pues sus planteamientos políticos se constituyeron en gran medida desde la reflexión acerca de esta noción.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 236

<sup>177</sup> Ortega O.C. I, 288

<sup>178</sup> Ortega O.C. III, p.

<sup>179</sup> Cerezo Galán, *Op. Cit.*, p. 277

Gracias a *La rebelión de las masas* tenemos en Ortega una idea amplia de la Nación desde lo cultural. Pues es la negación de la centralidad del Estado por la periferia que ofrece la Nación al estar constituida por el pueblo, que es el que está viviendo. Sin embargo, solo he mencionado indeterminadamente el concepto de Nación, por supuesto que esto ha sido premeditado, porque –como verdaderos especialistas en Ortega han notado- este es un concepto que nunca aclaro de forma concisa. En el mejor de los casos tenemos sus referencias anti-estatales y su función como vitalidad del pueblo y de su respectivo carácter político en el sentido del salvaguardar el poder público del “gran uso”, el Estado.

Como toda producción característica de la vida humana, la nación tiene carácter histórico en Ortega. Bajo la lógica del racio-vitalismo y teniendo en cuenta este carácter provisional y variable de la nación, carecería de sentido que nos preguntemos cuál puede ser la naturaleza de un concepto que, como todo lo humano, es insustancial<sup>180</sup>. La nación, que surgirá como una nueva forma de organización de la convivencia humana, sucederá históricamente tanto a la *pólis* como a los imperios, y encontrará en el Estado su principal componente dinámico:

*“Nación –en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo- significa la ‘unión hipostática’ del Poder público y la colectividad por él regida.”*<sup>181</sup>

La nación entendida como unión del pueblo en Ortega pues nos da la idea de una Nación-Cultura –como llega a entenderse en México muchas veces (¡no hay un México sino muchos Méxicos!)- y no el de una Nación-Estado como se formó en inicios del siglo XX. De esta forma Poder público y Nación son homólogos.

### C) El político y el intelectual

Ya es bien conocida la relación conflictiva que Ortega tuvo con el régimen de Primo Rivera y más adelante con Franco en ambas dictaduras y tenemos su encuentro ya descrito con el Rey. Por otro lado observamos el recorrido que su filosofía realizó en su periodo de madurez, con lo cual podemos entender lo que observaremos a continuación.

Ortega hace una división tajante del político y el intelectual, muchas veces criticado desde el punto de vista de sus frustraciones en el Partido Liberal y la *Liga*. Sin embargo me parece que de fondo no solo se encuentra lo vivido de Ortega en su propia circunstancia sino también su propia filosofía, que como señalara más adelante Reyes Heróles, tenía un problema en su propio componente subjetivo. Su filosofía (englobando también el ámbito social, claro está) parte de lo súper-concreto que representa la propia vida, y solo la recuperación de perspectivas de la circunstancia forma el conocimiento objetivo. Lo que lleva a Ortega a recuperar en su propia circunstancia y en su propia predisposición filosofía esta división.

<sup>180</sup> Llano Alonso, Op. Cit., p. 56

<sup>181</sup> Ortega IV, p. 484

La exposición de este tema se lleva a cabo en *Mirabeau o el político*, ensayo en el cual a partir de la razón histórica recuperada en la vida del revolucionario francés Honoré Gabriel Riquetti, también conocido como el Conde de Mirabeau, célebre orador y miembro del parlamento francés durante el periodo posterior a la Revolución Francesa y también aquel que presentaría el proyecto para la *Declaración de los derechos del Hombre y el Ciudadano*.

Ortega expone que el político y el intelectual son ambos parte de la *élite racional*, por su historia son hombres magnánimos, distinguiéndose de la masa al ser estos últimos pusilánimes:

*“El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas; vivir es para uno y otro una operación divergente, y en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias”*<sup>182</sup>.

El hombre-masa es de por sí un hombre que para Ortega vive mal, porque vive como rebaño en la masa; pero se vuelve pusilánime cuando en su moral también sigue a los otros en la manera incorrecta de juzgar, pues si bien llega a juzgar de manera certera a sus congéneres, es injusto al juzgar a los magnánimos<sup>183</sup>. Si hemos seguido correctamente la visión desde los usos y las características del hombre-masa, difícilmente el hombre-masa se salva de ser un pusilánime, por lo que solo le quedaría para salvar su circunstancia buscar socialmente el individualismo que lo llevara a distinguirse de la masa.

De esta manera el magnánimo “es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer cosas, producir obras de gran calibre”<sup>184</sup>. Mientras que para el pusilánime vivir se reduce a existir, conservarse y andar entre los demás. Lo que lleva a concluir que Mirabeau era como César, un hombre magnánimo, cuya moral era diferente a la del hombre-masa, el hombre pusilánime. Así pues el ego, el sí-mismo de Mirabeau o de Cesar son capaces de crear cosas, de organizar la historia, por eso las grandes cosas que hace el hombre magnánimo parecen inmorales y repugnantes al pusilánime, por ser esencialmente diferentes a las acciones de los otros y que nunca están satisfechos con lo que el magnánimo hace:

*“La humanidad es como la mujer que se casa con el artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe negociado”*<sup>185</sup>

Pero entonces ¿Qué diferencia al político del intelectual? Ya que para Ortega ambos son capaces de ser magnánimos. Bueno, el hecho de que sean magnánimos, no quiere decir que no tengan una diferencia histórica que los marque. Esta diferencia o arquetipo, como lo señala Ortega al inicio del ensayo, es que el político es un hombre ocupado y el intelectual es un hombre preocupado. El hombre ocupado se imbuye en la acción, vive,

<sup>182</sup> Ortega y Gasset, José, *Mirabeau o el político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p.35. Esta es la única obra que citare fuera de las Obras Completas (por cierto ubicada en el Tomo segundo pags. 601-637), en virtud de ser el motivo principal de este trabajo.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 29



produce y crea, y al vivir una vida distinta del hombre-masa, tiene una moral distinta, por lo que la venalidad forma parte de él, es inherente a él. En el mejor de los casos se puede ser en más o menos medida venal. Dice de Mirabeau:

*“Ocupado en la cosa pública, mal puede atender a su privado presupuesto. Sin embargo, vive, y mantiene su hueste de colaboradores, y produce, y crea. Es una obra de magia... Mirabeau se ha vendido al Duque de Orleans...La venalidad de Mirabeau –esto es lo esencial- fue articulada con la trayectoria de táctica política, y no es más que un ingrediente de esta.”*<sup>186</sup>

El político, de esta forma es el hombre que logra lo que se propone y la venalidad es una de sus características. Mirabeau es, sí, un político, pero no un revolucionario, pues al hacer lo que se propone, por la definición orteguiana del revolucionario, es contrario a su esencia. El revolucionario es contrario al político, porque este no logra lo que se propone, más bien obtiene lo contrario. Mirabeau siendo un venal y gran orador, obtuvo lo que quería ya que en su desempeño en el poder, dominaba. Esto lleva a Ortega a ver que “la política es clara, cuando su concepto no”:

*“O se viene al mundo a hacer política o se viene para hacer definiciones”*<sup>187</sup>

Vemos pues que se tiene una clara idea en Ortega de “la política” como acción, mientras que su definición es cosa de “lo político”, es decir de la preocupación. Acto seguido, Ortega en su revisión biográfica de Mirabeau concluye que no pensaba para actuar, era impulsivo y necesitaba de la acción para hallarse en ellos, pensaba solo para perfeccionar la acción. Mirabeau no era un hombre alterado, según la definición de Ortega, ya que según esto, el no se deja llevar por la moral de los otros, no por los usos, pero tampoco es un hombre ensimismado, ya que no tiene la capacidad de retrotraerse sobre sí mismo, a aislarse del mundo en sus ideas. El intelectual por otra parte no siente la necesidad de la acción:

*“Hay hombres que es preciso no ocupar en nada y estos son los intelectuales. Esta es su gloria y a la vez su superioridad. En última instancia, se bastan a sí mismos, viven de su propia germinación interior, de magnífica riqueza íntima. El intelectual de pura cepa no necesita de nada ni nadie, porque es un microcosmos.”*<sup>188</sup>

El hombre preocupado, es el hombre ensimismado. Vivir se le va en el pensar y no en el hacer como el político. El político es preciso ocuparlo, ya que organiza al Estado, reprime motines, y ataca a los especuladores<sup>189</sup>. El político es pues un pragmático y le da un sentido a la actividad gubernamental. Y como ya se comentó, la nación es su límite. El ruido eterno no le permite consultar con su intimidad.<sup>190</sup> El intelectual, por otra parte, da sentido al

<sup>186</sup> Ibid., p. 47

<sup>187</sup> Ibid., p. 48

<sup>188</sup> Ibid., p. 51

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Ibid., p. 54

mundo, pues es perspicaz a sus sentidos vitales, pues anteponen las ideas ante el desear y el actuar.

D) *La teoría è il capitano e la prattica sono i soldati*

Su tarea –la de Ortega- en virtud de lo ya expuesto, se centra enseguida en definir la política (pues como intelectual es su ineludible deber). Ortega resalta que las características mencionadas, no son las únicas para definir la política, pues mientras las intenciones del político son claras, la política no lo es. Tomar la actividad pública y personal solamente por su venalidad o -como más adelante expondrá- por su capacidad de mentir, es solamente recurrir a simples misticismos éticos<sup>191</sup>. Como indica Ortega en al inicio del ensayo, e incluso en *La rebelión de las masas* y en *El hombre y la gente*, es que no se puede medir de la misma forma en cuanto a la moral al hombre magnánimo que al pusilánime, al hombre-masa con el político.

La política es una arquitectónica completa y el político solamente lo es en parte. El político y sobre todo el gran político, debe comprender la gran estructura del Estado pues en eso se va su circunstancia. Tener un buen sentido administrativo, sobre la industria, los intereses materiales y morales de la nación. Por ello, al estar en un privilegiado lugar, no se le puede exigir la moral del pusilánime.

La vida del político cambia cuando empieza a actuar como hombre público. Mientras que el intelectual elige la suprema *epojé*, la inacción<sup>192</sup>. Ambos como máximos exponentes de sus respectivas actividades, no se les puede pedir virtudes cotidianas. Ya que el intelectual al ser quien en su ensimismamiento comprende al mundo y busca la verdad, es quien hace la teoría, mientras que el político al ser el hombre de acción por excelencia es quien lleva a cabo la teoría.

*La teoría es el capitán y la práctica son los soldados*, dice Ortega citando a Leonardo Da Vinci. Con ello subordina la práctica a la teoría. De hecho incurrimos a la clásica reducción del tema, en la cual el problema del político y el intelectual, es de fondo el tema de la teoría y de la praxis. Esta problemática, sin embargo, la abordaremos más adelante, por el momento nos centraremos en finalizar este último punto que maneja Ortega.

Afirma Ortega que ambos sujetos, son la máxima exposición del pensar y el hacer, respectivamente. Por lo que la teoría es una actividad vivencial de intelectual, es propio de él. Mientras que la acción, en cuanto poder público, es propio del político. De hecho homologa el problema de Einstein con la geometría con el dilema de ambos sujetos:

*“Las proposiciones matemáticas, en cuanto tienen que ver con la realidad, no son ciertas; y en cuanto son ciertas no tienen que ver con la realidad”. La física se parece mucho a la política, porque en ambas lo real ejerce su imperativo sobre lo ideal y o conceptual.”*<sup>193</sup>

<sup>191</sup> Ibid., p. 59

<sup>192</sup> Ibid., p. 52

<sup>193</sup> Ibid., p. 48

La verdad y la mentira son elementos vivenciales indispensables para entender mejor esta afirmación.

Al intelectual le es molesta la mentira que maneja el político, pues es inherente al intelectual manejar la verdad, “aunque esta le despedace”<sup>194</sup>. Mientras que el político al estar con los otros, en la vida pública, le es inherente la mentira. Las palabras, las ideas, no son más que instrumentos para el político. Por ello: política es saber lo que se debe hacer en un Estado desde una nación<sup>195</sup>.

El político, por lo tanto, pensará desde el Estado, lo que lleva a perfeccionarlo y detener el avance de la vida nacional. Y aunque hay una genialidad en la política en “reconocer lo muerto cuando parece vivir”<sup>196</sup>, ya que no sigue con proyectos que puedan acabar con la vida nacional, también incurre en atrocidades cuando esto se absolutiza. Así pues el político debe reorganizar al Estado y si es preciso a la sociedad y para ello necesita de los conceptos claros que el intelectual ha de precisar en su ensimismamiento.

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 55

<sup>195</sup> Ibid., p. 62

<sup>196</sup> Ibid., p. 67

## 4. EL POLÍTICO-INTELLECTUAL: PENSAMIENTO POLÍTICO DE REYES HEROLES EN TORNO A UNA FUNDAMENTACIÓN ÉTICO-POLÍTICA EN LA HISTORIA

Vamos a defender la política. La política -difícil pero preciosa- abarca muchas cosas, pero si en algo hay consenso, éste consiste en que es educación, empezando por la propia y la autodeterminación colectiva. *Hagamos, pues, política en todas partes*: en el hogar, en el ejido, en la fábrica, en las escuelas, en los municipios, en los clubes y en las asociaciones, hagamos política en todas partes y a todas horas.

*Jesús Reyes Heróles*

Abordar a Reyes Heróles de la misma manera que se hizo con Ortega sería muy injusto para las dimensiones del pensamiento de Reyes Heróles, aunque no por ello es motivo de menosprecio. Como se habrá notado, en el caso de Ortega y Gasset el pensamiento político depende de la filosofía racio-vitalista. En Reyes Heróles por el contrario encontramos una prioridad en la política, la ética y el derecho, buscando una fundamentación de la historia y el desarrollo de las ideas en lo que, si exploramos la filosofía de Ortega, sería la interrogante por la circunstancia mexicana.

Tal como se procedió con Ortega, se revisará a Reyes Heróles siguiendo el hilo de sus argumentaciones para así enfrentar a nuestros dos personajes. Por lo que primero se estudiará las bases teóricas de su pensamiento. En segundo lugar, pasaremos a la revisión de la fundamentación ético-política de su pensamiento, que no solo le da un alto valor a sus obras sino que dota de gran valor existencial al propio Reyes Heróles. Esto nos llevará directamente a un apartado en el que se hará una interpretación distinta a la de sus comentaristas, este es, *El Liberalismo Mexicano*. Así pues concluiré con el tema que nos ocupa, su defensa del concepto del *intelectual-político*.

Esta sección girará en torno a las obras: *El liberalismo mexicano* (en sus tres tomos), *Tendencias actuales del Estado*, *En busca de la razón del Estado*, *Historia y acción*, *La Carta a la Habana*, *Obras de Mariano Otero*, algunos de sus discursos políticos, y por supuesto *Mirabeau o la política*.

### 4.1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS.

Jesús Reyes Heróles no era propiamente un filósofo ya que no hace teoría del conocimiento, ni escribe sobre el problema de la verdad en el sentido que la disciplina filosófica demanda. Tampoco crea una corriente que derive en un sistema filosófico o una corriente que sea seguida por otros. De hecho tal y como Carlos Monsiváis escribe sobre él: "...muy oído y poco entendido; admirado y apenas analizado"<sup>197</sup>. Otros ven en Reyes Heróles solamente a un hombre lleno de frases ingeniosas, propias o de otros, que utilizaba

<sup>197</sup> Monsiváis, Carlos, "Notas sobre el ideólogo y el político Reyes Heróles, muy oído y poco entendido; admirado y apenas analizado", en *Proceso*, núm. 438, México, 25 de marzo de 1985, p. 8

en sus discursos políticos. En realidad, con tan pocos interlocutores, podemos entender la razón por la que Reyes Heróles recurría a frases que simplificaban sus pensamientos complejos y así poder entrar en diálogo. También varios de los intelectuales de la época hacían caso omiso de él, incluso hablando pestes por traicionar la causa de los intelectuales al formar parte de las filas del PRI, como fue el caso de Gabriel Careaga que reconocía su trabajo sobre el liberalismo mexicano, pero como persona en la política terminó por hundirse en la misma “agua sucia”<sup>198</sup>. Gastón García Cantú, reconoce su labor como intelectual y como político en su tercer tomo de *Idea de México*, pero de la misma manera que Careaga, este reprueba el hecho de que hubiese sido político, pues mermó su actividad como intelectual, sin embargo también acepta, junto a Reyes Heróles, que en el siglo XIX los intelectuales fueron políticos.<sup>199</sup>

Efectivamente Reyes Heróles no fue un filósofo, pero sí un intelectual (aunque si atendemos a su estudio sobre Mariano Otero, entre líneas Reyes Heróles sí se caracterizaba a sí mismo como filósofo). Tomó partido de ciertas problemáticas de la filosofía sin profundizar demasiado en ellas. Para ello, Reyes optó por la Historia. Sin embargo, no entendió la historia como área temática o académica, sino como método epistemológico, al estilo de Ortega y Gasset, desde el punto de vista de la razón histórica, es decir, como historia vivida y al mismo tiempo fundamento (más no límite) de nuestro pasado y futuro. Para entender y abundar en ello tenemos que entender primeramente dos cosas: 1° La recepción de Ortega en México; y 2° La importancia del racionalismo histórico de Reyes Heróles que se aleja del racionalismo iluminista así como de corrientes extremadamente irracionistas y pragmatistas, ya que eran las corrientes seguidas por sus contemporáneos.

#### A. Ortega y el pensamiento español en México

Desde el primer trabajo que se tiene registro de Reyes Heróles, *Humanismo y Revolución*, hasta su último ensayo logramos localizar la presencia de Ortega y Gasset, casi como si este fuera la admiración de Reyes Heróles y al mismo tiempo su enemigo jurado, a quien siempre se refirió como el “viejo liberal”.

Ya había mencionado que durante la época entre dictaduras en España (la de Primo de Rivera y la de Franco), hubo una gran cantidad de migrantes y exiliados a distintas partes de Latinoamérica. Entre ellos destaca José Gaos, pues durante la Guerra Civil española fue exiliado (o transterrado como a él le gustaba decir). Gaos era uno de los discípulos de Ortega y es uno de los que se encargaría de difundir las ideas orteguianas. Pero no solo fue alumno de Ortega, ya que también fue discípulo de Manuel García Morente (un neokantiano) y de Xavier Zubiri (fenomenólogo).

De esta manera Gaos no solo difundió el racio-vitalismo, sino que también da a conocer la fenomenología, el existencialismo y el historicismo de Dilthey. Gracias a ello, Reyes Heróles llega a conocer y estudiar estas corrientes, dándole más importancia al filósofo Dilthey por su historicismo. Con estos temas y autores Gaos se dio a conocer y dio a

<sup>198</sup> Careaga, Gabriel, *Los intelectuales y el poder/ Conversaciones*, J. Mortiz, México, 1993, p. 94

<sup>199</sup> García Cantú, Gastón, *Idea de México* tomo III Ensayos 1, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 279

conocer a sus discípulos que eventualmente llegaron a ser parte del grupo Hiperión<sup>200</sup>. Sin embargo Don Jesús, a Ortega y Gasset ya le conocía antes de Gaos, tal como lo indica su trabajo *Humanismo y Revolución* escrito en 1939.<sup>201</sup> Y aunque Reyes Heróles parece haberse topado con la obra existencialista y la obra Heidegger, nunca dedica su tiempo a escribir sobre ello, más que en una mención junto al nombre de Ortega. Esto hace ver las obvias prioridades de nuestros autores.

Volviendo a Gaos, podemos decir de él que ayudó a inundar la reflexión del México pos-revolucionario de la circunstancia orteguiana:

*La idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos solo un perfil vago y abstracto*<sup>202</sup>.

Podemos así precisar tres cosas de nuestro interés, gracias a esta breve mención de Gaos. La primera es la obvia influencia de Ortega, la segunda es la reformulación del circunstancialismo orteguiano gracias al influjo del pragmatismo, lo cual nos da la primera crítica a la separación de idea y acción de Ortega y tercero la recuperación de esta misma aclaración por parte de Reyes Heróles para así defender su postura de idea y acción.

Hay que aclarar que Gaos no influye directamente en Reyes Heróles, o al menos no parece declararlo así en sus escritos y discursos. Pero la indudable contribución de Gaos al clima académico de los 40's definitivamente ayuda a aclarar ciertas ideas de Heróles. Y a entender que el racio-vitalismo es realmente una derivación del racionalismo que pone *a priori* la vida y la vivencia<sup>203</sup>. A partir de esto Reyes Heróles traza una línea sobre el racionalismo histórico ya que considera que ni la propia filosofía de Ortega escapa al racionalismo que se ha desarrollado a lo largo de la historia. En *La historia y la acción* aclara que a pesar de lo contraproducente que llega a ser el historicismo al ser llevado al extremo de hallar en él una ley sin salida de la Historia, el historicismo nos ayuda a descubrir el racionalismo que nos aleja del racionalismo ilustrado (el cual Ortega es el que critica) y del idealismo y pragmatismo extremos<sup>204</sup>.

Es la idea que considera el sentido histórico (o en el sentido de Ortega y Gaos, la circunstancia y la razón vital entendida como razón histórica) la que nos conducirá a realizar las acciones adecuadas para transformar nuestra realidad<sup>205</sup>. Esto evidentemente

<sup>200</sup> Grupo conformado por profesores y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México, que gozaba de gran actividad pública y que entre otras cosas se dedicaba a buscar y exaltar la filosofía mexicana y latinoamericana.

<sup>201</sup> Hay que tener en cuenta que Gaos es exiliado en 1938, iniciando su actividad académica hasta 1939

<sup>202</sup> Gaos, José, *En torno a la filosofía Mexicana*, Editorial Alianza Mexicana, México, 1980, p. 20

<sup>203</sup> Reyes Heróles, Jesús; *Obras Completas Tomo I*, Fondo de Cultura Económica/Asociación de Estudios Históricos y Políticos Jesús Reyes Heróles/Secretaría de Educación Pública, México, 1997, p. 636. De ahora en adelante se citara como Reyes Heróles y el tomo correspondiente a las obras completas que emitió la editorial Fondo de Cultura Económica.

<sup>204</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 16

<sup>205</sup> *Ibid.*

tiene el rastro del pensamiento español en Reyes, pero también tiene rastros de la idea reguladora kantiana, es decir de los contenidos morales de la comunidad (históricamente dados) para la acción<sup>206</sup>. Sin embargo, debido a ciertas sutilezas, veremos que su pensamiento tiene ciertas diferencias frente a estos, sin dejar al mismo tiempo ser muy distinto a estos.

Parece ser que la ventaja de Reyes Heróles frente a los filósofos, en especial de Ortega, es que él tenía la actividad pública e intelectual de manera unida sin contradicción alguna, pues logró unir el actuar y el pensar<sup>207</sup>. Pero veremos que incluso aquellos intelectuales que se dedicaron a la vida pública desestimaban esto. Tal es el célebre caso de Max Weber quien tajantemente divide en *La política como vocación* y *La ciencia como vocación* al político y al intelectual, así como el pensar y el actuar, pese haber militado en el Partido Democrático Alemán y el Partido Progresista Popular y haber sido funcionario. ¿Cómo se defiende de esto Reyes Heróles y frente al pensamiento orteguiano que parece asecharlo?

De hecho Reyes Heróles piensa que la vida como circunstancia y el pensamiento son inseparables:

*Pensamiento y vida están dialécticamente conectados, vinculados, y aunque a veces la vida obliga a disimular o reducir el pensamiento ante determinadas circunstancias y en otros casos el pensamiento ensancha la existencia o exige precaución, vida y pensamiento, a la postre, se encuentran y de siempre se nutren mutuamente*<sup>208</sup>

## B. Racionalismo histórico.

Ya mencionamos que Reyes Heróles depende de la Historia para salir de cierto embrollo que trae consigo el racio-vitalismo así como del racionalismo ilustrado y el pragmatismo. Para ello debemos entender la importancia que tiene la Historia en su vida.

Reyes Heróles ya había tenido cierta labor militante al trabajar como secretario de Heriberto Jara, además de licenciarse como “abogado” obteniendo la licenciatura en Derecho por la UNAM. Esto *per se*, no explica su acercamiento a la Historia y la gran importancia que le daría. Ello ayuda a vislumbrar su interés por la política y por su desdogmatizado punto de vista del Derecho, haciendo de su Tesis para adquirir el grado de licenciado un trabajo que actualmente consideraríamos propio de la Ciencia Política. De hecho su inclinación “histórica” se entiende mucho mejor bajo la lupa de las generaciones y la época.

Ya había señalado gracias a un artículo de Krauze que Reyes Heróles fue un hombre nacido entre dos generaciones, ambas herederas de la multiplicidad de circunstancias que

<sup>206</sup> Es necesario hacer notar que Kant también se encuentra entre las lecturas frecuentes y de Reyes tal y como se muestra en sus cursos de Teoría del Estado y sus ensayos de historia

<sup>207</sup> Meyer, Eugenia, “Jesús Reyes Heróles, Libertad de pensamiento, libertad en los hechos”, en *Jesús Reyes Heróles. Hombre de acción, hombre de historia*, Selección de Eugenia Meyer, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, México, 2015, p. XV

<sup>208</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 625

desencadenó la Revolución Mexicana. Entender lo que sucedió en la Revolución, se volvió equivalente a entender su presente para poder tomar cartas en el asunto. Reyes Heróles dice sobre su mocedad:

*Por vocación o por equivocación, arribé a la historia buscando explicaciones al mundo en que vivía. ¿Podía la Revolución en que nací y me desarrollé ser producto de generación espontánea?*

Y agrega en torno a la importancia de sus estudios decimonónicos:

*Llegué al siglo XIX mexicano, comprobando la unicidad de la historia, de adelante hacia atrás o de atrás hacia adelante, en un perpetuo remontarse y aventurarse*<sup>209</sup>

Reyes Heróles concluye que *no*, la Revolución tiene múltiples antecedentes y causales, no se origina espontáneamente, y su *Liberalismo Mexicano* solo es una de esas tantas explicaciones<sup>210</sup>, y agrega que si nuestros problemas persisten no fue porque no se resolvieron en la Revolución sino a pesar de la Revolución<sup>211</sup>. De manera directa e indirecta el siglo XIX toma fuerza en las bases de lo que él llama “liberalismo social” en la Constitución de 1917 y en las instituciones que se desarrollarían, que no fueron más que las bases ideológicas de los “políticos intelectuales” decimonónicos, “concepto casi inventado por él”<sup>212</sup>. Pero antes de adentrarnos más, precisemos lo que piensa de la Historia.

Podemos definir el racionalismo histórico de Reyes Heróles como el de actuar pensando en la continuidad histórica, es decir, no pretender los mismos objetivos que los antecesores, sino ocuparse de los objetivos demandados por distintas circunstancias, con el espíritu de los predecesores<sup>213</sup>. Siguiendo esto ejemplifica el caso de José María Luis Mora, que combatió los privilegios legales, mientras que hoy nosotros debemos combatir los privilegios de hecho.

Sin embargo, esto no significa tomar sin más la historia para proceder. Muy al estilo de la Ilustración recupera el concepto de voluntad y matiza el hecho de querer incidir en la Historia. Así pues para el conocer y hacer parte de los vocablos latinos *facere* y *agere*, de los cuales también surge factible y agible. De esta manera factible es aquello que la mano priva, mientras que lo agible parte de un pensamiento que produce y conduce a la acción o que procede de ella. Así es como “lo factible y lo agible dirigen la distinción entre razón especulativa o teórica de la operativa o práctica y cuando lo factible por su rendimiento va a lo *agible* lo dota de un valor intrínseco, humano y moral”<sup>214</sup>. Es un acto de voluntad querer coincidir lo pensado (lo factible) con lo que se puede hacer (lo agible) con lo que las condiciones históricas permiten hacer. Y agrega Reyes Heróles:

<sup>209</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 12

<sup>210</sup> Reyes Heróles O.C. V

<sup>211</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 12

<sup>212</sup> Meyer, Op. Cit., p. XVI

<sup>213</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 409

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 12-13



*Si en algún terreno esta vinculación se da, es en el de la teoría política*<sup>215</sup>

Bien indica Eugenia Meyer que su discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Historia se vuelve un discurso político<sup>216</sup>, pero esto no es fortuito. Como se habrá notado, Reyes Heróles tiene un motivo para invocar a la política en el quehacer histórico. Y es que a su parecer la política si bien no encierra o comprende toda acción, sí condensa y concentra parte de la acción realizada en casi todos los órdenes del quehacer, *se resume en decisión*<sup>217</sup>.

*La decisión, lejos de darse en la nada o en el vacío, se apoya en el todo, por lo menos con todos y cada uno de sus componentes, aunque sin comprender la totalidad que cada uno de ellos abarque.*<sup>218</sup>

De esta forma Reyes Heróles aprende de la historia para hacer política, no repitiendo acciones históricas esperando que se repitan tal cual esto sucedió, o al menos con resultados semejantes, o como en el historicismo que no considera a la acción porque ningún proceso nunca se repite, o expresado de manera más adecuada, no hace de las ideas de la historia algo universal; más bien atiende a la Historia advertida desde la política como un arte de especulación y experiencia. Esta idea -que recupera de Diego Saavedra Fajardo- lo envía hasta Aristóteles con su análisis de las Constituciones, en especial la de Atenas, que lo lleva a sopesar la constante evolución histórica y la mutabilidad de la voluntad humana<sup>219</sup> para aconsejar la manera más viable de gobierno según las formas que este describe.

¿En qué se diferencia este racionalismo histórico del historicismo? El propio Reyes Heróles aclara diciendo que la diferencia entre racionalismo histórico e historicismo se encuentra en la *idea* y en la *acción*. El racionalismo de Reyes Heróles vincula siempre a la historia como conocer con la práctica como quehacer. Buscar los hechos y estudiarlos para así tener una relación equidistante con ellos admitiendo las fuerzas que influyen en el hombre así como las acciones que nacen de su voluntad<sup>220</sup>.

En contra de lo que llegan a creer historiadores como Toynbee o Lord Acton, que pensaban que un historiador se le ve mejor cuando no aparece por el bien de la objetividad, Reyes se alegra que la historia no sea exacta -como ciencia- pues se dedica a obtener el material exacto y jamás *escribe historia*. Entendamos pues que, al decir escribir historia se refiere a actuar en ella, a no ser una sombra que registra. De hecho este *mirador pasivo* es el historicista.

Si bien -como ya se mencionó- el historicismo reacciona contra el irracionalismo y el racionalismo iluminista así como con el pragmatismo; pero nunca reconoce lo que son las

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> *Personajes históricos: Jesús Reyes Heróles*, Documental del Canal del Congreso, <https://www.youtube.com/watch?v=M4fm8vWse7A>

<sup>217</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 13

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> *Ibidem*

ideas universales de la historia, pues no considera que ningún momento de la historia pueda generalizarse con otro, pues nunca son iguales ni semejantes.

El historicismo se caracteriza por sugerir la hipótesis del condicionamiento de las ideas de la historia y su verdad relativa, por negar sus ideas universales salvo aquellas ideas que corresponden a un determinado periodo histórico que no pueden trascender<sup>221</sup>. Karl Popper en contra del historicismo decía que existe una pretensión de la ley científica inexorable del desarrollo histórico –que si bien no podemos determinar acontecimientos futuros como repetición de acontecimientos pasados si podemos determinar la *existencia* de un desarrollo-, es decir, la presuposición “de una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica”,<sup>222</sup>.

Reyes Heróles dice que el historicismo conduce al relativismo lo que produce adoradores del triunfo o en una versión más depurada, la neutralidad del juicio histórico que lleva a la justificación recíproca de la lucha en la cual uno no puede luchar sin el otro<sup>223</sup>. Mientras que en Popper –dice Reyes- al negar la predicción y las leyes, recae en el historicismo más originario<sup>224</sup>. Reyes Heróles plantea no seguir el historicismo, ni negarlo categóricamente, sino superarlo.

Al igual que Hermann Heller, Reyes Heróles piensa que el historicismo lleva a relativismos que no llevan a aprender nada de la Historia, solo que Reyes Heróles no entiende la decisión como Heller. Heller entendía a la decisión dentro de las tendencias de la lucha de clases, Reyes Heróles como parte de la totalidad de la política. La decisión del sujeto en la totalidad de la política puede llevarnos desde simples políticas públicas y las ideas de pequeños reformistas, hasta la Razón de Estado. Si bien un marxista puede inferir o debatir que de fondo siempre se encuentra la lucha de clases, la diferencia radica pues en cómo se trata la materia. Heller trata la decisión desde el Estado desde la filosofía política, el derecho y la política-económica de corte materialista, mientras que Reyes Heróles trata – como bien señala García Cantú- desde la Historia (entendida como se ha expuesto hasta ahora, como racionalismo histórico), la Economía, la Cultura, la Educación y la Política.<sup>225</sup> Abundaremos sobre esto más adelante.

Dice Reyes a partir de Guido de Ruggiero<sup>226</sup>: “Conjugar el racionalismo con el historicismo da ductilidad de los valores en que se cree y lo hace permeable a los contenidos del devenir histórico, los dota o intenta dotar”<sup>227</sup>. Así pues la razón –concluye Reyes Heróles- tiene por ámbito la historia, y por tanto, los hechos y la transformación forman parte de ella. Interpretarlos, asimilarlos y aprovecharlos es parte de la tarea.

Vincular a la historia como conocimiento con la práctica como quehacer revela la concepción epistemológica que tiene Reyes Heróles. Así pues la cumbre misma del

<sup>221</sup> Easton, David, *The political system*, cap X, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1964

<sup>222</sup> Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961, p. 12

<sup>223</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 16

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 16n.

<sup>225</sup> García Cantú, Op. Cit., p. 282

<sup>226</sup> Político e historiador italiano que se sumó a la lucha anti-fascista de Benedetto Croce

<sup>227</sup> Reyes Heróles O.C. IV, pp. 17-18

conocimiento es la historia. Reyes Heróles pretendía así postular la premisa de que la historia reconoce la permanente interacción entre la historia y sus hechos, entre el pasado y el presente, en un diálogo que va más allá de los individuos aislados de entonces y de ahora, de sociedades actuales y pasadas<sup>228</sup>. La política toma una parte fundamental pues hace del historiador no solo un observador, sino un actor. Reyes bajo esta razón está convencido de que el historiador debe actuar públicamente y de que el político y el revolucionario deben ser expertos en historia o si no, al menos estar al tanto de ella.

### C. La política

Los excesos en los estudios históricos, como en los políticos son inevitables, pero perfeccionan los resultados trascendentales de la historiografía y sus métodos<sup>229</sup>. Esto lleva a una conclusión prestada de Gramsci –como el mismo Reyes Heróles confiesa-, de la unión estrecha que se da entre la política y la historia. Para Gramsci la historia y la política son muy unidas y en ocasiones la misma cosa con la diferencia que en una se da la apreciación de los hechos y en la otra de los actos políticos, pero se comparte la apreciación del pasado y de sus resultados<sup>230</sup>. Los ámbitos extremos (ya sea historicismo o pragmatismo en el sentido negativo del término, es decir los *ismos*) ayudan a crear ideologías que subsecuentemente ayuda a proliferar la discusión pública y la negociación, pero eventualmente pierden el horizonte y caen en extremismos.

Hacer política e historia no son áreas de profesiones distintas sino actividades de la misma profesión: “Abrevando en los teóricos, Reyes Heróles orientó sus esfuerzos a superar por igual el dogmatismo racionalista y el conformismo surgido del historicismo, para acrisolar lo que él llama el *revolucionarismo histórico*. Así logró integrar sus dos razones de vida: historia y política, lo cual le da un sentido a la historia por hacer y a la historia hecha”<sup>231</sup>.

Tal como Meyer aclara, a Reyes Heróles no le afligía ni la objetividad ni la imparcialidad. Ya en *Historia y acción* afirmaba que comprobó la unicidad de la Historia de adelante hacia atrás y de atrás hacia adelante. La inseparable relación que tiene la política con la historia hizo que Reyes Heróles tuviera desde sus años universitarios el genuino interés por saber en dónde se encontraba parado; sus *Tendencias actuales del Estado* son prueba de ello. La historia tiene un sentido epistémico y la política, como ya se pensaba desde la antigüedad, contiene a la acción misma. No es fortuito que un discurso central de su pensamiento se titule *Historia y acción*.

La política es algo que Reyes Heróles siempre trató sobre la dialéctica del pensamiento y acción. Esta proposición toma sentido cuando recordamos que Carl Schmitt pensó la política desde la dialéctica amigo-enemigo, Maurice Duverger como el conflicto entre grupos, Max Weber en el poder y la violencia para legitimar al Estado, o para Norberto Bobbio como el lugar donde se dan los fenómenos y estructuras políticas, es decir, el

<sup>228</sup> Meyer, Eugenia, “Jesús Reyes Heróles. Político e historiador”, Op. Cit., p. XXIII

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>230</sup> Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno*, Biblioteca del pensamiento crítico, 2009, p. 179

<sup>231</sup> Meyer, “Jesús Reyes Heróles. Político e historiador”, Op. Cit., p. XXIV

estudio de instituciones del hombre donde se dan las decisiones nos lleva a entender la política.

Reyes Heróles considera múltiples líneas que implican a la historia, la cultura y el derecho. La política está concebida en la dialéctica pensamiento-acción tomando estas tres líneas. Primero abordemos la implicación que se tiene con la historia.

Reyes Heróles parte de Gramsci, Maquiavelo y Aristóteles para establecer esta relación. Aristóteles realizó un estudio de las diferentes constituciones griegas para reflexionar en torno a ellas y mediante estas pruebas empíricas establecer cuál es la constitución más óptima mediante una definición y caracterización de las formas de gobierno. Maquiavelo en *El Príncipe* después de una reflexión histórica presenta sus resultados a modo de solución de las posibles problemáticas futuras que puedan tener los principados. Gramsci por otra parte como heredero de la corriente materialista-histórica de Marx, da una importancia sin igual a la Ideología y a la superestructura, colocando en esta última un campo objetivo de intelectuales y políticos que dan forma y sustentan la ideología. Es a través de las condiciones que da lo que Gramsci denominó como “bloque histórico” -como las determinantes históricas que producen historia a partir de la lucha de clases-, que Reyes Heróles recupera estas formas reflexivas de la historia para establecer ciertas determinantes de la política en un bloque histórico.

Tener esto en cuenta advierte la relación intrínseca entre el pensar y el ser, de la que Reyes Heróles se ocupará<sup>232</sup>. Nunca se preocupó por sobre qué determina que, pues nunca concibió las verdades absolutas ya que se preocupó más por la transformación que se demuestra en la historia y la política que ofrece esta transformación. “Todos los caminos conducen a la historia –decía Reyes Heróles- y la historia está en la entraña de todo hacer y conocer”<sup>233</sup>. Este raciocinio lleva a sustentar a Reyes Heróles que la política tiene una primera definición a partir de la teoría política que es posible gracias a la vuelta, siempre inevitable, a la historia. La política, entendida como acción, tiene un precedente que es el pensar, ya que en el actuar hay que saber que se está haciendo o que se va hacer. La reflexión de la constitución del bloque histórico, para consejos efectivos o acciones a tomar es la razón por la que recupera a Gramsci, Maquiavelo y Aristóteles.

Esto nos lleva al aspecto cultural de la definición de la política:

*Concebir la política como una actividad cultural. Por el verbo, por la reflexión y por la decisión, el político de más alto rango procura moldear, valiéndose de ella hasta donde sea posible, una realidad rebelde, nada plástica, de conformidad con las ideas que cree.*

Y continúa para superar el solipsismo metódico en la política:

<sup>232</sup> Garcilazo Bedolla, José; “La concepción del hombre en la obra de Jesús Reyes Heróles”, en *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004, Tomo I, p. 425

<sup>233</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 12

*La cultura tiene un claro sentido político, pues, en cuanto no se entiende como yuxtaposición o hacinamiento de conocimientos, supone la búsqueda de perfeccionamiento, empezando por el propio y, por tanto, implica perenne transformación, constante renovación e impele a estar dentro de la sociedad...cualquier obra cultural (política) por individual que sea, “por mucho que agote una individualidad, la trasciende, adquiere sentido objetivo cuando los demás la aprecian, consumen o rechazan”.*<sup>234</sup>

Reyes Heróles no solo busca establecer la importancia del pensamiento y la acción a partir de la historia en condiciones políticas condicionadas por la misma, sino que al mismo tiempo dota a la política de la objetividad de la acción-pensamiento mediante la intersubjetividad que ofrece el apreciar, consumir o rechazar. La política se vuelve objetiva desde el momento que tiene efecto en la aceptación o el rechazo de la misma decisión.

Bien, si la cultura en el momento que define a la política desde su aspecto social y epistémico como la creación de objetividad mediante consenso o falta de consenso desde el aprecio y el rechazo, esto lleva a que el Derecho sea concebido como el resultado jurídico de estas prácticas de decisión desde teoría, pensamientos o ideología. En otras palabras, las instituciones y órdenes jurídicos son el resultado histórico de luchas, consensos y negociaciones. Esta es una intelección sencilla y simple, muy lógica, pero fácil de olvidar en el momento que leemos *El liberalismo mexicano*.

En el Derecho hay la creencia en la legislación como la ordenadora de la realidad y de la vida, que al momento de ser elaborada se separa de éstas, pues abstrae las condiciones particulares para hallar las condiciones ideales en que una sociedad puede desarrollarse, hay una consideración de la legislación como espejo de la realidad. Así pues Reyes Heróles no se concentra en la propia legislación ni en el análisis jurídico de manera formal, sino de la teoría, ideas o ideología sean transformados en proyectos de ley, es decir que se concreten. Su paso por las leyes o proyectos de ley a lo largo del Liberalismo Mexicano va sobre esta reflexión. Discutir, negociar y legislar se vuelve importante en la política porque es una de las formas en que la política institucionaliza.

Pero entonces ¿Qué es la política? Reyes Heróles no da una definición estricta, de hecho, siempre mantiene la idea de la política como transformación de la realidad, desde la dicotomía pensamiento-acción. Tal como lo expresa Krauze:

*Conservar y cambiar confluyen en una palabra: continuar. Reyes Heróles bregaba, contenía, ideaba, influía, transigía, manipulaba, creaba, pensando siempre en la continuidad...Objetivamente su misión fue conservar en el sentido de consolidar. Pero su método era el cambio.*<sup>235</sup>

La política bajo la idea de transformación, para Reyes Heróles, tiene en cuenta la acción y el pensamiento que se atiende a la multiplicidad de opiniones de la sociedad (cultura) y a las instituciones (Derecho) a través de lo que permitió su formación en la historia. Esto

<sup>234</sup> Ibid., pp. 30-31, El entrecomillado es mío

<sup>235</sup> Krauze, Op. Cit., p. 170

también lo podemos tomar como la consideración del sistema político en la historia. Lo que lleva a Reyes Heróles a decir que la política es acción transformadora desde el pensamiento y que en su momento pragmático no se trata de una ciencia o precisión sino arte o de *técnica* de aproximación<sup>236</sup>.

#### D. El Estado

La política hasta aquí tiene una concepción altamente reduccionista, sin embargo, Reyes Heróles no la ve así. De hecho solo he puesto en claro en claro la implicación que tiene la política con las bases del racionalismo histórico de Reyes y con su formación bajo el Derecho, así como las observaciones sociales que llevan a implicar a la cultura dentro del ámbito político. Pero aún no revisamos dos aspectos sumamente importantes: el poder y la ética. Estos dos aspectos son atendidos en Reyes Heróles como temas cuya forma son el Estado y el liberalismo respectivamente. Centrémonos en el Estado.

Pensar la ética o el poder significa para Reyes Heróles pensar las estructuras contemporáneas. En el primero encontramos a la ideología históricamente resultante, el liberalismo. En el segundo el poder que se ha estructurado, el Estado.

Ahora bien, hablar de una teoría del Estado es hablar siempre del Estado moderno<sup>237</sup>. Para Reyes Heróles queda claro que ni la *polis* griega ni la *civitas* romana forman clase alguna de Estado, ni siquiera el imperio<sup>238</sup>. Estas son formas de organización política propias de las condiciones históricas que eventualmente y gracias a el racionalismo iluminista (es decir de esta etapa que conocemos como Renacimiento en la política y filosofía) devino en lo que sería el Estado Moderno. De hecho su primera preocupación como estudiante universitario, fue la de aclarar cuál era la forma y condiciones en que se constituye el Estado contemporáneo. Para ello analiza cinco Estados que considera significativos: el Estado soviético, el Estado fascista, el Estado nacionalsocialista, el Estado portugués y el Estado nacional-sindicalista.

El análisis de estos Estados incluye los ya clásicos estudios del territorio, población, leyes y economía, pero tiene especial atención sobre la ideología dominante en cada uno. Ello se debe a que parte del materialismo-histórico de Gramsci. Como ya aclare previamente, Gramsci retoma la división estructura-superestructura para explicar la sociedad en el bloque histórico, solo que a diferencia de Marx, en la superestructura no deja solo el ámbito de la subjetividad (de las ideas). Mientras que en la estructura se localizan las determinantes materiales-históricas, es decir los hombres que manejan los medios de producción y por tanto de la economía política; en la superestructura Gramsci ubica al Estado, compuesto por la sociedad política y la sociedad civil y sustentado por los políticos e intelectuales<sup>239</sup>. Si recordamos que para su conceptualización del Estado y del poder político es central su idea sobre la hegemonía, veremos que en la sociedad política se encuentra el elemento

<sup>236</sup> Reyes Heróles O.C.III, p. 13

<sup>237</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 308

<sup>238</sup> Ibid., pp. 307-308

<sup>239</sup> Gramsci, Antonio, "La sociedad civil" en *Antología* (selección y traducción de Manuel Sacristán), Siglo Veintiuno Editores, México, 2013, p. 291

hegemónico y en la sociedad civil el elemento coactivo (por medio de la cultura). En suma, tenemos una compleja superestructura que da forma y sustenta a la ideología. Y se vuelve más compleja cuando por medio de teoría y praxis, políticos e intelectuales dan sustento a la superestructura<sup>240</sup>.

El ejercicio intelectual es fundamental para el político en la superestructura de Gramsci, pero para Reyes Heróles no es suficiente para la unidad del político e intelectual, pues el político en Gramsci sabe moverse entre teoría y práctica a través de la mediación discursiva y el intelectual forma parte activa de la formación de la ideología coactiva del Estado. Sin embargo esta estructura es suficiente para los primeros estudios sobre el Estado contemporáneo de Reyes Heróles.

En sus *Notas sobre el significado del estudio de la ciencia política*, Reyes Heróles concluye que la ciencia política como ha sido entendida es insuficiente para el estudio de la compleja realidad que incluye el Estado<sup>241</sup> y por ende de la política. De hecho piensa que la ciencia política ha hecho abandono del Estado, haciendo estudios de naturaleza pobre. El Estado requiere de ciencia política, economía, derecho, sociología y pedagogía (en el sentido de la educación para la formación de ciudadanos), no solo para entender al Estado, sino para entender la política misma. La complejidad se entiende sobre la línea trazada por Gramsci de estructura-superestructura, ya que con la superestructura se tiene la ideología, y en su interacción con la estructura, es decir la política, el Estado puede ser usado para transformar la realidad. De esta manera se estudia al Estado como la forma en que este moldea la realidad y como acontecer político<sup>242</sup> y al mismo tiempo considera a la política en la dualidad superestructural y extremista del dogmatismo intelectual y por el otro, del oportunismo y el conformismo político<sup>243</sup>.

El Estado se ha vuelto el máximo ámbito de la política, por lo que la despolitización de Kelsen para definir al Estado se vuelve inservible al momento de expresar la realidad<sup>244</sup>. Sin embargo no podemos prescindir de la idea de Estado de Derecho. Para ello el estudio del Estado en su *Curso sobre teoría del Estado* se extiende sobre: el pueblo, el territorio, la soberanía, representación, concepción del Estado como persona jurídica, la idea del Estado de Derecho, los derechos individuales, derechos sociales, el poder, la concepción del poder estatal en el Estado moderno, la historia del estado y la teoría política.

Reyes Heróles al final de sus cursos y estudios concluye que el Estado moderno es resultado del desarrollo histórico y sobre todo del liberalismo que en su multiplicidad ha dado las actuales condiciones de los Estados. Mientras unos Estados son resultado del liberalismo económico-social, otros los son gracias al liberalismo ético-político<sup>245</sup>. Pero sea cual sea su origen, ya sea la propiedad y los medios materiales de control (liberalismo económico-social) o las ideas, la instauración de sistemas políticos y reconfiguración de la forma de gobierno (liberalismo ético-político), debido a gestación del Estado Moderno que

<sup>240</sup> “Los intelectuales y el Estado hegeliano”, *Ibid.*, pp. 317-318

<sup>241</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 299

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 41

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 304

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 348

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 520 y también en Reyes Heróles O.C. V, p. 16

siempre está en contacto con otros estados o naciones, estos dos liberalismos interactúan de una u otra manera, sin que por ello deban confundirse.

*Las libertades espirituales y políticas se enlazan con las libertades económico-sociales derivadas del liberalismo económico, y la crítica al régimen económico capitalista se confunde con la crítica del Estado moderno, es decir, se presenta una confusión entre liberalismo económico y liberalismo político social, entre estructura política del Estado moderno y la estructura económica moderna, que es el liberalismo económico, y esto produce una crítica unitaria*<sup>246</sup>

Ahora bien, es la evolución histórica y diversificada del liberalismo político y del político social (específicamente el caso de México), lo que ha llevado a la sociedad a servirse de la legitimación para fundamentar el Estado, es decir se llega al Estado de Derecho. Contrario a lo que se pueda pensar, el Estado de Derecho surge en la historia desde la sociedad.

En *La carta a la Habana*<sup>247</sup>, uno de los escritos económicos de Reyes Heróles, habla sobre la relación económica entre Estados Unidos y Cuba, así como el proteccionismo y el librecambismo; Reyes Heróles observa que bajo la configuración del liberalismo y la historia liberal de países como Inglaterra o la reciente historia de España, han demostrado que las relaciones económicas y jurídicas son sumamente complejas para reducirlas a una u otras. El proteccionismo usualmente atribuido a las ideologías conservadoras se suele asociar a restricciones jurídicas de la sociedad, así como el librecambismo se asocia con las libertades dotadas a partir de la ley, e incluso con la libertad espiritual. Pero Reyes Heróles aclara que el proteccionismo puede ser incluso una fase del liberalismo, como lo fue en el caso de Inglaterra, que al ser un liberalismo eminentemente económico centro su atención durante el periodo conocido como la Revolución Industrial para implantar las políticas proteccionista, desarrollar el mercado interno y de esta manera avanzar tecnológicamente y consolidarse económicamente. México parte por el contrario del liberalismo político, peleando mediante una sociedad altamente fluctuante entre librecambismo y proteccionismo y sin por ello dejar de ser variantes de las ideas liberales<sup>248</sup>. La sociedad hasta aquí tiene una unidad con el Estado a partir de las demandas y la política se vuelve la forma de transformar estas demandas en formas jurídicas que concretan las formas en que se responde a la sociedad, es decir en la garantía institucionalizada de la satisfacción de la sociedad.

El Estado no puede considerarse como un ente suspendido de estudio, tiene que ser entendido desde lo que históricamente ha resultado tener, una relación inseparable con la economía, el derecho, la cultura y la educación. Los estudios interdisciplinarios como geografía-económica, economía-política, demografía, sociología política, estudios del campo, etc.; no carecen de sentido para comprensión y acción en el Estado, siempre y cuando no se reduzcan a panlogismos.

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Redactada en 1947 y publicado hasta 1984

<sup>248</sup> Reyes Heróles O.C. VIII, pp. 13-14



Regresemos a la actividad de los intelectuales y los políticos en la política. Reyes Heróles en *Mirabeau o la política* no pretende decir que solo se encuentren intelectuales-políticos o políticos-intelectuales en la superestructura del Estado, solo afirma su posibilidad. En su discurso sobre *La militancia de los intelectuales*, reconoce la complejidad con la que se pueden hallar:

*La inteligencia siempre ha jugado un papel decisivo en la evolución y el progreso de México...entiéndase bien, no hay monopolio de la inteligencia, y los primeros en reconocerlo deben ser los intelectuales.*

*El intelectual se caracteriza por un modo de ser, por un género de vida que se supone de acceso a goces del espíritu, solo posibles mediante la educación y la propia formación. “Se ha hablado del intelectual y el político como desclasados; en realidad, unos y otros se entreveran y dispersan entre todas las clases; aquí radica su fuerza y su posible debilidad”.*<sup>249</sup>

Reyes Heróles tiene en cuenta la complejidad con la que se constituye el Estado en cuanto a los hombres que lo componen. El Estado tiene una composición ideológica desde los políticos y los intelectuales que lo ayudaron a desarrollarse a como es en la actualidad. Es gracias al liberalismo que ha obtenido sus límites actuales: personalidad jurídica, división de poderes, modelo económico y representación de la sociedad<sup>250</sup>.

Pese a lo que puede parecer, la interpretación del Estado como lo concibe Reyes Heróles no es marxista, aunque si depende de la interpretación gramsciana para ubicar a los políticos e intelectuales. En realidad su teoría del Estado tiende a acercarse más a la teoría del Estado de Hermann Heller. Heller definía al Estado como una unidad de dominación, independiente en lo exterior e interior, que actúa de modo continuo, con medios de poder propios y claramente delimitado en lo personal y territorial<sup>251</sup>. Heller así mismo en su revisión histórico-política concluye que la evolución del Estado ha tendido a juridizarse por la seguridad que brindan los argumentos y conceptos mismos sobre el Derecho que por la naturaleza misma del Estado contemporáneo. Heller busca atender como es que esto resulta de esta manera, por lo que se enfoca en la organización y jerarquización del poder político, revisando la teoría de los partidos políticos, las teorías del derecho, la relación entre Estado y Sociedad Civil, relaciones políticas e historia de las ideas políticas. Para ello Heller recurre a las doctrinas del derecho (incluso la evolución del pensamiento iusnaturalista), las teorías marxistas, relaciones internacionales e incluso teoría económica clásica.

Heller no piensa propiamente en la validez de estos conocimientos para la conformación del Estado, sino en la manera que la evolución de estas ideas legitimó con el paso de la historia al Estado. El problema que parece interesar a Reyes Heróles de Heller es la concepción del Estado como un ente dinámico y no estático, ello se debe a la controversia en la que se centra Heller: el pensamiento normativista como como discusión racional contra la decisión de los “hombres de poder” por encima de las normas para la constitución

<sup>249</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 295. El entrecomillado es mío.

<sup>250</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 311

<sup>251</sup> Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 174

política. El primero es expuesto por los grandes juristas, en especial de Kelsen; el segundo expuesto por Carl Schmitt (de aquí deriva el pensamiento entorno al Estado de excepción). Heller interpreta esta disputa como el conflicto entre normatividad y existencialidad, a lo que concluye: “Ninguna decisión puede, sin normatividad, producir una normalidad y por tanto, una continuidad en la conducta”<sup>252</sup>. La conclusión no tiene como finalidad el favoritismo del Derecho, sino la exposición del resultado de una evolución histórico-sociológica que ha determinado una conducta apegada a los parámetros jurídicos.

Reyes Heróles ubica en este nivel de decisión y apego a las normas hechas y por hacer, a los políticos e intelectuales. La política es un arte de políticos e intelectuales que actúan en las condiciones del Estado, que necesariamente implica un saber de sus distintos ámbitos para poder hacer. Estudiar el Estado se ha vuelto para Reyes Heróles un estudio del Estado demo-liberal<sup>253</sup> porque ese su resultado histórico y en el cual vivimos. Definirlo solo es una enunciación esquemática de la estructura general hasta ahora mencionada<sup>254</sup>.

E. Otero

No es que Reyes Heróles desprecie las definiciones pero cree que la realidad social y política no se agota en conceptos sino en actividad. Reyes recuerda una frase de Baltasar Gracián<sup>255</sup>:

*Que el saber las cosas y no obrarlas, no es ser filósofo, sino gramático*

Para Reyes Heróles, Mariano Otero era esta clase de persona:

*Otero no era gramático: era filósofo; por consiguiente sabía las cosas y las obraba. De aquí que su pensamiento y acción estén unidos y que investigación y método –elaborando éste simultáneamente al realizar aquélla– sean concretos. No podríamos concebir su pensamiento sin su actuación: no podríamos explicarnos ésta sin los puntos de partida que constituyen premisas de su ideario.*<sup>256</sup>

Mariano Otero constituía para Reyes Heróles un símbolo de admiración, su *Estudio preliminar a las Obras de Mariano Otero* es emblemático para ilustrar este punto. Bien dicen personajes como Enrique Krauze o Eugenia Meyer que Otero no fue solo objeto de admiración, sino que se identificó fuertemente con él, no solo por su formación en el Derecho, sino también por su condición de intelectual y político. Previamente, llegué a mencionar la razón por la que de acuerdo a la concepción común que se tiene de un filósofo, a Reyes Heróles no se le podía considerar como uno. Sin embargo, de acuerdo a su concepción del filósofo desde la postura de Gracián, Otero fue un filósofo, no-tradicional podríamos agregar. De manera indirecta Reyes Heróles podría haberse considerado a sí

<sup>252</sup> Ibid., p. 336

<sup>253</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 320

<sup>254</sup> Op. Cit., p. 518

<sup>255</sup> Fue un escritor del siglo de Oro español conocido por la obra del que se extrajo esta frase: *El Criticón*

<sup>256</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 410

mismo como uno. Y sus conceptos más trabajados fueron el liberalismo mexicano, la política y, por supuesto, el político-intelectual; entendiendo siempre que no solo se dedicó a aclarar dichos conceptos, sino a formar parte activa en ellos.

Otero tuvo un papel bastante activo durante el periodo decimonónico mexicano. No escribió como muchos otros, memorias sobre su actividad ni como testigo de los sucesos que vivió, en vez de ello deja trabajos en los que localiza determinados efectos y arriban en explicaciones generales de acontecimientos históricos y con factores sólo eficaces en la medida que tienen vigencia real<sup>257</sup>. Tenía muy presente las ideas del pensamiento francés, norteamericano y británico por lo que no le eran ajenos los pensamientos de Montesquieu, Rousseau, Condillac, Toqueville, Hamilton, Jay, Burke o Livingstone.

Esto lo llevo a situarse en los estudios históricos, pero siempre más allá de ellos, pues junto con las corrientes romanticistas logra poner la razón sobre la historia para así llevar felicidad al pueblo. De esta forma su romanticismo engendra nacionalismo y aclarar que la constitución de la nación debe ser federal<sup>258</sup>. Otero tuvo que comprender las condiciones de México para poder hacer política y dar forma al Estado.

*“Pensamiento, palabra y acción nos dan al sazonado político y al cabal ideólogo”<sup>259</sup>*

Gran parte de su actividad más sobresaliente se dio durante el Congreso constituyente de 1842. Su apoyo a las representaciones minoritarias y la unidad nacional como acuerdo en lo fundamental representan el resultado de su reflexión y exposición para obtener cambios significativos para la reinstauración del gobierno federal. Otero va de una teoría pura expuesta en un examen analítico para pasar a lo concreto de la política directa en sus ensayos y proyectos<sup>260</sup>.

Reyes Heróles se dejó fascinar por la vida y obra de Otero, ya que actuó sobre una realidad que no escogió y se dejó influir por ella<sup>261</sup>.

#### **4.2 AGUA SUCIA Y LIBERALISMO: LA ÉTICA-POLÍTICA**

Otero formó parte de la formación de una estructura que se interrumpió cronológicamente con la llegada de la Dictadura de Porfirio Díaz pero, según Reyes Heróles, tuvo continuidad en el sentido de la trascendencia de las ideas en la Revolución. El liberalismo del que Otero formó parte tuvo encuentros accidentados y configuraciones bastante interesantes. Hacer política para Otero significó enfrentarse a una serie de problemáticas irreductibles a la propia evolución del Estado y de las ideas, de hecho inherente a ellas:

<sup>257</sup> Ibid., p. 411

<sup>258</sup> Ibid., p. 420

<sup>259</sup> Ibid., p. 422

<sup>260</sup> Ibid., p. 439

<sup>261</sup> Ibid., p. 627

*En muchas cosas, seguramente, tuvo que seguir un consejo que, pareciendo cínico, es realista: hay que aprender a salir limpio de los asuntos sucios y, si es preciso, a lavarse con agua sucia.*<sup>262</sup>

Recuperando uno de los aforismos de Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, Reyes Heróles entiende otra dimensión de la política de la que ni el político ni el intelectual escapan: la ética.

Hablar de la ética en la obra de Reyes Heróles es equivalente a hablar del liberalismo, no porque sean la misma cosa, sino porque la ética contemporánea de México en cuanto se trata de los asuntos políticos es una ética íntimamente liberal. La decisión en la política se encuentra en constante pugna con teoría y práctica, el Estado y el desarrollo histórico del liberalismo mexicano que nos ha dado éticamente cierta valoración de la libertad, lo que lleva a la política a ser inseparable de la ética. No es nada nuevo, considerando que desde la Grecia antigua la ética implicaba siempre estudios políticos. Sin embargo, en la historia nos topamos con que por el bien de purgar ciertas decisiones prescindimos de los valores. Actualmente a esa manera de proceder se le conoce como pragmatismo. Pero avancemos paso a paso, primero aclaremos la consideración que Reyes Heróles tiene para “el agua sucia”.

#### A. Presuposición de la maldad para el acto ético.

Cuando hablamos de la presuposición de la maldad en la política, usualmente fijamos nuestra vista en Thomas Hobbes. Pero Reyes Heróles no lo retoma desde este punto de vista, aunque acepta que Hobbes tiene una base importante en el liberalismo, en especial en el liberalismo mexicano cuando su contractualismo no se fija en la bondad natural del hombre –como lo haría Rousseau-, sino en su naturaleza conflictiva<sup>263</sup>. Esto en realidad nos lleva a analizar la constitución del poder político a partir del miedo mutuo. Sin embargo Reyes Heróles nos lleva a presuponer la maldad en nuestras propias circunstancias.

Antes recuperamos un fragmento de las últimas palabras que dedica a su estudio sobre Mariano Otero en el cual recupera uno de los aforismos de Nietzsche:

*Saberse limpiar: Debe aprenderse a salir más limpio de las situaciones sucias, y si es preciso, a lavarse también con agua inmunda.*<sup>264</sup>

Aquí Reyes Heróles pretende resaltar no solo la realidad de la política, sino de la política en México. De hecho es una de sus tareas más fervientes durante su actividad política, en especial sus políticas moralizadoras durante su estancia con el entonces Presidente José López Portillo como su Secretario de gobernación que causó constantes roces hasta que Reyes Heróles renunció al cargo; o también durante su dirección de Petróleos Mexicanos que generó fuertes tensiones con los inversionistas por sus intensas prácticas

<sup>262</sup> Ibidem.

<sup>263</sup> Ibid., p. 342

<sup>264</sup> Nietzsche, Friedrich, *Fragments póstumos*, Editorial Akal, Madrid, 2007, p. 32

anticorrupción<sup>265</sup>. Reyes Heróles se esforzó de manera sorprendente para probar esta práctica moral nietzscheana, considerando las afamadas prácticas políticas priístas vigentes en la segunda mitad del siglo XX.

Contrastemos un poco para aclarar la importancia de Nietzsche en la ética-política de Reyes Heróles. Ya habíamos abordado un aspecto de la basta filosofía del librepensador Nietzsche concerniente a su vitalismo, sin embargo este es el Nietzsche leído por Ortega y Gasset; Reyes Heróles lee al Nietzsche que académicamente se le conoce como irracionalista. Esta concepción de la filosofía nietzscheana abarca tres puntos de nuestro interés: el individualismo, la voluntad y la amoralidad. Suele llamarse irracionalismo porque eleva a estos tres temas por encima del pensar racional.

La crítica a la moral de Nietzsche tiene una importante vista de las religiones monoteístas, en especial de la religión católica, por lo que se dedica a aclarar que la evolución histórica y la voluntad de los hombres se han encargado de acabar con la idea de Dios (sea Jehová, Buda o cualquier otro):

*...Dios ha muerto, pero los hombres son de tal naturaleza que, tal vez durante milenios, habrá cuevas donde seguirá proyectándose su sombra. Y respecto de nosotros... ¡habremos de vencer también a su sombra!*<sup>266</sup>

Nietzsche establece que la propia voluntad mantiene viva la idea de Dios así como puede contrarrestarla. Individualismo y voluntad van de la mano si recuperamos la idea anterior en torno a la preconcepción de la maldad de los hombres. Si bien Nietzsche como un crítico de la moral y exponente del nihilismo, desestima el bien o el mal para la máxima realización del individuo (el superhombre), también es consciente de que la idea de bien o mal subsiste gracias a que la voluntad está subyugada a los otros hombres.

La voluntad con los otros sigue siendo voluntad, pero es voluntad subyugada. El individualismo en Nietzsche resalta las formas por las que el individuo se exalta a sí mismo diferenciándose de los demás por medio de la voluntad como arte:

*Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de decadencia humana; el movimiento opuesto es el arte.*

Y continúa:

*El filósofo-artista es un concepto elevado del arte. ¿Puede el hombre situarse tan lejos de sus semejantes como para crear formas con ellos?... Algunas posibilidades son las siguientes:*

1. *El hombre se forja a sí mismo, el solitario.*

<sup>265</sup> Sobarzo Loaiza, Alejandro, "Jesús Reyes Heróles y su paso por Petróleos Mexicanos", en *Jesús Reyes Heróles. Hombre de acción, hombre de historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 97. Es interesante tener en cuenta que la fuente no es nacional, sino de un estudio del estadounidense George W. Grayson, titulado *The Mexican Oil Industry*

<sup>266</sup> Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Editorial Gradifco, Buenos Aires, 2007, p. 107

2. *El artista como siempre ha sido, vale decir, el pequeño colaborador de una manera exclusiva.*<sup>267</sup>

Si el punto es contrastar para aclarar, que mejor que hacerlo con otro de los autores a los que recurre Reyes Heróles y que representa la corriente contraria a la de Nietzsche. Me refiero a Max Weber.

Si comparamos de manera simple a Nietzsche con Max Weber, vemos en la filosofía de Nietzsche la exposición del irracionalismo como búsqueda de formas elevadas del espíritu desde la vida siempre crítica a la moral, no creía en la objetividad. Weber por otra parte defendía el racionalismo como medio para llegar a la plena objetividad, por lo que hace suspensión de los juicios de valor para poder llegar a ella. Weber, pese a ser uno de los fundadores de la sociología moderna, nunca se consideró a sí mismo como sociólogo sino como historiador<sup>268</sup>.

Weber analizaba la acción social como proceso importante de la historia y como determinante de la sociedad. La “acción social” es entendida como el sentido mentado por su sujeto o sujetos que está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo<sup>269</sup>. Weber une a la conducta con lo que el propio sujeto piensa con lo que otros piensan, por lo que la acción tiene un enlace intrínseco con el sentido subjetivo. Weber propone que para la interpretación de las acciones estratégicas y morales de la sociedad, hay que hacer una suspensión de nuestros juicios de valor para la interpretación objetiva de la misma<sup>270</sup>. Es por ello que la sociología de Max Weber suele conocerse como sociología comprensiva.

Weber se dedica a la comprensión del desenvolvimiento de la racionalidad gracias a las sociedades capitalistas y a las diferentes religiones que interactúan con la sociedad atribuyéndoles de ciertos valores morales. De esta manera Max Weber se propone estudiar valores y fines como parte de la acción racional.

El trabajo de Weber tal como lo indica Jürgen Habermas es muy disperso, pero centrado en la racionalidad. Habermas hace un análisis de los tipos de racionalidad que maneja Weber que incluye desde las religiones occidentales hasta las orientales pasando por la racionalización nacida del capitalismo y las concepciones iluministas y técnicas. Apel nos presenta mediante una lectura de Habermas y Weber como elementos racionalmente reflexionados en el marco de la acción un resumen así<sup>271</sup>:

<sup>267</sup> Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores*, Editorial Tomo, México, 2011, p. 415

<sup>268</sup> Burke, Peter, *Sociología e historia*, Alianza, Madrid, 1980, p. 21

<sup>269</sup> Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 5

<sup>270</sup> Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2010, p. 41

<sup>271</sup> Apel, Karl-Otto; “¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?”, en *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p. 33, También en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 1. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Taurus, Buenos Aires, 1999, p. 311

<b>Tipos de acción</b>	<b>Medios</b>	<b>Fines</b>	<b>Valores</b>	<b>Consecuencias (secundarias)</b>
<b>Teleológica-racional</b>	+	+	+	+
<b>Valorativo-racional</b>	+	+	+	-
<b>Efectual</b>	+	+	-	-
<b>Tradicional</b>	+	-	-	-

Cuadro 1. Tabla de los tipos de racionalidad expuesta por Habermas y Apel

Mediante esta representación Habermas y Apel pretenden resumir el punto que queremos contrastar: Weber ve que la ética es un componente social inseparable de las acciones. La consideración de los valores y de sus posibles repercusiones es una característica de las acciones sociales. Por lo que a diferencia de Nietzsche, la acción se extiende a la inclusión de los otros dentro del proceso racional y no un momento únicamente atribuido al individuo. De hecho las consideraciones de Weber constituyen lo que para Nietzsche era la degeneración del individuo. Puede hablarse mucho más acerca de esto pero no es tema de a tratar aquí, sin embargo hay que aclarar que la discusión no se gasta en ello.

Reyes Heróles hace una curiosa unión de estos pensamientos pues considera a la moral como históricamente constituida y constituyente en la política a partir de la paulatina intervención de las ideas liberales y de las demandas de la sociedad que aún tienen que ver con la propiedad, las libertades (económicas y políticas) y la exaltación de cierta independencia del individuo. Lo que lleva a Reyes Heróles a distinguir entre libertades sociales y libertades espirituales, que ciertamente, desde su punto de vista, el liberalismo social mexicano las conjugó. Pero como ya se comentó, la conformación del Estado en el liberalismo mexicano no las confunde.

Entonces volvemos a la ética-política desde lo que hemos aclarado con respecto a Nietzsche y Weber:

*La política requiere practicar de un idealismo que tiene que ser operante, que evite que la persecución de los grandes objetivos, de las metas máximas, se traduzca en desdén hacia urgentes e inmediatos objetivos, que aunque puedan parecer mínimos, responden a auténticas necesidades*<sup>272</sup>

De la procedencia y discusión de ideas para ser aplicadas, resulta la unión de la consideración en la acción de los otros y al mismo tiempo una exaltación voluntad en la moral individual. Reyes Heróles considera también que si bien al nadar en agua sucia y salir limpio de ella, no implica una falta de objetividad e irresponsabilidad<sup>273</sup>.

<sup>272</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 913

<sup>273</sup> Ibid., p. 35

La ética de Reyes Heróles es eminentemente política, si resalta el individualismo, es decir, la ética como auto superación en condiciones adversas, es porque en el campo del *deber ser* exige un acto de voluntad del político y del intelectual. Pero, al ser una moral eminentemente centrada en la política, también piensa en los otros, por lo que Reyes Heróles matiza sus nociones del político y el intelectual según su actividad intelectual y los valores que emplea: el intelectual de trabajo estrictamente académico, el técnico, el político revolucionario (el político-intelectual) y el político de profesión (tal como lo define Weber). La moral si bien es una limitante del individuo no lo es para la persona, cosa que – recuperando a Santo Tomás de Aquino- ontológicamente cubre al individuo<sup>274</sup>.

La circunstancia mexicana y la propia, obligan a Reyes Heróles a pensar y tomar en cuenta los actos malos e inmorales de los otros políticos e intelectuales con los que convive y que en la política siempre se presentarán, lo que muestra la importancia de su paso por Nietzsche y Weber. No podemos evitar ver cierta inclinación a al individualismo nietzscheano, pero recuperando el ámbito estratégico de Weber tenemos el punto en el que Reyes Heróles tiene que estar al pendiente de los otros en tanto que determinan ciertas conductas del político.

#### B. “En política la forma es fondo”

Tal como indica Laura Angélica Moya, en el contexto intelectual de Reyes Heróles se debatía sobre el fin de las ideologías, de ahí que fuera necesaria la lectura de Weber:

*Esta tendencia de largo alcance en que se remplazaba la reflexión de los fines y valores, por el discurso científico y técnico... el crecimiento económico y la superación de los niveles de vida.*<sup>275</sup>

Reyes Heróles tiene una crítica muy importante a los intelectuales desdeñosos de la práctica, pues consideran que todo cuanto tiene que ver con la política es nocivo para la labor intelectual. Pero no se esfuerzan por hacer una labor interpretativa de la situación misma del político en la política. La crítica al político usualmente está enfocada al comportamiento moral derivado del liberalismo contemporáneo, por lo que cuando Reyes Heróles se refiere a la forma y fondo, se enfoca al comportamiento subjetivo que tiene en cuenta fines y valores.

Comprender el liberalismo como ideología política es indispensable para comprender la interrelación de las transformaciones del Estado y la vigencia del liberalismo en el contexto nacional, y de esta forma entender la ética (en la acción racional) que ha permeado en la conducta política. Retomemos lo que nuestro autor ha desprendido en su concepción del Estado, en el que es concebido como sujeto fundamental para la política, apegado a cierto proyecto nacional (a través de la transformación de la sociedad desde las decisiones por medio de la negociación y la discusión), fincando su legitimidad en la legalidad y en su

<sup>274</sup> Reyes Heróles O.C. I, pp. 172-173

<sup>275</sup> Moya López, Laura Angélica; *En la política la forma es fondo. Jesús Reyes Heróles y el liberalismo mexicano*, El Nacional, México, 1991, pp. 87-88



capacidad técnica administrativa para responder a la demanda social<sup>276</sup>. Si tenemos en cuenta estas condiciones del Estado, encontramos que las conductas políticas se encuentran inhibidas por el liberalismo imperante. Si se quiere actuar en la política actual, aún en la simulación, la corrupción, el chantaje y abuso de poder, tiene que tenerse en cuenta que en la experiencia liberal tienen que mantenerse las funciones estatales e ideológicas. La forma, es decir, el comportamiento de los políticos tiene que mantener ciertas conductas para obtener ciertos fines.

Ejemplifiquemos: El martes 18 de febrero de 2014 se discutía en lo general y en lo particular las disposiciones en la seguridad social en las que se incluía el establecimiento de la Ley de Pensión Universal y el seguro de desempleo. El seguro de desempleo establece que sólo será aplicable a los trabajadores cuyas relaciones laborales se encuentren reguladas por el apartado A del artículo 123 constitucional; es decir, entre trabajadores y patrones<sup>277</sup>.

Entre las inconformidades resaltan la de la diputada del Partido de la Revolución Democrática (PRD) Lizbeth Rosas Montero, que manifestaba que la reforma lejos de ser incluyente era excluyente ya que no consideraba a los trabajadores informales ya que serían tan sólo 20 millones de personas de un total de 49 millones las consideradas. Mientras que por parte de Movimiento Ciudadano el diputado Ricardo Mejía Berdeja dio su negativa a la propuesta al ser “un nuevo golpe a los trabajadores”, y por lo cual la consideró un retroceso.<sup>278</sup> Entre estas y más opiniones en contra, los ánimos se encendieron y los diputados de Movimiento Ciudadano tomaron la tribuna, seguidos por diputados del PRD y Partido del Trabajo. Entre agresiones verbales y empujones diputados priistas terminaron por enfrentarse a golpes con algunos de los ocupantes de la tribuna. El dictamen fue avalado con 287 votos a favor, 167 en contra y tres abstenciones, en lo general. Mientras que en lo particular fue aprobado con 240 votos a favor y 202 en contra.

Con este ejemplo observamos que el punto de Reyes Heróles de la *forma* en el liberalismo en tanto ideología que establece ciertas normativas de comportamiento político -es decir, el liberalismo ético-político- en su devenir histórico ha demandado guardar ciertos hábitos y costumbres en el aparato político. El diputado es el resultado de una lucha histórica por la demanda de representación y satisfacción de las demandas sociales, por lo que es bien visto por cierta población que se manifieste la inconformidad. Por otra parte la propia evolución liberal en su en su faceta de apego a los derechos individuales y apego a la legalidad<sup>279</sup>, por lo que encontramos a la parte de la población que reprueba estas hechos, ya que no respetan este apego a la legalidad.

*Respeto para quienes, pensando distinto a nosotros, a través de los partidos políticos, tratan de disputarnos la confianza del pueblo... Rechazamos por principio la infalibilidad doctrinal o electoral. La urbanidad en las relaciones políticas es requisito para la convivencia pacífica. Seremos inflexibles en la*

<sup>276</sup> Ibid., p. 187

<sup>277</sup> Diario Oficial de la Federación publicado el 02-04-2014

<sup>278</sup> Circular 3111 de la Cámara de Diputados con fecha del 18 de marzo de 2014

<sup>279</sup> Moya López, Op. Cit., p. 186

*defensa de las ideas, pero respetuosos en las formas, pues en política, frecuentemente, la forma es fondo*<sup>280</sup>

Reyes Heróles advierte que desde las *formas* de vestir, hablar y discutir hasta los conflictos, muestran en sí el *fondo* de la política: conflictos morales, estructura de las instituciones, hasta el actuar desde las ideas o la ideología.

Nos encontramos de esta forma con la gama de opiniones, doctrinas e ideologías que de forma responsable o irresponsable, moral o inmoralmemente, actúan en la política: intelectuales testarudos, intelectuales abiertos al diálogo, “drogadictos ideológicos”, políticos pragmatistas, revolucionarios, técnicos, socialistas, liberales, conservadores, etc. Reyes Heróles se refiere a todos ellos en escritos y discursos, siempre abierto al diálogo, y tajantemente cerrado a la violencia.

*La política demanda pasión, pero a la par, mesura, sosiego interno, dominio de sí mismo, para no intentar dominar a otro o a otros, aspirar a dominar las cosas y no los hombres. Estamos al servicio de la libertad de todos; queremos hombres libres en los sindicatos, en las ligas campesinas, en las organizaciones populares; hombres en los partidos, hombres libres en la sociedad.*

*Vamos a hacer política. La política -difícil pero preciosa- abarca muchas cosas, pero si en algo hay consenso, éste consiste en que es educación, empezando por la propia y la autodeterminación colectiva. Hagamos, pues, política en todas partes: en el hogar, en el ejido, en la fábrica, en las escuelas, en los municipios, en los clubes y en las asociaciones, hagamos política en todas partes y a todas horas*<sup>281</sup>

El liberalismo social del que Reyes Heróles siempre fue defensor e incluso se dedicó a fundamentar éticamente e históricamente, tiene su principal nudo en este punto, la educación.

### C. Educación y razón de Estado

“La concepción y acción educativa de Jesús Reyes Heróles tuvo un contexto histórico desfavorable. Llega a la Secretaría de Educación Pública del país en 1982, momento en que éste se encontraba sumido en una crisis profunda en todos los órdenes y la desesperanza reinaba entre los mexicanos. El reto era difícil y sólo hombres como él podrían enfrentarlo.”<sup>282</sup> Reyes Heróles estaba convencido de que el político tenía que saber de todo un poco y al mismo tiempo ignorarlo todo. Esta visión estaba centrada sobre todo en entender uno de los aspectos centrales de la composición del Estado. La educación liberal era un camino histórico que se llevaba a cabo desde hace tiempo en México, pero había una crisis de cobertura y perspectiva humanista-social. Esta labor a la que Reyes Heróles no

<sup>280</sup> Reyes Heróles O.C. III, pp. 265-266

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 272

<sup>282</sup> Garcilazo Bedolla, *Op. Cit.*, p. 428

restó importancia, le llevaría desde 1982 hasta su muerte en la Secretaría de Educación Pública durante la presidencia de Miguel de la Madrid Hurtado. Nuevamente su racionalismo histórico sale a relucir:

*En México partimos de una concepción histórica de la educación, pues nuestra historia nos da lo fundamental de su contenido, e igualmente partimos de una concepción educativa de la historia, dado que ésta es principio de enseñanza, de medio educar*<sup>283</sup>

El ideario educativo<sup>284</sup> de Reyes Heróles se encuentra fundamentado en el liberalismo como base no solo de la estructura política nacional, sino también como base ética; por lo que su difusión y transformación depende en gran medida de lo que se esté enseñando:

*“La educación es el desarrollo formativo que nos permite asumir como propios los valores que la nación ha escogido para sí”*<sup>285</sup>

Reyes Heróles estaba convencido de que las decisiones políticas conllevan siempre una valoración, por lo que uno de los pasos más importantes para el desarrollo moral de la nación es la atención que se ponga a la educación en el momento de la difusión de estos valores. Como buen liberal, Reyes Heróles no encontraba la unión de la política únicamente en la representación y las elecciones, es a través de la línea educativa que se garantiza otro lazo entre gobierno y sociedad. Decía en el discurso titulado *Educación para construir una sociedad mejor*:

*El hilo conductor de la política educativa mexicana ha sido el reconocimiento de la relación dialéctica entre la sociedad y la educación: la sociedad orienta a la educación y dicta sus características; más, a su vez, es guiada por la educación y es ésta la que siembra los proyectos que desarrollarán el futuro*<sup>286</sup>

Como bien indican Arturo Velázquez y Prócoro Millán, Reyes Heróles no creía en panaceas<sup>287</sup>, consideraba el perpetuo conflicto, y para disminuir dificultades o reducirlas, era necesario desde atender los grandes problemas nacionales (política económica, ética partidaria, educación, etc.) hasta la ética concreta de la persona.

Es más que claro que Reyes Heróles nos dirige a la axiología educativa, la cual esta histórica y jurídicamente justificada en el artículo 3ro de la constitución mexicana:

*Un ciudadano que tenga la identidad nacional, que tenga una tabla de valores o una axiología precisa, liberado de todos los métodos enajenantes que existen*

<sup>283</sup> Reyes Heróles O.C. VIII, p. 516

<sup>284</sup> La forma en que Arturo Velázquez y Prócoro Millán describen el conjunto articulado de sus ideas educativas. Arturo Velázquez Jiménez y Prócoro Millán Benítez; “Jesús Reyes Heróles: Ideario educativo”, en *Jesús Reyes Heróles. Hombre de acción, hombre de historia*, Selección de Eugenia Meyer, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, México, 2015, p. 239

<sup>285</sup> Reyes Heróles O.C. VIII, p. 616

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 626

<sup>287</sup> Velázquez, Arturo, *Op. Cit.*, p. 241

*en la actualidad que estamos sufriendo, padeciendo; que crea en los valores nacionales*<sup>288</sup>

La educación así como la razón de Estado son profundamente éticas y humanistas en Reyes Heróles. El punto de conexión para una y otra (educación y razón de Estado) no solo es la ética, sino también un fenómeno social que es síntoma de la modernidad, la masa.

*...la masa llegó para quedarse y hay que acostumbrarse a vivir con ella y en cierta medida en ella, pero que no sirva de pretexto para la baja de la calidad académica*<sup>289</sup>

El fenómeno de las masas, bien analizado por Ortega a juicio de Reyes Heróles, era un fenómeno que había que combatir en el sentido de no dejarse arrastrar del todo por ella, y tal y como lo dijo, la academia no podía ser la excepción. Por ello, se dedicó a defender un concepto que la academia y la masa terminaron por desprestigiar, la razón de Estado. Una vez más la educación es herramienta para desmentir.

La razón de Estado, siempre utilizada como concepto del derecho que desvirtúa el acto ético y político, y también utilizada para los actos jurídicos de facto, en sus orígenes no fue concebido como tal. Para Reyes Heróles, la razón de Estado limitaba el subjetivismo del gobernante, he indicaba lo que el político tenía que hacer para mantener al Estado sano<sup>290</sup>. De esta forma su razón de Estado no justificaba la acción fáctica amparada en la ley, de hecho es el dogmatismo la que llega a considerar así a la razón de Estado.<sup>291</sup>

La educación es fundamental al momento aclarar malentendidos o reforzar prejuicios. Para Reyes Heróles, trata siempre de mejorar la reflexión de los momentos de decisión, que siempre es ética. La razón de Estado es por tanto un momento de decisión ética, pero sobretudo ética estratégica, o en el sentido de Weber, valorativo racional y teleológica racional:

*...la inmutable necesidad política, la madrastra de la razón de Estado, extiende o acorta su alcance de acuerdo con las necesidades de la propia necesidad*<sup>292</sup>

La razón de estado nace como forma de secularización y continúa como forma ética de los límites del sujeto en el Estado. Lo que quiere decir que la razón de Estado no funciona únicamente hacia la sociedad, también al gobierno mismo, esto se explica en gran medida por la pluralidad de ideas que existe en él. La política, el actuar, en fin, es ético histórico.

Como se ha podido observar a lo largo de esta reconstrucción del pensamiento de Reyes Heróles, he centrado su pensamiento político purgado del contexto mexicano

<sup>288</sup> Reyes Heróles O.C. VIII, p. 599

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 624

<sup>290</sup> Moya López, Op. Cit., p. 163

<sup>291</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 588

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 585

intencionalmente. Esto ha tenido dos finalidades: la primera, establecer un terreno de ideas con el que se pueda trabajar más adelante, y en segundo lugar, aclarar el pensamiento, que en ocasiones parece confuso y sin en cambio nos lleva siempre al contexto nacional cuando leemos a Reyes Heróles. Cuando Reyes Heróles invoca la historia, siempre lo hace para invocar el actuar, y no solo como puro ejemplo. Ahora que hemos tocado la educación y la razón de Estado como parte de la ética-política de Reyes Heróles nos percatamos que es imposible separar por completo a la circunstancia del pensamiento, probando, al menos en argumento el punto de Reyes Heróles. Esto no lleva al punto crucial de las investigaciones de Reyes Heróles: el liberalismo mexicano.

### **4.3 EL LIBERALISMO MEXICANO**

Cuando hablo del liberalismo mexicano, no me refiero únicamente a la formidable obra en tres tomos que ha resultado ser la mayor recuperación y estudio documental de un proceso histórico-ideológico de México; también me refiero al contexto propio de Reyes Heróles en el que siempre se vio inmerso, el México liberal que se vive entre 1940 y 1980. Primero hablemos de la obra, enseguida del contexto y por último con lo que nos ha llevado a hacer este estudio. El político intelectual.

A. La obra: Orígenes, interpretación morista de la historia mexicana decimonónica y consolidación liberal.

La obra *El liberalismo mexicano* ha sido interpretada de tres maneras distintas. Primero, como trabajo documental de la evolución del derecho constitucional; segundo, como trabajo de una etapa histórica de México; y tercero, como exposición de la evolución histórica ideológica del liberalismo. No pretendo decir que las interpretaciones sean incorrectas, sino desatinadas, o tal vez impertinentes.

Formamos también dos juicios en torno a la labor de Reyes Heróles, una es que en sus obras trata temas diversos según su propia ocupación (escribía historia como académico, sobre economía como secretario de Gobernación, sobre derecho electoral en su participación en la reforma de 1977 o sobre educación como secretario de educación pública). Otro juicio es que Reyes Heróles, todo lo unía al liberalismo. Esta última postura es defendida por Eugenia Meyer, Enrique Krauze y Laura Angélica Moya López. Pero hay matices en estas interpretaciones, pues para Meyer y Krauze, Reyes Heróles es un ideólogo, y a partir de la ideología actúa (Meyer se enfoca más en la historia como obra intelectual y la acción, mientras que Krauze lo hace en la persona como labor existencial). Laura Angélica, por otra parte centra su pensamiento-acción y labor existencial. Para ella, Reyes Heróles se encargó de fundamentar el liberalismo ética-históricamente recuperando las raíces decimonónicas que se aferraron a los preceptos constitucionales de 1917.

Para probar este punto, Laura Angélica contrapone las corrientes que se han enfrentado al liberalismo, como el conservadurismo y el neoconservadurismo, mientras que observa como el neoliberalismo al ser más a fin al liberalismo decimonónico y al mismo tiempo recuperar ciertas ideas del neoconservadurismo va ganando territorio frente al liberalismo ético-político de Reyes Heróles. Como Krauze indica, no lo venció ni la política ni la edad, sino la enfermedad. Es pues desde la perspectiva de Laura, que Reyes Heróles *es* político-

intelectual en el liberalismo mexicano, de esta manera ubica históricamente los casos que también se dan.

El problema para interpretar *El liberalismo mexicano* no es cuestión de error sino de centralidad. Laura Angélica es quien más se acerca al tener en cuenta al liberalismo como fundamento de la razón ética-histórica y ética política en el actuar de Reyes Heróles en los distintos cargos que ocupó, y las diferentes decisiones que tomó. Pero subordina al político-intelectual al liberalismo que lo hizo posible. Reyes Heróles en realidad desarrolla ambos, el centro de todo su pensamiento-acción tiene una relación binomial entre liberalismo y la justificación del político intelectual.

*El liberalismo surge de la razón y se traduce en actividad. Hay una idea liberal en el acto; una inmersión de la idea liberal en la realidad y de ello proviene el liberalismo como experiencia, cargada de sentido histórico... Viniendo de la razón, el liberalismo no se quedó en ella*<sup>293</sup>

Anteriormente había mencionado que al momento de leer *El liberalismo mexicano*, podíamos descuidar que las luchas sociales y políticas siempre están de fondo en la transformación histórica. Reyes Heróles centra sus esfuerzos de investigación en la lucha política y social de ideas que dieron paso a dos grandes temas centrales al momento de tratar el liberalismo mexicano: 1) el liberalismo económico social (que trata los temas de la propiedad, el librecambio y la protección; 2) el liberalismo político jurídico (libertades, vinculación del liberalismo con la democracia, secularización de la sociedad y la identidad del liberalismo con el federalismo)<sup>294</sup>. Esto es, la transformación de la realidad y la estructuración ideológica.

Para su lectura tenemos que presuponer que el elemento de justificación del intelectual-político está siempre presente en la actividad política y jurídica decimonónica (postura que defiendo aquí); segundo, que tenemos dos lenguajes fusionados, “uno tendiente a analizar la sociedad y el ejercicio efectivo del poder que no se queda en este nivel de explicación, sino que funda otro lenguaje (el filosófico-histórico) para legitimar que no explica su estado vigente”<sup>295</sup>. Reyes Heróles por lo tanto no solo pretende explorar el liberalismo decimonónico, sino su forma trascendente en el México del siglo XX.

*1. Los orígenes.* En el primer tomo de la obra *El liberalismo mexicano* inicia su investigación destacando el proceso mediante el cual las ideas liberales son recibidas en nuestro país a través de la lectura de Montesquieu, Rousseau, Locke y eventualmente a través de Thomas Paine, Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. A través de estas páginas Reyes Heróles quiere demostrar que a diferencia de otros países, en México el liberalismo se dio primeramente en el terreno de las ideas como política, antes que en el de la economía y la propiedad.

<sup>293</sup> Reyes Heróles O.C. V, p. IX

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. XVII

<sup>295</sup> Moya López, Op. Cit., p. 29

Antes de la revolución de independencia ya circulaban ciertas ideas liberales, y Reyes Heróles reúne los testimonios a través de la Vicente Rocafuerte (segundo presidente de Ecuador), fray Servando Teresa de Mier, los escritos de Alexander von Humboldt, Lorenzo Zavala y José María Luis Mora. El ejemplo más claro e inmediato a opinión de Reyes Heróles fueron los *Sentimientos de la Nación* de José María Morelos y Pavón. Paulatinamente, estas ideas liberales fueron permeando en demandas sociales en lo que José María Luis Mora reconoció como el verdadero móvil del movimiento de independencia: el trastrocamiento de la propiedad.

Las partes siguientes se enfocan a la labor legislativa entre 1822 y 1824, lo que podría representar un contraargumento a la interpretación de esta obra, pero Reyes Heróles es claro:

*El espacio y la atención dedicados a las labores legislativas de 1822 a 1824 obedecen a que en ese periodo la elaboración liberal, las corrientes de pensamiento y su actitud frente a los problemas nacionales se canalizan en los congresos.*<sup>296</sup>

En *Los orígenes* concluye que el liberalismo en su primera fase logró distinguir los principios espirituales y políticos de los económicos y sociales, para afirmar los primeros, aun prescindiendo de los segundos<sup>297</sup>. El liberalismo tiene pues una importancia político-jurídica solo si se entiende desde la idea kantiana de la idea reguladora, es decir, como destino, y no como puros ejemplo empíricos de lo que ha sido posible. Sin embargo aclara:

*Es obvio que las masas no llegan al liberalismo por seguir su programa. Al iniciarse la lucha por la independencia solo 50 mil personas sabían leer. Una amplia difusión del liberalismo era imposible y la misma estratificación social lo estorbaba. Pero había objetivos concretos del liberalismo que sí llegaba las masas.*<sup>298</sup>

El punto de Reyes Heróles no es reducir el liberalismo mexicano a fenómeno ocurrido, sino extenderlo a su significado y rendimiento.

2. *La sociedad fluctuante*. Su segundo tomo lo he clasificado como *la interpretación morista del México decimonónico*. Todo *ismo* significa siempre la acentuación de una prioridad justificada o injustificada: cuidado, protección frente a algo<sup>299</sup>, y Reyes Heróles resguarda la idea de José María Luis Mora a lo largo de su segunda parte.

*De aquí resulta que en México no hay ningún orden establecido: no el antiguo, porque sus principios están ya desvirtuados y medio destruidos los intereses que lo apoyaban: no el nuevo, porque aunque las doctrinas en que se funda y los deseos ellas excitan son ya comunismos en el país, todavía no se ha*

<sup>296</sup> Reyes Heróles O.C. V, p. XIX

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. X-XI

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. XII

<sup>299</sup> Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Ensayo, Madrid, 2004, p. 83

*acertado con los medios de combinarlas con los restos que existen aún del antiguo sistema, o de hacerlos desaparecer: en suma no se puede volver atrás ni caminar adelante sin grande dificultad.*<sup>300</sup>

Mientras que en el primer tomo observamos una mayor preferencia por el peso ideológico del liberalismo, en este segundo tomo tenemos una mayor preferencia por el proceso histórico sin descuidar el proceso ideológico. Justo como en el tomo anterior, el concepto del político-intelectual es importante, más no central para entender que la recepción de ideas radica en estos hombres, pues son quienes las dan a conocer, mientras que en esta parte del proceso histórico, la sociedad toma el papel central, su importancia radica en la concreción y ensamblaje de las ideas en el proceso político. Pero recuperando la idea de José María Luis Mora, tenemos una tensión que nos resulta en una “sociedad fluctuante” entre dos órdenes, el colonial no liquidado con la Independencia, y el laico que no nace con ella<sup>301</sup>:

*La sociedad fluctuante fue consecuencia del choque de intereses más colectivos, de ideas, de principios políticos; se explica más por las cosas que por las personas, son las ideas, los intereses más colectivos que individuales, los dos órdenes en colisión, los que en verdad explican estos momentos. En el segundo tomo tiene mayor peso, el proceso histórico que el ideológico pero sin dejar de lado este.*<sup>302</sup>

Tenemos a lo largo del segundo tomo un enfrentamiento ideológico, que paulatinamente fue definiendo las instituciones políticas, por lo que el choque es conocido como la pugna entre las fuerzas del *progreso* y *retroceso*. No es fortuito que Reyes Heróles continuamente en sus escritos y discursos nos llame a ver el liberalismo mexicano en sus rendimientos, es decir las ideas, las instituciones y las leyes que le permitieron modificar la realidad. Esta lectura como es de costumbre en Reyes Heróles nos fuerza a mirar no solo al pasado, sino al proceso, progreso y, como bien señala Moya López, a la continuidad de las ideas<sup>303</sup>.

3. *La integración de las ideas*. En esta tercera parte Reyes Heróles insiste en la potencia transformadora de las ideas, pero llama a poner atención que al estar las ideas operantes en constante contacto con la realidad y su transformación, estas también se transforman<sup>304</sup>. De la misma forma llama a tener en cuenta los rendimientos que dieron como resultado nuestro Estado actual: separación Iglesia-Estado y sociedad secular que no recurre a la compulsión para obtener el cumplimiento de conductas forzosas exigidas por compromisos extralegales y extrasociales, por lo que nuestra sociedad es libre y abierta a su propia automodificación<sup>305</sup>.

<sup>300</sup> Mora Lamadrid, José María Luis, *Obras Completas. Obra Histórica I*, Volumen 4, Instituto Mora, México, 1994, p. 112

<sup>301</sup> Moya López, Op. Cit., p. 15

<sup>302</sup> Reyes Heróles O.C. VI, p. XXIII

<sup>303</sup> Moya López Op. Cit., p. 16

<sup>304</sup> Reyes Heróles O.C. VII, p. IX

<sup>305</sup> *Ibid.*, pp. IX-X



En la última etapa del liberalismo decimonónico mexicano Reyes Heróles concluye que el liberalismo y la democracia se han desenvuelto de tal manera que llegan a enlazarse e identificarse, por lo que tenemos instituciones democráticas y liberales. Si bien, reconoce que en la actualidad tenemos grandes límites en las instituciones debido a los clásicos vicios políticos, se pregunta ¿Acaso no sería peor si constitucionalmente estuviera restringida la democracia? Reyes Heróles estaba convencido de que los logros políticos jurídicos tenían que continuarse, pero la prioridad de nuestro tiempo es lograr que las perversiones de facto se evitaran, pues jurídicamente ya las evitan.

El tercer tomo es una explicación y análisis de cómo las instituciones lograron formarse, y al mismo tiempo un llamado de atención a la moral de los individuos, para continuar con la transformación del país, siempre teniendo en cuenta que estas ideas éticas pueden y deben transformarse, porque siempre están en contacto con la realidad. Para quienes crítica el liberalismo mexicano argumentando que este se interrumpe cronológicamente con los 30 años de gobierno porfirista, Reyes Heróles responde:

*El porfirismo, enjuiciado en su totalidad como fenómeno que dura treinta años, no es descendiente legítimo del liberalismo. Si cronológicamente lo sucede, históricamente lo suplanta. Nuevos móviles económicos y un objetivo político distinto dan fisonomía bien diversa a ambas etapas históricas de México... no debe buscarse una sucesión normal, legítima, entre liberalismo y porfirismo y una continuidad, sino una sustitución y una verdadera discontinuidad. Si el afán de innovar y modificar conduce a los liberales, el propósito de conservar conduce al porfirismo. Por instinto de conservación se sabe que los cambios, por leves que sean, pueden hacer tambalear toda la estructura.*<sup>306</sup>

En *El liberalismo Mexicano*, Reyes Heróles ve en la política una actividad transformadora desde el pensamiento-acción, que funciona tanto en actitudes conservadores como liberales. Pero el liberalismo en su forma trascendental se vuelve proyecto que es recuperado como liberalismo social dio como resultado la Revolución Mexicana.

*El liberalismo Mexicano* en suma, es una proposición de reconstrucción de la historia decimonónica mexicana que pone en síntesis un conjunto de conceptos, de doctrinas y una interpretación de la historia; pero al mismo tiempo permite a Reyes Heróles proponer ideas fundantes del liberalismo mexicano en la historia en tanto es considerado productor de preceptos institucionales, nacionales y morales, y por otro lado justifica la actividad del político-intelectual en él. El punto político también se encuentra en hallar un proyecto rescatable y utilizable en nuestros días.

#### **4.4 EL POLÍTICO-INTELLECTUAL ANTE ORTEGA**

He realizado una reconstrucción del pensamiento de Reyes Heróles con la premisa fundamental de que el político-intelectual y el liberalismo mexicano (como forma ideológica transformada y transformadora) son centrales en su actividad política e

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. XVII

intelectual. Sin embargo, he hecho mayor énfasis en el concepto del político-intelectual. Por lo que, lo hasta ahora expuesto se ha relacionado por este concepto:

*El político debe situar por encima de sus intereses de partido, los intereses generales. No es un especialista en nada; sabe poco de todo e ignora mucho de todo. A él le toca frente a la realidad, moderar, atemperar los rigores del ideólogo y de los técnicos, midiendo los obstáculos de todo orden que se opone a alguna modificación derivada de razones ideológicas o de propósitos meramente técnicos. El político tiene que anticipar los resultados favorables o desfavorables de las medidas que adoptan; por eso es un idealista operante y un práctico con ideales<sup>307</sup>*

Y agrega:

*Entre el idealista puro y el pragmático puro se da el político. El primero quiere encerrar el mundo en sus ideas; con la palabra, con la letra, cree que es posible acomodar lo que existe en lo que piensa, lo real a lo ideal. Si sus ideas no coinciden con la realidad, de golpe quiere modificarla... Frente a él está el pragmático puro. El que, en el fondo no persigue ideas, trata de acomodarse siempre a los hechos, a las realidades, de sumarse o supeditarse a las resistencias, de eludir problemas y seguir, simple y sencillamente, la corriente.<sup>308</sup>*

Esta forma de pensar de las disciplinas interdependientes en el actuar y el pensar no es novedad si tomamos en cuenta que en el pragmatismo americano Charles Sanders Peirce ya promovía este tipo de pensamiento y que fue recuperado por John Dewey, de quien Vasconcelos recuperó su filosofía para la implantación de sistemas educativos en México durante su estancia en la SEP.<sup>309</sup>

Reyes Heróles convencido de que estos intelectuales-políticos fungieron un papel sobresaliente en la historia de México y como parte de su presente, de ahí que reconociera la labor de Manuel Morin y Vicente Lombardo Toledano. Reyes Heróles tiene como base toda su obra *El liberalismo mexicano* y sus reflexiones expresadas a partir de sus discursos.

La única manera de prologar a Ortega, Reyes Heróles la encuentra en la crítica y sobre todo a un concepto que se encargó de defender en vida propia. Si bien hemos enunciado las funciones superestructurales que cumplen los intelectuales y los políticos-intelectuales en Reyes Heróles, en *Mirabeau o la política*, Reyes Heróles confronta tres aspectos de suma importancia: la ética del político y el intelectual, la relación entre el pensar y el actuar, y la actitud ante el presente y el futuro. En *Mirabeau y la política* encontramos no solo una

<sup>307</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 522

<sup>308</sup> Ibidem

<sup>309</sup> "But if materialism without idealism is blind, idealism without materialism is void." Charles S. Peirce, Values in a universe of chance, en *Selected writings of Charles Peirce (1839-1914)*, Stanford University Press, California, 1958, p. 11

respuesta a Ortega y Gasset, también encontramos que es una propuesta a interpretar el carácter histórico del individuo y de la política.

#### A. La ética del político-intelectual, del político y del intelectual

La ética en Reyes Heróles como ya se expuso tiene tres aristas, una en el individualismo nietzscheano, otra en el racionalismo weberiano y una tercera en la ética kantiana de carácter normativo, pero más acabado en las raíces del liberalismo mexicano. Hay que tener en cuenta que en el ensayo de crítica a Ortega hay un mayor énfasis a la primera arista y en la segunda, que en la tercera (es decir, la ética como orden normativo).

La ética del político para Ortega es distinta al del intelectual, es más, el intelectual carece de ella pues observa con madurez el mundo, observa arquetipos. Mientras que en el político se pueden observar actos de lo más inmoral, que a su modo de ver no deben enjuiciarse por el hombre común y menos por la masa. Reyes Heróles llamaba a estos intelectuales ajenos a la moral y encerrados en sus ideas que se separaban de la realidad, drogadictos ideológicos. El intelectual no solo puede verse influido por la realidad sino que debe dejarse influir por ella<sup>310</sup>. El intelectual también puede incurrir en la vanidad, lo que provoca autointoxicación, lo que en términos de Weber, provoca falta de objetividad. En cuanto al político al ser su actividad la política, siempre una expresión en la cultura, sus actos inmorales siempre tendrán una consecuencia, serán juzgados. Estas virtudes no es algo que exija Reyes Heróles, sino que las exigen la sociedad, no en vano Maquiavelo lo hace notar en *El príncipe*, o en Aristóteles la ética precede a la política<sup>311</sup>.

Pero al ser la cultura elemento intersubjetivo también tenemos lo que de ellos (políticos e intelectuales) emanan en sus discursos: la verdad y la mentira. Ortega menciona que es propio del intelectual la verdad y del político la mentira. Reyes Heróles cree que Ortega confunde la mentira con la discreción, y de hecho al poner la mitomanía como propiedad del político, esta exalta los sueños de grandeza del intelectual<sup>312</sup>. Nuevamente tenemos un problema muy notorio en Ortega, la vanidad que engendra la profesión intelectual.

El político intelectual es el más desinteresado de los dos, pues no se encierra en su vanidad intelectual ni se deja devorar por la corrupción, pues como dice recuperando a Croce: el hombre será corrupto donde sea, menos en donde se encuentre su pasión. El político además de ser un gran estadista, debe ser una gran persona.<sup>313</sup>

#### B. Pensar y hacer

Otro de los puntos que genera conflicto en Reyes Heróles es la tajante división que Ortega hace en las propiedades de nuestros sujetos. Mientras que el político es el ocupado, el intelectual es el preocupado. La división no solo llama la atención por las implicaciones

<sup>310</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 35

<sup>311</sup> Reyes Heróles, *Mirabeau o la política*, pp. 76-77

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 80

<sup>313</sup> *Ibidem.*

éticas que conllevan la ocupación y la preocupación, también lo que lleva al pensamiento y la acción. Para Ortega, quien piensa no actúa, y quien actúa no piensa.

Reyes Heróles, por otro lado, decía que el actuar requiere pensamiento previo, para saber lo que se está haciendo o se está por hacer, y reflexión posterior de lo que se hizo, esto último está más ligado a estar al tanto de la historia. Esta reflexión lleva a nuestro autor a aceptar la premisa aristotélica, somos animales políticos, pero también todos somos intelectuales. Por lo que la única diferencia con la población en general no se dedica de profesión a ello.

Aún el pragmático puro debe pensar en sus actos, para poder llevarlos a cabo. En Ortega se halla un proyecto elitista<sup>314</sup>, que se aleja de implantar la igualdad democrática, de hecho como “viejo liberal” se empeña en la diferencia Iglesia-Estado, y en acrecentar la diferencia de la élite respecto a la masa. Ortega desea guardar un lugar que solo pertenezca al pensamiento, un lugar que en su filosofía guarda celosamente. Pensar y hacer no es una relación que se da de manera directa en la política, de hecho, el pensamiento-acción en la política siempre es técnica de aproximación.

Reyes Heróles considera que al observar la vida de Mirabeau monográficamente, Ortega deja de lado sus difíciles fuentes, pero no menos importantes, reduciéndolo a un gran orador con elocuentes frases, pero al final vacías. Asocia al orador con el demagogo, cosa que para Reyes Heróles es despreciable.

### C. El pasado y el futuro

Un punto a relucir que entrelaza la ética y el pensamiento-acción es la actitud ante el presente y el futuro. Esta tal vez sea la observación más relevante en este ensayo, considerando que muchas de las otras observaciones, las analiza en *El liberalismo mexicano, La historia y la acción, En busca de la razón de Estado* y en otros discursos políticos.

Reyes Heróles considera que Ortega se quedó atorado en las circunstancias, mirando siempre al pasado y esperando una oportunidad para poder actuar en la política, y es debido a su fracaso en la política que llega a pensar que el político es una clase especial de hombre dotado para aquella tarea, al igual que el intelectual lo es.

*En las declaraciones formuladas cuando a Ortega se le preguntaba por qué interviene en la política contesta que ha esperado para actuar <<a que me fuera posible hacer alguna cosa>><sup>315</sup>, lo cual no coincide con el propósito del auténtico político: crear las condiciones para hacer las cosas. Podríamos caracterizar a Ortega y Gasset como intelectual de fuste y mero parapolítico. Lo anterior no quiere decir que se mantuviera al margen de la circunstancia, impermeable a esta; lejos de ello, la circunstancia influía sobre él e incluso a su modo de pensar, su pensamiento se amoldaba, haciendo oportunas*

<sup>314</sup> Ibid., p. 85

<sup>315</sup> Ortega Y Gasset O.C. XI, p. 129-130

*adaptaciones. No obstante dudamos que tuviera la voluntad de transformación, y lejos de generar los hechos los seguía*<sup>316</sup>

El político-intelectual de Reyes Heróles puede encontrarse constantemente como político únicamente, pero cuando se refiere a la otra gama de políticos los llama pragmáticos, ideólogos o técnicos, como ya se había mencionado. El político-intelectual tiene una inteligencia anticipadora y creadora, así como transformadora. Para Reyes Heróles en el intelectual-político hay reflexión, pero también docta ignorancia.

---

<sup>316</sup> Reyes Heróles, *Mirabeau o la política*, pp. 85-86

## **TERCERA PARTE**

## 5. ONTOLOGÍA DEL POLÍTICO Y EL INTELECTUAL

*El sujeto es el deseo del individuo de ser actor*  
Alain Touraine

*La experiencia nos enseña que algo está constituido de tal  
o cual manera, pero no que no pueda ser de otra manera*  
Immanuel Kant

Esta es una interpretación desde la hermenéutica de Karl-Otto Apel, por lo que metódicamente en principio entendimos a nuestros autores desde los argumentos centrales que arrojaran luz sobre los conceptos expuestos. Ahora procederemos a una crítica que pueda unir en algún punto sus planteamientos. Se confrontarán las ideas de nuestros autores desde la ontología hermenéutica-trascendental apeliana. ¿Con que motivo hacemos una revisión ontológica de Reyes y Ortega? ¿Qué quiere decir ontología hermenéutica-trascendental del lenguaje?

Partiendo de filósofos como Heidegger, Wittgenstein y C. S. Peirce, Apel fundamenta su criticismo en el giro lingüístico (*linguistic turn*) y en el giro pragmático (*pragmatic turn*); ambos característicos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, aunque no exclusivos ni los únicos. El primero (*linguistic turn*) se refiere a la importancia que se le da al lenguaje en la formación del conocimiento, y el segundo (*pragmatic turn*) a las condiciones concretas en que la semiótica-trascendental, o en otras palabras, la praxis del lenguaje en una comunidad comunicativa, forman el conocimiento. Menciono esto porque la premisa fundamental de la ontología la podemos resumir en una pregunta ¿Qué hay?; sin embargo el problema radica en los casos particulares<sup>317</sup>. De esta forma estamos apelando a Heidegger y el tema entre lo que es *ser* y lo que es *ente*.

Para nuestros autores (Ortega y Reyes) es de suma importancia la constitución del conocimiento en el individuo y la sociedad para la formación del político, el intelectual y el político-intelectual, así como para la sociedad y la nación. Una ontología hermenéutica trascendental fijara su objetivo en un horizonte de comprensión que nos permita entender de manera crítica la perspectiva de nuestros autores, tomando la fuerza de sus pensamientos y desechando o dejando de lado aquello que caiga en una contradicción o tal vez un sinsentido. De esta manera encontraremos un lugar común en el horizonte del lenguaje, el comportamiento e incluso la ciencia. Esto quiere decir que mediante la argumentación, es decir en términos teóricos, se procurara establecer la posibilidad de argumentar en favor de ambos autores. Partamos pues de la vida hacia la historia como formas de conocimiento tan importantes desde la concepción de Ortega y Reyes.

<sup>317</sup> Quine, Williard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 55

## 5.1 VIDA E HISTORIA

Ya habíamos aclarado que Ortega y Gasset basa su concepción de la vida en un acontecer individualista y como forma de captación de la realidad para la propia constitución. Esta “metafísica de la vida” propuesta por Ortega desestima tajantemente las reducciones biologicistas, en las que la vida se ve como una suma de reacciones químicas o como mero compuesto de ácidos nucleicos. Reyes Heróles piensa que este pensar orteguiano reduce el pensamiento a mero perspectivismo. Podemos estar de acuerdo al menos en cuanto este concepto de vida (como la percibe Ortega) limita al individuo en su ámbito solipsista y la interacción que lo *altera* solo en el modo en que mi circunstancia lo requiere en convivencia con el otro; en cuanto se refiere a el caso del intelectual, solo en la medida que su propio “universo” lo considera pertinente. La vida está encerrada en la circunstancia orteguiana.

¿Podemos desestimar la vida biológica categóricamente o mejor dicho las explicaciones científicas en el proceso de cognición para el aprendizaje? En la ciencia también ha habido problemas para definir la vida humana y distinguirla de otras formas de vida. Fritjof Capra remarca que en la ciencia hay reducciones que no terminan por concluir la conceptualización de la vida: desde las concepciones de su origen planetario hasta los accidentes químicos que pudieron haberla originado.

Para definir a la vida Ortega y Gasset recupera los estados de conciencia de Bergson para incorporar en ella la circunstancia, formar y constituir el conocimiento (experiencia e ideas). La cognición y la conciencia son de gran importancia para entender la experiencia y el surgimiento de ideas, pero si arrinconamos a la vida como forma cognitiva, es decir, mi vida como realidad radical (yo y mi circunstancia), negamos lo orgánico de la vida. Ortega hace una metafísica de la vida. Pero Bergson no negaba que en la experiencia existiera una forma dual entre mente y cuerpo que le constituyera, de modo que la vida es un proceso de aprendizaje.

“La vida no puede ser adscrita a ningún componente molecular exclusivo (¡Ni siquiera al ADN o al ARN!), sino únicamente a la totalidad de la red metabólica circunscrita”<sup>318</sup> por lo que la circunstancia en tanto entorno vivido es de suma importancia si recurrimos a la razón vital. Ortega y Gasset tiene un punto válido al no reducir la vida a meras reacciones químicas, pero no podemos desestimar a los procesos autopoiesicos, que nos ayudan a distinguir lo vivo de lo que no lo está. La autopoiesis implica automantenimiento. Esto implica alimentación, respiración –y demás procesos metabólicos- y lo que a nosotros interesa: la cognición.

La cognición según Maturana, Capra y Varela, resulta ser parte de la autopoiesis, una característica principal para la vida. Implica un proceso de actividad de los seres vivos, pues el proceso mental es inherente a la vida<sup>319</sup>. La cognición es entendida como un proceso en el cual un individuo es capaz de recibir, integrar, relacionar y modificar la

<sup>318</sup> Capra, Fritjof, *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003, p. 33

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 61



información circundante. La cognición es un proceso por el cual se organizan los seres vivos con todas sus interacciones, por lo que las plantas, los animales y los humanos son seres cognoscentes.

Esta afirmación requiere aceptar que la cognición no requiere de un cerebro para poder realizarse, y que incluye la percepción, emoción y comportamiento<sup>320</sup>. Estas etapas en las que intervienen las reacciones químicas para poder realizarse la cognición, son fundamentales para la realización de la autopoiesis, pues implica que existe una retroalimentación de la información para que el sistema “preserve la vida”. Pero esto también requiere que para poder llevarse a cabo una adaptación implica considerar al ambiente y de los otros seres vivos con quienes interactúa, es decir la totalidad de los sistemas con que interactúa, que también cambian y se adaptan. Es la consideración de la historia de los organismos, es decir de sus predecesores, los que lo llevaron a que su sistema haya adquirido su resultante acoplamiento estructural, y es cuestión de la propia adaptación del organismo y de sus procesos cognitivos (en otras palabras cómo reaccionará) para que este conserve o bifurque su patrón de organización<sup>321</sup>.

Historia y circunstancia se entrelazan e identifican en la vida. Si hay cognición en todos los procesos de la vida para la adaptación, hay una identificación de la vida con la circunstancia. La historia se hace importante en el acontecer, y se acontece junto a los otros. Pero nos encontramos entonces con un problema, la cognición como es entendida aquí, no alcanza para entender cuando un ser se sabe a sí mismo y puede por ello saber de los demás o de la historia. Por ello hay una diferencia entre cognición y conciencia. La cognición está asociada a cualquier nivel de vida y por lo tanto es un concepto más amplio que la conciencia<sup>322</sup>. Ortega consideraba que la autoconciencia hegeliana cancelaba a la vida, ya que la autoconciencia busca su autodeterminación y deja de lado el acto ejecutivo. Pero, tan solo el argumento ya presenta una contradicción, pues si determino que “yo soy yo y mi circunstancia” y luego me diferencio de los otros, por ejemplo, para distinguir al político del intelectual, el sujeto tiene que saberse a sí mismo, para determinar su circunstancia; hay pues autoconciencia.

Hemos visto que la cognición al ser un proceso de interacción y adaptación, se identifica con la mente, por lo que la mente es proceso y no sustancia, como suele pensarse desde la filosofía cartesiana (*res cogitans*)<sup>323</sup>. La mente y el cuerpo tienen mucha relación como lo exponía Bergson, pero nos damos cuenta que, esta cognición adquiere otro grado de complejidad, esta es la conciencia. La definición hasta ahora utilizada sugiere que hay una consideración no-lineal de la vida, es decir, que se consideran variaciones que pueden darse para complejizar la vida, y no una evolución constante y única. La cognición es un elemento en esta variación constante de la vida humana. Esto implica no solo una actividad neuronal y procesos químicos, también un proceso complejo en el que se da la experiencia. Tomemos el ejemplo que nos ofrece Capra para distinguir esto:

<sup>320</sup> Ibidem.

<sup>321</sup> Para profundizar en los trabajos sobre la cognición y la vida se recomienda leer *The web of life* de Fitjof Capra, *La realidad: objetiva o construida* (2 vols) de Humberto Maturana.

<sup>322</sup> Ibid., p. 65-66

<sup>323</sup> Ibid., p. 83

*La estructura y propiedades de la azúcar: Cuando se unen de cierto modo átomos de carbono, oxígeno e hidrógeno para formar azúcar, el compuesto resultante tiene sabor dulce. El dulzor no ésta ni en C, ni en O, ni en H, si no en el patrón que “emerge” en su interacción. Es decir, se trata de una propiedad emergente. Además, estrictamente hablando, el dulzor ni siquiera es una propiedad de los vínculos químicos, sino una experiencia sensorial que surge cuando las moléculas de azúcar interactúan con la química de nuestras papilas gustativas, las cuales, a su vez, provocan que una serie de neuronas se activen de determinada forma. Por consiguiente, la experiencia del dulzor surge de una actividad neuronal.*<sup>324</sup>

La experiencia en el nivel de la conciencia se caracteriza por un alto nivel de complejidad, por lo que las reacciones químicas por sí mismas no terminan por explicar a la conciencia misma, sino la totalidad del proceso, el ser-en-el-mundo; en la *emergencia* resultante. Hay una totalidad que implica actividad neuronal y reacciones químicas.

La conciencia obedece a procesos más diversificados y *emergentes*, por lo que es posible el pensamiento. Sin embargo en el proceso de reconocimiento de un pasado, requerimos de la interacción con otros. Regresemos a Ortega. No podemos aceptar la vida como la definición exenta de procesos químicos, pero tampoco podemos limitarnos a ella; ya que sería caer en la falacia naturalista que confunde la lógica de la ciencia, es decir lógico-matemática, con la lógica del mundo de la vida donde el lenguaje y la acción se dan. La vida orteguiana readaptada a esta nueva concepción de la vida aún puede entenderse en el circunstancialismo. Pero, también salimos del solipsismo vivencial que propone, pues hay una interacción contante con los otros que me definen y con los que me defino, a través del lenguaje y la acción. Así pues la vida *es*, gracias a la totalidad que depende de la ecoesfera y de la naturaleza en que se desenvuelve y en las que puede *ser*.

La vida, ya sea del ser humano o una célula, no puede concebirse aislada del todo, por lo que incluso desde la ciencia tiene que entender su complejidad sin detenerse en la concepción sujeto-objeto<sup>325</sup>. Pero siempre es necesaria una analítica de la pre-estructura del comprender, en un caso que es ya un ser-en-el-mundo, para el que el mundo es ya una situación global en la que el hombre puede participar mediante la comprensión lingüística del sentido y la acción<sup>326</sup>.

La vida a nivel celular o vegetal tiene una gran diferencia en sus interacciones en comparación con las interacciones a nivel humano. El lenguaje determina nuestro desenvolvimiento en el mundo. Este no se detiene en lo biológico ni la química neuronal, se basa en constantes interacciones simbólicas con otros, que se mantienen como coordinaciones conductuales y que producen nuevas coordinaciones conductuales<sup>327</sup>.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>325</sup> Maturana, Humberto, *La realidad ¿objetiva o construida? I Fundamentos biológicos de la realidad*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, Barcelona, 2009, p. 18, También en Capra, Op. Cit., p. 72

<sup>326</sup> Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17

<sup>327</sup> Maturana, Op. Cit., p. 20

Nuestro ámbito lingüístico se expande hasta la conciencia, que cuando se entiende en estos términos simbólicos conductuales, se hace reflexiva. Por lo que “el mundo que todos ven, no es un mundo, sino un mundo que alumbramos junto a todos los demás”<sup>328</sup>. De esta manera la premisa fenomenológica de Apel, Heidegger (basándose en Höderlin) y Gadamer se cumple: somos en el lenguaje.

La vida humana por lo tanto no puede concebirse únicamente como “mi vida que estoy viviendo como realidad radical” en el sentido orteguiano, sino que es una vida que vivo y concibo gracias a que hay un lenguaje en el que juego<sup>329</sup> como argumentante.

BASE EPISTEMICA	INDIVIDUO 1	INDIVIDUO 2
<b>Cartesiana</b>	Yo vivo (Yo pienso)	Yo vivo (Yo pienso)
<b>Giro lingüístico-pragmático</b>	Nosotros vivimos (nosotros argumentamos)	Nosotros vivimos (nosotros argumentamos)

Cuadro 2. Bases epistémicas para argumentación<sup>330</sup>

Cuando Ortega dice que el intelectual es un universo en sí mismo, desestima que el lenguaje humano históricamente ha estructurado el propio lenguaje que él maneja y que los argumentos aún diferenciados de otros argumentos como el de las masas, depende de ellos para constituirse como tal. Ortega cae en la aporía husserliana de la subjetividad, pues aún en el ego trascendental, el conocimiento queda encerrado en la percepción sensorial del individuo, haciendo de este aún subjetivo<sup>331</sup>.

La confusión que Ortega tuvo respecto de la fenomenología de Husserl es que no entendió que la actitud natural no sostiene a la actitud fenomenológica trascendental<sup>332</sup>. Es decir, que el recuerdo no puede traernos la cosificación del mismo, lo subjetivo no puede volverse objetivo, o en otras palabras que lo que yo estoy viviendo no puede vivirse otra vez, porque al momento que estoy recordando no estoy trayendo la vivencia de nuevo (lo objetivo) sino solamente lo aprendido (lo subjetivo). Ortega creyó que lo que la fenomenología pretendía era extraer del recuerdo lo objetivo de la vivencia. Cuando la fenomenología lo que realmente pretendía tener una representación más adecuada de los fenómenos en aras de los estudios de la conciencia y de los objetos intencionales. Acercarse al objeto puro de análisis es pues la intención.

La mente de un intelectual es pues una constelación más ordenada y *reconocida* en el universo de las argumentaciones dentro de la comunicación humana. Hay que aclarar que

<sup>328</sup> Capra, p. 84

<sup>329</sup> Para el uso de “juego” me remito a Wittgenstein quien habla de los diferentes usos expresivos del lenguaje que pueden cambiar la intención de los hablantes.

<sup>330</sup> Basado el cuadro de John Searle en *La construcción de la realidad social*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p.

44

<sup>331</sup> Apel, Op. Cit., p. 21

<sup>332</sup> Cerezo Galán, Op. Cit.

esto no nos revuelve con los otros, sino que plantea una constante interacción a través del dialogo que ya sea en consenso o disenso, forma el conocimiento, por lo que no se desestima tampoco el esfuerzo individual (esto se atenderá con más detalle en el apartado siguiente).

En Ortega el lenguaje se da en una gesticulación, en la que el cuerpo es vivido como expresión, como una entidad imaginaria y como límite-frontera que me separa de los otros<sup>333</sup>. Aunque esta podría considerarse una contradicción a lo que se ha dicho de Ortega, en realidad hace referencia a lo que en alemán se distingue como *leib* y *körper*, es decir, como “cuerpo vivido” y “cuerpo material o físico” respectivamente. El gran problema de Ortega con el cuerpo físico-material, o con más precisión, la parte que se explica biológicamente es que no ofrece un concepto de la vida claro, sino que como con Hegel según Ortega, esta cancela el acto ejecutivo. Tenemos pues un problema en el que no existe libertad para hacer. Pero si las actividades neuronales nos llevan a una única solución a una problemática, aún en una comunidad de argumentantes, “aunque solo se ofreciera ante nosotros una única posibilidad de actuación, podríamos, si queremos, realizarla libremente”<sup>334</sup>. Por supuesto que una situación no es tan simple si tenemos en cuenta los elementos coercitivos de la moral de la comunidad, la ley o la política.

La vida en tanto que es humana es de carácter pública, no por que no exista intimidad o privacidad en el sentido civil, sino porque siempre se forma con los otros, ya sea con su aceptación o negación, es decir consenso (en el sentido de Apel, Peirce y Habermas) o disenso (en el sentido de Lyotard) en los actos de lenguaje. Mientras que para Ortega como lo entiende desde Nietzsche, la vida es una cuestión subjetivo-privada<sup>335</sup>. La vida biológica en su totalidad no se puede entender sin todo aquello que la rodea y que le hace ser vida, de la misma manera la vida humana no puede entenderse sin las relaciones lingüísticas desarrolladas en la comunicación como componente fundamental de las relaciones sociales, así como el ecosistema, lo orgánico, lo biológico, etc.

Todas las conductas psíquicas se determinan en tanto que psíquicas porque se dirigen a algo, es decir, son intencionales<sup>336</sup>, y al tener en cuenta la Historia, por ejemplo la obra *El liberalismo mexicano*, vemos que se toman decisiones colectivamente con centralidad de ciertas minorías y otras con el principal apoyo de la mayoría, que ponen entredicho el esquema de la libertad planteado y por lo tanto la intencionalidad. Volvamos nuevamente al circunstancialismo. En nuestra vida el actuar siempre conlleva a enfocar nuestros esfuerzos de diferente forma a diferentes actividades, por lo que siguiendo nuestra exposición de la libertad, aún en el acto más restringido, decidimos hacerlo o no. Seguir a la colectividad para ahorrar esfuerzos también es una de ellas<sup>337</sup>, el propio Weber aceptaba que no hacer muestra también una conducta social<sup>338</sup>. De esta manera mi vida no me aísla de los otros ni de la historia.

<sup>333</sup> Ortega y Gasset O.C. IX, p. 759

<sup>334</sup> Searle, John R., *Libertad y neurobiología*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 14

<sup>335</sup> Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 67

<sup>336</sup> Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Op. Cit., p. 83

<sup>337</sup> Capra, Op. Cit.

<sup>338</sup> Weber, Max, *Economía y sociedad*, Op. Cit., p. 6

“Todos los caminos llevan a la historia”, nos advierte con pasión Reyes Heróles. Pues sí, todo conocimiento nos lleva siempre a la historia. Reyes Heróles al ir de la mano con el liberalismo y su herencia que es recuperada para el acto, sigue concibiendo un solipsismo que solo es justificado a través del individualismo de Nietzsche y de los clásicos de la política como Hobbes y Rousseau. Por otra parte, aunque Reyes Heróles tenía en cuenta la cultura como parte de la subjetividad, no sustentaba su argumento a favor de una epistemología que permitiera una objetividad desde el acuerdo intersubjetivo, sino que expresa la forma misma en que la política se expresaba desde el pensamiento-acción del hombre. La intención de Reyes Heróles no parece estrictamente epistemológica, sino política. Por lo que su tarea es la búsqueda de la objetividad política.

Reyes Heróles entiende la objetividad en donde se concibe una intersubjetividad basada en el consenso que se ha consolidado históricamente en las conductas sociales y éticas. Este fue un error por parte de Reyes Heróles, pues aunque su análisis de las concepciones desarrolladas -y que se siguen desarrollando- en la historia en especial del liberalismo mexicano muestra como la vida social del país ha consolidado en consensos, disensos, conflictos, acuerdos, guerras y tratados, formas en que se concibe la vida social. No muestra análisis de las contradicciones surgidas en el comprender social y que el propio Reyes Heróles denuncia en los conflictos que se dan al momento de construir acuerdos<sup>339</sup>. Por lo tanto Reyes Heróles no encuentra una objetividad construida intersubjetivamente, lo que en realidad expone a lo largo de las páginas de *El Liberalismo mexicano* es una pre-estructura del comprender ético-político del mexicano, que a través se desarrolló del periodo decimonónico mexicano trascendió la difícil etapa Porfirista, y que nos da como resultado las ideas democráticas y de representación que hoy tenemos, así como otras ideas liberales como el tema de la propiedad.

Si recordamos que Reyes Heróles siempre hace énfasis en los rendimientos, es inevitable ver que su análisis nos lleva a un estudio del resultante institucional desde los conflictos y resoluciones ideológicas. Una institución es en este sentido una correspondencia entre diversas personas, o en el sentido que pretende de objetividad, una pieza en bruto convertida en un fin en sí mismo<sup>340</sup> ¿Cómo es eso? Recordemos en breve el camino que recorre sobre la historia:

Reyes Heróles expone a la historia como educadora, no en el sentido académico, sino que la entiende en dos sentidos. Primero, como la clásica recopilación y reconstrucción propia del historiador, es decir como un ejercicio de interpretación de la intención creadora y transformadora de los sujetos que intervienen a partir de sus ideas. El segundo sentido se da sobre las ideas trascendentales construidas en la historia (de forma muy concreta, como se desarrolló el liberalismo mexicano de tal forma que se convirtiera en un liberalismo distinto al liberalismo francés o inglés), y que dan como paso a un Estado construido bajo una forma particular y una población con ideas liberales las cuales asumen como sentido común (*common-sense*). Es si se quiere, la idea de *paideia* en su sentido comunitario y político, que se expondrá en el siguiente capítulo.

<sup>339</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 112

<sup>340</sup> Apel, Karl Otto, *Las transformaciones de la filosofía Tomo I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Taurus, Madrid, 1985, p. 191

Reyes Heróles considera –en segundo término- que lo “objetivo” es la actividad misma del consenso, como el resultado institucional en el que la política -siempre como actividad cultural- moldea la realidad a partir de las ideas, que tiene como base las ideas políticas y morales históricamente dadas que “se aprecian, consumen o rechazan”<sup>341</sup>. La cultura desde esta perspectiva es fundamental en el hombre, pues reúne las características específicas como el lenguaje, la actividad, el sentido práctico, etc.<sup>342</sup>. De esta manera la cultura por Reyes Heróles expuesta se puede entender traducido en un sentido pragmático del lenguaje como la composición en el juego ilocutivo y perlocutivo (Searle, Austin, Apel), pues hay una intención en el hablante y una respuesta de los otros dialogantes (apreciación, consumo o rechazo) que se basa siempre en una estructura histórica que los miembros *viven* en su circunstancia.

Encontramos en la razón vital de Ortega y Gasset un nodo bastante interesante con la razón histórica de Reyes Heróles, pues el circunstancialismo orteguiano en su fase de razón histórica escapa de su burbuja solipsista para salir al encuentro con la peripecia misma que brota del estado de las cosas<sup>343</sup>. Aunque finalmente si se considera que desde que nacemos nos adaptamos a una cultura que históricamente esta ya constituida y que –para decirlo con Weber- no elegimos, razón histórica y razón vital se superponen. Se diferencian en el sentido de la racionalidad weberiana (Cuadro 1), pues la racionalidad histórica como lo plantea Reyes Heróles, está orientada a un sentido de acción que en el más alto sentido racional, intenta desde las ideas –y si se quiere, la ideología- un cambio que mida las consecuencias secundarias, pensando siempre en las bases históricas de la sociedad y las instituciones (y por supuesto la ideología predominante). No es en vano que a Reyes Heróles se le considere un ideólogo, cuando este pensaba en la fuerza transformadora de las ideas.

Esto nos lleva al cenit de este trabajo ¿Quién lleva a cabo estas ideas? ¿Quién las genera? ¿El político? ¿El intelectual? ¿El político-intelectual?

## **5.2 POLÍTICO E INTELECTUAL COMO PROBLEMA: VIVIR PARA LA COMUNIDAD Y VIVIR POR LA COMUNIDAD.**

Tomaré momentáneamente distancia de Reyes Heróles y Ortega y Gasset para aclarar brevemente como surge el político y el intelectual como problemática. Norberto Bobbio nos ofrece una respuesta. Bobbio nos dice que el fondo del problema entre el intelectual y el político, esconde dentro de sí el tema de la teoría y la práctica<sup>344</sup>. La teoría y la praxis no se encuentran de fondo en el problema del político y el intelectual, se tienen que presuponer, por lo que no es un problema únicamente epistémico o de esencias. Reyes Heróles y Ortega y Gasset orientan el problema hacia la nación. Su intención se orienta al

<sup>341</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 31

<sup>342</sup> Apel, Transformación I, Op. Cit., p. 193

<sup>343</sup> Ortega y Gasset, O.C. VI, p. 56

<sup>344</sup> Bobbio, Norberto;” Intelectuales” en *Norberto Bobbio: El Filósofo y la Política (antología)*, de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 425

sentido del sujeto a la comunidad, que podemos entender en el sentido de Roberto Esposito, como *communitas*, el “don” que se da con (*cum*) los otros y que los otros también dan mutuamente (*munus-mutuus*)<sup>345</sup>. Por lo que en contraposición con la “inmunidad” (que priva de esta correspondencia con otros) designa la cosa pública, y por tanto se diferencia de la cosa privada. Comunidad en esta sección deberá entenderse como la asignación al campo de lo político por su correspondencia con la cosa pública, y no de lo social (sin por ello olvidarlo).

#### A) El político

En el intento por definir al “Político” encontramos un consejo que nos viene desde Platón que nos dice que a la hora de elaborar dicha definición debemos tomar en cuenta que al político no hay que confundirle con el orador, ni con el general, ni con el magistrado, por más que la retórica, el arte militar y la jurisprudencia tengan estrechas relaciones con la política.

Desde la Grecia antigua el político se designa como el que se ocupa de los asuntos de la *polis*. Platón reflexiona a través de sus diálogos al hombre pensante y al hombre político como entes distintos. En sus diálogos de madurez expresa su crítica al respecto. Cornelius Castoriadis nos ilustra cómo se da la posible distribución de sus obras en torno a este tema:

V	F
Φ	σ
Π	?

Cuadro 3. Posesión de la verdad o la falsedad según las reflexiones de Platón

La columna V que indica el saber verdadero está en la persona del filósofo ( $\phi$ ), y del político ( $\pi$ ) como la praxis verdadera, mientras que la columna F indica al saber falso que está en el sofista ( $\sigma$ )<sup>346</sup>. Sin embargo, hay un vacío, que según Castoriadis, lo llena un texto jamás escrito sobre el demagogo, el cual sería el representante de la falsa praxis. Los diálogos que corresponderían a cada tema quedarían así:

- a) Filósofo: Teeteto (sobre el saber verdadero)
- b) Sofista: Sofista (sobre el saber falso)
- c) Político: Político (sobre la praxis verdadera)

Pero Platón tenía en mente la transformación de la polis en una polis ideal, en la que el hombre timocrático, el hombre oligárquico, el hombre democrático y el hombre tiránico

<sup>345</sup> Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, p. 40

<sup>346</sup> Castoriadis, Cornelius, *Sobre el político de Platón*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 37

podieran transformarse en el Rey-filósofo<sup>347</sup> según su dialogo de *La República (Πολιτεία)*. Bajo este contexto, el Rey-filósofo es probablemente una aspiración, una figura ideal, una unión del verdadero saber y de la verdadera praxis. La aspiración al hacer con la inspiración socrática de la docta ignorancia.

Para empezar en torno a la relación del filósofo con el político, Platón pregunta: ¿Debemos o no incluir al político entre los hombres que saben?<sup>348</sup> O en una traducción alternativa ¿También a él hay que considerarlo entre los que poseen una ciencia?<sup>349</sup> Eduardo García Máynez nos ilustra en este punto aclarando que Platón hace una diferenciación entre el saber apartado de la práctica (*epistémē*) y el saber cómo practica misma (*technē*)<sup>350</sup>. La respuesta a la pregunta se encontrara en las dos partes subsecuentes del dialogo catalogadas como: a) el político como pastor y b) el político como tejedor<sup>351</sup>.

El político como pastor es un concepto más o menos claro, ya que en él se dedica a definir al pastor como un sujeto que va criando y dirigiendo a las bestias; subsecuentemente a medida que avanza en el dialogo define al político como el que cría y dirige a los hombres. Sin embargo existe un abandono del tema principal por el de la diferenciación de *a/no a*<sup>352</sup>. En ella manifiesta el error de distinguir entre el pastor y las bestias o lo que es lo mismo, entre el político y los otros hombres (es decir todos aquellos que no son el político). Pero no por ello se niega que el político es el que detenta el *saber técnico empírico* y al filósofo como el que posee la verdad según el Teeteto. El político al menos por este camino si es poseedor de un saber, hasta de una ciencia en tanto que sea concebida como “técnica”; y si atendemos a las observaciones hechas por Arendt, Gadamer y Habermas<sup>353</sup> en torno a la *technē* griega, este es un saber aplicado a tareas objetualizadas (con dirección de la vida de los hombres en la *polis* en trabajo o labor).

En el político como tejedor Platón hace una analogía del tejer y del arte del político. La tarea del político es armonizadora, pues el tejido es en sí una historia de digresiones e incidentes de la actividad humana. Esta concepción nos hace caer en cuenta no en la técnica (como se vio en el político como pastor), sino en lo material<sup>354</sup>, en la parte que nadie puede

<sup>347</sup> Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 24. Hombres que según Platón representan las formas de gobierno de su época y que representan lo político y se dividen según su *ethós* del vicio y la virtud.

<sup>348</sup> Platón, *El político en Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, Editorial Porrúa, México, 1998, p. 258

<sup>349</sup> Platón, *El Político en Dialogos V*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, 258 b. La confusión llega a darse debido a la traducción de la palabra *epistemon* que se identifica con el termino *technites* (nota de la traducción pag. 501), en Platón estos conceptos se relacionan con el saber, es decir un “*saber hacer*”. Regularmente *Technē* llega traducirse en los diálogos platónicos como arte y *Epistemé* por ciencia o saber.

<sup>350</sup> García Máynez, Eduardo, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, Editorial Porrúa/UNAM, México, 1988, p. 16

<sup>351</sup> Castoriadis, Op. Cit. Aunque la división hecha por García Máynez deja dos apartados al tejedor ya que su estudio está centrado en la definición del político de Platón y su idea de justicia y no en la relación que tiene con el saber y su respectiva ejecución.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 56

<sup>353</sup> Arendt, *Vita activa*; Gadamer, *Verdad y método*; Habermas, *Teoría y praxis*.

<sup>354</sup> Castoriadis, Op. Cit., p. 63



dividir exhaustivamente para un mejor trato porque tiene que trabajar con las partes que conforman un todo. La preocupación por las leyes y por los asuntos de la *Polis*.

Aristóteles, por otro lado, define al hombre en el Libro I de la *Política* como un animal político (*ζῷον πολιτικόν*), a veces entendido un ser en las relaciones naturales de poder y otras veces como un ser social, siempre orientado a la cosa común por su correspondencia con la *polis*<sup>355</sup>. El problema del hombre pensante y el hombre de acción Aristóteles lo centró en el problema de teoría y praxis. Entonces la problemática dejó de lado al sujeto para preocuparse por la universalidad de esta afirmación. Esto explicaría porque aun recurrimos al pensamiento griego, pues observamos cómo se repite una tradición filosófica de la división binomial del pensar y el hacer humano.

Esto no implica que Platón no se preocupara por la *cosa común*, después de todo el libro octavo y noveno de *La República* están dirigidos a la relación gobernante-filosofo, las formas de gobierno y lo justo. Pero su idea del sujeto se encamina hacia la búsqueda de la verdad (conocimiento verdadero y verdadera praxis). Aristóteles por otra parte hace a todos los hombres políticos por su correspondencia con la *cosa común*, por lo que su análisis se enfoca el análisis de las constituciones y cuál es la más óptima para gobernar a los hombres.

El término animal político es malinterpretado por animal social, pues lo social (incluso con relaciones de poder) es compartido con los animales, no ayuda a distinguir la condición humana; lo social cobra importancia cuando cubre lo que lo privado y lo público no<sup>356</sup>. El animal político recibe una vida política (*biós polítikos*) con la cual surge una distinción de lo privado y lo público. Estar en la comunidad política (*polis*) es tener una vida privada y otra pública<sup>357</sup>, es un constante estar con otros, con la comunidad (*koinon*) y distinguirse de ellos. Vivir, en el sentido del *bios polítikos* es la implicación en los asuntos humanos que se dan gracias a la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)<sup>358</sup>. Acción y discurso son básicos en la *polis*, pues constituyen la cosa común. Reyes Heróles distinguía esto desde los vocablos latinos *facere* y *agere*, de los cuales también surge factible y agible. De esta manera factible es aquello que la mano priva, mientras que lo agible parte de un pensamiento que produce y conduce a la acción o que procede de ella<sup>359</sup>. Esto distinguía para Reyes Heróles el proceso de la acción en la comunidad política de lo teórico al acto mismo. Aristóteles lo distinguía desde los vocablos griegos *archein* (comenzar, guiar) y *prattein* (atravesar, realizar)<sup>360</sup>.

Discurso y acción se consideran coexistentes e iguales, y el gran político era capaz de grandes acciones y de grandes palabras (*megaloi logoi*)<sup>361</sup>. Ser político significaba usar el discurso y actuar “para” la *polis*<sup>362</sup>. Entonces el político vive “para” la comunidad política.

<sup>355</sup> Aristoteles, *Ética Nicomaquea*. \* *Política*, Porrúa, México, 2007, p. 210

<sup>356</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 51-52

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>359</sup> Reyes Heróles O.C. IV, pp. 12-13

<sup>360</sup> Arendt, *Op. Cit.*, p. 217

<sup>361</sup> De este último es necesaria la distinción en griego pues al exponer el logos se refiere a las palabras como razón y discurso

<sup>362</sup> Arendt, *Op. Cit.*, p. 53

Platón se interna en el problema de diferenciarlos en una relación dialéctica con la posibilidad de que exista el rey-filósofo, mientras que Aristoteles se dedica a desvelar la naturaleza política del hombre. La división de los sujetos no se volvería a retomar sino hasta Kant, partiendo de la diferencia platónica pero imposibilitando a la vez la unión de estos dos seres. En *La paz perpetua* Kant nos dice que no se puede esperar que un rey haga filosofía, y viceversa, un filósofo no podría ser rey ya que no podría realizar un libre ejercicio de la razón<sup>363</sup>. Su criterio para ello es el *sujeto poseedor de razón* y su libertad, entendida como el libre uso del juicio. Hay que tener en cuenta, contextualizando la época, que Kant era un liberal, y por este motivo tenía una división muy estricta entre la moral (interna y libre) y el derecho (externo y coactivo) y por lo tanto de individuo y Estado. En estos términos la libertad se ejerce en virtud de la persona, eso incluye su uso libre de la razón. Entonces el político en su ámbito de hombre público al ser el que ejerce la razón práctica, no es libre al pensar pues está confinado al silencio.

## B) El intelectual

Etimológicamente suele asociarse con la palabra *intelligentsia* de origen ruso, pero su importancia histórica lo recibe a partir de la carta a abierta de Emile Zola al presidente de Francia a favor del capitán Dreyfus titulada *J'accuse* el 14 de enero de 1898. El famoso caso de antisemitismo que paralizó a Francia y dividió las opiniones de los franceses. En el “manifiesto intelectual”, Zola llama a defender desinteresadamente los valores perpetuos y universales como lo son la justicia, la verdad o la razón<sup>364</sup>.

El uso de la palabra intelectual durante este tiempo fue despectivo e insultante, de tal manera que intelectual fue usado para referirse “a aquel que se entromete en la política”<sup>365</sup> o “aquel que se mete en lo que no le importa”<sup>366</sup>. Nuevamente la cosa común sale a relucir. Visto de esta manera, según Careaga ha habido intelectuales desde que existen las primeras comunidades políticas<sup>367</sup>. Sin embargo, con la reivindicación del intelectual como defensor de la verdad y de los valores normativos abstractos de la justicia y la democracia<sup>368</sup>, se han colocado bajo una situación histórica completamente distinta a la del filósofo que se distingue del sofista. Para Ortega y Gasset esta es una actividad de los hombres que “es preciso no ocupar en nada”<sup>369</sup> porque la verdad es su tarea. Para Reyes Heróles el destino del intelectual es igualmente dirigido hacia la nación, de perpetua crítica hacia el Estado, pero es “aquel que huye de la grosera realidad que interrumpe sus juegos mentales” y “se refugia en un Olimpo sin riesgo”, para ejercer su poder sin peligro, “sin responsabilidad más allá de su tintero”<sup>370</sup>.

<sup>363</sup> Kant, Manuel, *La paz perpetua*, Editorial Porrúa, México, 2010, pp. 268-269

<sup>364</sup> Hofmeister, Wilhelm, *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*, Homo sapiens ediciones, Santa Fe, 2003, p. 9

<sup>365</sup> *Ibidem*.

<sup>366</sup> Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1950, p. 20

<sup>367</sup> Careaga, Gabriel, *Los intelectuales y la política en México*, Editorial extemporáneos, México, 1980

<sup>368</sup> Mansilla, “Intelectuales y política en América latina”, en *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*, Homo sapiens ediciones, Santa Fe, 2003, p.20

<sup>369</sup> Ortega y Gasset, Mirabeau, *Op. Cit.*, p. 32

<sup>370</sup> Reyes Heróles, O.C. III, p. 302

Gramsci es uno de los que históricamente han colocado al intelectual y lo han diferenciado del filósofo por su actividad en el Estado. Mientras el filósofo se ocupa del problema de las verdades y es autónomo en su función, el intelectual participa en las actividades del Estado, articula e instrumenta la ideología, por lo que al haber un grupo hegemónico, el no posee autonomía<sup>371</sup>. El intelectual como parte de esta función es conocido como “intelectual orgánico”, mientras que su antítesis es el “intelectual revolucionario”. Gramsci afirma que todos los hombres son intelectuales partiendo del hecho que no se puede separar al *homo faber* del *homo sapiens*.

La frontera entre el hombre de pensamiento subordinado a las actividades políticas y el hombre de acción responsable de las actividades políticas ha provocado que los intelectuales lleguen a ser considerado como traidores de su labor (Careaga, por ejemplo, titula uno de sus trabajos *Intelectuales: esos traidores*).

El intelectual se preocupa “por” la comunidad, por lo que vive “por” la nación. Esta preocupación por la comunidad revela la situación del intelectual, pues sale de su esfera para dirigirse a ese lugar común. Aún si se refugia en “ese Olimpo sin riesgo” de los ríos de tinta, los asuntos de la comunidad siguen siendo la forma fundamental de su reflexión.

### C) Pensar y hacer

Muchos han hablado sobre esta relación, y aunque la actividad del intelectual llega a quedar eclipsada cuando interviene en la política, la política no se ha vuelto más fácil de explicar aún con la intervención del pensamiento filosófico o científico. En los clásicos como Hobbes, Locke, Maquiavelo o incluso Tocqueville, la política era muy clara teniendo en cuenta que se le consideraba como parte fundamental del Estado e independiente de la actividad social. En nuestro tiempo se ha vuelto todavía más difícil hablar de política sin que lleve dentro de sí una connotación negativa, y el político no se salva de esta asimilación.

Reyes Heróles retoma la afirmación aristotélica en la cual todos los hombres son animales políticos y de Gramsci que todos son intelectuales, de lo contrario tendría que negarse su condición de *homo sapiens*. Esto lo lleva a concluir que en realidad el político y el intelectual son cualidades de todos los hombres<sup>372</sup>. Pero entonces ¿Por qué el empeño en diferenciarlos? Su respuesta es una fórmula weberiana: la vocación y su profesionalización. De esta manera de acuerdo a sus pasiones y sus valores, ambos pueden ser lo más sublime o lo peor, ya sea por avaricia, por ego, pedantería o vanidad. El político-intelectual es posible siempre y cuando la vocación se mantenga enfocada a la política y el pensamiento para Reyes.

Ortega y Gasset niega esta posibilidad. El intelectual es el hombre que piensa y el político es el que actúa. Actuar impide pensar, y a la inversa, pensar impide actuar. Su disección es

<sup>371</sup> Macciocchi, María-Antonieta, *Gramsci y la revolución de occidente*, Editorial siglo XXI, México, 1980, p. 188

<sup>372</sup> Reyes Heróles, Mirabeau, Op. Cit., p. 85

clara en cuanto se tiene en cuenta esto. El hombre de acción no vive para sí mismo<sup>373</sup> ya que es un *alterado*. El intelectual por el contrario puede vivir en su *ensimismamiento*, en sus ideas. Son, por lo tanto, ontológicamente incompatibles.

Ambos conceptos de ambos autores se enfocan hacia la responsabilidad hacia la comunidad (política). Solo que el político vive *para* la política (tal como lo definió Weber) y el intelectual *por* la política (en el sentido de los asuntos de la comunidad). *Para* indica una “finalidad” en tanto que se concibe como estar *delante a o junto a*<sup>374</sup>. *Por* indica la “razón” que es un estar *delante de y a través de*. De esta forma para el político su finalidad es la política (y esto incluye la definición weberiana del *para la política y de la política*, es decir desde la tarea de dedicarse a la política hasta el vivir de ella) y en el intelectual su razón está la política (en tanto que se entienda que su pensamiento debe atravesarle y preverle).

Dicho de este modo no descuidamos la separación de Reyes Heróles ni de Ortega y Gasset. Pero entonces ¿A qué se debe la discrepancia? Su problema no radica en la lógica de Bobbio, es decir, la profunda problemática entre teoría y praxis. En realidad, gracias al breve recorrido hecho en la historia del pensamiento-acción en torno a los asuntos públicos que hicimos, teoría y praxis son aplicables en el sentido de una racionalidad científica, y si se enlaza esta lógica teoría-praxis en lo político y social es precisamente para la condición de posibilidad del aprovechamiento tecnológico de sus resultados en la sociedad<sup>375</sup>. Teoría y praxis tienen un camino más largo en la política según Reyes Heróles (*facere y agere*) y Arendt (*archein y prattein*). El camino del pensamiento a la acción atraviesa el *logos* en su más amplia acepción (reflexión, estudio, discurso, etc.).

El problema aparece en uno de los temas más fundamentales de la metafísica, la antropología y por supuesto, la sociología: el tiempo. El tiempo aquí concebido por nuestros autores se enfoca en dos niveles, el primero centrado en la relación acción/pensamiento y el segundo en la profesionalización/vocación.

### 5.3 TIEMPO COMO VITA ACTIVA Y VITA CONTEMPLATIVA

Como se ha señalado reiteradamente, para Ortega, el político y el intelectual son incompatibles, su propia circunstancia les impide ser uno y el mismo ente. Ya que el intelectual como hombre preocupado no puede ocuparse y el político como hombre ocupado no tiene tiempo para preocuparse. Esta perspectiva desecha la utilidad de las ideologías, de hecho desde la perspectiva de la razón-vital, la ideología forma parte de los usos, ya que es parte de la presión social, con una tendencia a la represión social y moral. El intelectual al ser “un universo en sí mismo” y parte de la élite racional, no se deja llevar por los usos que apresan a las masas y esto lo vuelve no solo un concepto sino un arquetipo. Está en la madurez de la propia vida aceptarlo<sup>376</sup>.

<sup>373</sup> Ortega y Gasset, Mirabeau, Op. Cit., p. 56

<sup>374</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, Vigésima Segunda Edición, 2001. También *Breve Diccionario Etimológico de la lengua Castellana*, Joan Corominas, Tercera Edición, 1973

<sup>375</sup> Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985, p. 219

<sup>376</sup> Ortega y Gasset, Mirabeau, Op. Cit., p. 28

Ortega y Gasset –dice Reyes Heróles- ratifica las ideas de la que otros intelectuales se han ocupado<sup>377</sup>. Es decir Ortega forma parte de una tradición en la que se divide al político y al hombre de ideas como entes radicalmente distintos. ¿No es la “tradición” parte de lo que Ortega considera como *uso*? La tradición, recurriendo al propio Ortega, mecaniza el hacer y proceder de ciertos contenidos, y considerando también su etimología de sociedad, es la forma en que se sigue el pensamiento de otros. La tradición entendida como la separación entre político y hombre de ideas es un *uso*, no de las masas, sino de los círculos intelectuales. La separación deja de ser un arquetipo para ser un “uso”.

Ortega y Gasset y Reyes Heróles nos han descrito sujetos trascendentales, es decir, sujetos de análisis que no contienen nada empírico, más que la pura reflexión de conceptos *a priori*. En este caso pensar-hacer, pensamiento-acción u ocuparse-preocuparse. Tenemos que tener en cuenta bajo esta unidad de análisis (el sujeto trascendental) el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje, y por tanto, de la comunidad lingüística<sup>378</sup>. Por ello hay que tener en cuenta un par de consideraciones: Primero, si se está participando en una comunidad de lenguaje (en el papel de político y de intelectual), se está reconociendo implícitamente a la comunidad crítica<sup>379</sup>; segundo, reconocer el valor del lenguaje, juega dos roles muy importantes, primero en las consideraciones metódicas y epistemológicas de la interpretación de las concepciones de Ortega y Reyes; el otro, sobre el ambiente en que se desenvuelve los sujetos trascendentales de quienes hablan.

Reyes Heróles, convencido de que el racio-vitalismo de Ortega lleva siempre al relativismo, lo llevó a concluir esta fue la razón por la que nunca pudo superar su esfera intelectual para penetrar en la política. De esta forma determina al sujeto que describe pero con la relativa forma a la que se adhiere según piense o actúe. Pero, no satisfecho con establecer la condición tan desfavorecida de Ortega frente a la política por su propia incapacidad para preverle, también se centra en sus argumentos. Uno de ellos es el tiempo. El hombre preocupado no tiene tiempo para ocuparse y el ocupado no lo tiene para preocuparse, dice Ortega, a lo que Reyes responde que el actuar requiere siempre pensamiento, y si del político se trata, cierto grado de intelectualidad. ¿Cuál es esta intelectualidad? “Intuición histórica”.

La función de la vida como la concibe Ortega, aún con la extensión propuesta aquí de la circunstancia a la vida biológica, siempre es autorreferencial. Hay una constante producción y reproducción de sí mismo. Como parte de la vida hemos hecho referencia a que hay procesos cognitivos que ayudan a esta producción y reproducción (autopoiesis), hay una respuesta mente-cuerpo. Ya en el nivel de la conciencia, “el actuar es un resultado de ella, no una categoría objetiva del mundo natural. Lo que la acción mediatiza es la conducta; un suceso físico en el tiempo y en el espacio que puede informar a los demás hombres que observan este suceso sobre el hacer y el negligir”<sup>380</sup>. Reyes Heróles desde argumentos puramente reflexivos, concluye que la acción es un acto mente-cuerpo, por lo

<sup>377</sup> Reyes Heróles O.C. IV, p. 26

<sup>378</sup> Apel, Transformación 2, Op. Cit., p. 209

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 210

<sup>380</sup> Luckmann, Thomas, *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 42

que necesita de pensamiento. La falla de Reyes Heróles se encuentra en la intención, es decir, la “conciencia de ese algo que se dirige a él” para la conexión pensamiento-acción. Ortega por otro lado desde el racio-vitalismo y la influencia de Husserl tuvo ese acierto, solo que en función de la circunstancia que describe no permite su commensurabilidad.

Pero Reyes Heróles y Ortega y Gasset no se refieren únicamente a la capacidad de pensar y actuar, en la que de por sí ya tienen un desacuerdo, sino en la función que tienen respecto a la política y en la sociedad. Ortega y Gasset hace esta división estructural con base en su condición vital como “aquellos que deben ocuparse” (políticos) y “aquellos que es preciso no ocupar en nada” (intelectuales). En términos de Arendt esto sería la diferencia entre *vita activa* y *vita contemplativa*.

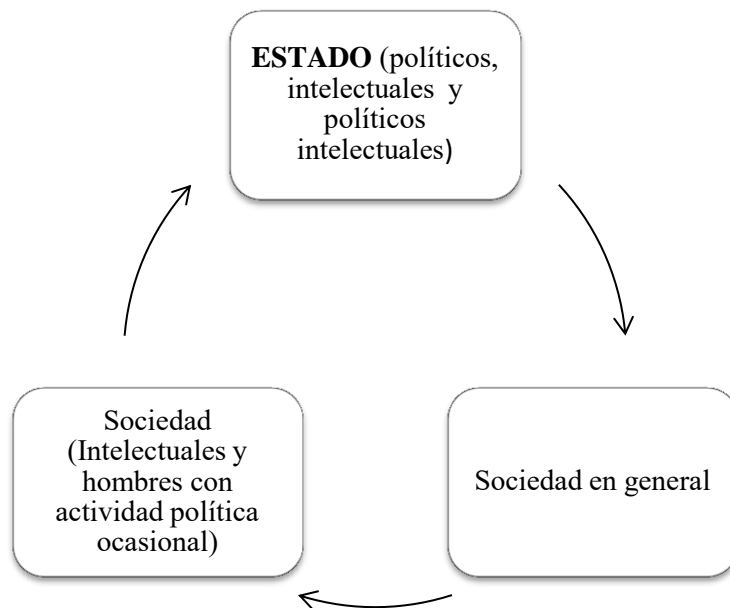
Hay elementos que nos hacen pensar seriamente en la veracidad de la postura de Ortega y Gasset. En la *vita contemplativa* como característica de los intelectuales y su incapacidad para la política tenemos ejemplos claros: Heidegger y Schmitt con el nazismo, la filosofía de Derrida alejada de la política, la sensación de traición en los grupos intelectuales de izquierda por parte de aquellos que se dedicaron activamente en la política entre los años 60’s y 80’s en México o el propio Ortega. En cuanto al político (el de la *vita activa*) de Ortega como incapaz de pensamiento y preso de sus pasiones tenemos los casos Monroe, Watergate, o los más cercanos como el Pemexgate y el caso del “gober precioso” en Puebla. Reyes Heróles piensa que estos tres sujetos existen: el político, el intelectual y el político-intelectual. Solo que para Reyes Heróles los tres tienen una función en la estructura del Estado. Por ello también hay elementos que llevan a pensar que *vita activa* y *vita contemplativa* pueden ser descripciones de la condición humana y que el político-intelectual (o el intelectual-político) es muestra de la más alta virtud de ambos. Tal es el caso de Cornelius Castoriadis, Lenin, Wilhelm von Humboldt, Fernández de Lizardi, Mario Morin y Reyes Heróles.

*Vita activa* y *vita contemplativa* entendidas en las condiciones de las funciones que el sujeto ejerce en la vida pública moderna, es decir en su profesionalización, nos permite ver una dimensión del tiempo que no se detiene en la relación directa pensar-hacer, sino que ubica en la demora que este tiene para llegar de una a otra. Hay dos formas en que se verá el tiempo. Primero; el sujeto profesionalizado como primer elemento al que en el tiempo se define en la preparación y el desempeño de labores. De esta forma, Ortega y Gasset nos divide a élites y masas de la siguiente forma:

ÉLITE (De la que destaca el político e intelectual)
MASA (Hombre masa)

Cuadro 4. La sociedad según Ortega y Gasset

El tiempo como profesionalización, entendido por Ortega, tiene una visión elitista, mientras que para Reyes Heróles este tiene una visión funcional en la que hay intelectuales y políticos de distintos órdenes:



Cuadro 5. Orden de los intelectuales y los políticos según su función en el Estado y sociedad en Reyes Heróles

No resulta difícil adivinar la influencia de Weber y Gramsci para la concepción de Reyes Heróles. Solo que la labor intelectual como “estructurante del Estado” y como “crítica al Estado” divide a los hombres de pensamiento. De acuerdo con Reyes Heróles con base a esta concepción weberiana el paso del político o el intelectual para ser político-intelectual no es tan sencillo, se puede confundir con el político ocasional<sup>381</sup>. Básicamente lo que diferencia la labor ocasional de la estricta profesión es la vocación, solo que Reyes Heróles además de “la ciencia como vocación” y “la política como vocación” (tal como lo expresa Weber), coloca una tercera que parece una especie de síntesis de las anteriores. Para ello diferencia de los intelectuales con grandes aportes de aquellos que se refugian en su “Olimpo de ríos de tinta”. De la misma manera hace con los políticos; aquellos que son pragmáticos (en el sentido despectivo de pura actividad sin teoría) o pequeño reformistas de aquellos que son grandes reformistas o con profundo interés para el bien común.

Básicamente la propuesta de unión entre vida activa y vida contemplativa es unir a la “ciencia como vocación” con la “política como vocación”. La unión se da según Reyes Heróles en la “intuición histórica”. La intuición histórica (concepto que no queda definido particularmente en Reyes) es para Reyes la forma en que el pasado, el estar siendo y el futuro se comprenden para sintetizarse en entendimiento, explicación y luego acción. *Facere* y *agere* es el camino de teoría-praxis en la concepción de la política según Reyes Heróles.

<sup>381</sup> Weber, Max, *El político y el científico*, Colofón, México, 2012

Lo factible es “aquello que la mano priva” según Reyes Heroles tiene su raíz en *facere*, es decir en el hacer, que tiene su derivación en *factibilis*, “lo que es posible hacer” o “lo que se puede hacer”. Reyes Heroles estaba seguro de que el pensamiento se topa con la “posibilidad”, por lo que su interpretación “aquello de lo que la mano priva”, estaba dirigido a la consideración de las condiciones históricas y materiales de la sociedad, así como de las de negociación para la transformación. Lo agible es la posibilidad del acto, es lo pensado que produce y conduce la acción. *Agere* deriva de *actus*, acto; y al mismo tiempo contiene la raíz indoeuropea ag- (conducir). La idea que se quiere exponer es el de “llevar a cabo” o “llevar hacia adelante”.

#### **5.4 EL SISTEMA POLÍTICO Y LA FORMA TRASCENDENTAL DE LA VITA CONTEMPLATIVA Y LA VITA ACTIVA EN EL SUJETO**

Hasta ahora nos hemos topado únicamente con los muros que separan la postura de José Ortega y Gasset y la de Jesús Reyes Heroles, es decir, la división contra la unidad. En esta parte me dedicaré a establecer la unión de sus concepciones a partir de la comprensión hermenéutica. La comprensión hermenéutica empieza confrontando dos horizontes, lo cual presupone ya una unidad trascendental de la interpretación como condición de posibilidad<sup>382</sup>. Esta unidad se encuentra en la teoría de sistemas expuesta por Niklas Luhmann y David Easton, solo que con la redirección expuesta en la hermenéutica de Apel. Para ello nos serviremos de un ejemplo expuesto por Karl-Otto Apel:

*Si, por ejemplo, consideramos al Ministro de Relaciones Exteriores de Alemania, además de hombre político, es padre de familia, tiene intereses económicos e incluso filosóficos (puesto que lo vemos leyendo un libro de Kant). Si lo analizamos, a partir de la teoría de sistemas, hay que ver las posiciones que como agente desarrolla en cada sistema específico. En este caso, su pertenencia al sistema político y no a su entorno que forma parte del sistema. Según Luhmann cada sistema es entorno de otros sistemas, pero el entorno no forma parte del sistema.*<sup>383</sup>

Para Apel el sujeto no desaparece como lo hace en la teoría de Luhmann, de hecho forma parte de las redes de comunicación que componen al sistema y tiene capacidad de incidencia en él. Pero, primero entendamos al sistema social y en especial al sistema político, para que ubiquemos la importancia de las posturas de Reyes Heroles y Ortega y Gasset.

Un sistema social es un proceso autopoietico en el que sus componentes mantienen un proceso de diferenciación respecto al entorno<sup>384</sup>. Fritjof Capra interpreta esto como autorreferencial, por lo que al producirse y reproducirse, implica a sus componentes y

<sup>382</sup> Apel, Transformación 2, Op. Cit., p. 244

<sup>383</sup> Apel, Karl-Otto, “Teoría de sistemas y análisis del socialismo real”, en *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, Compilación de Samuel Arriaran y José Rubén Sanabria, Universidad Iberoamericana, México, 1995, pp. 29-30

<sup>384</sup> Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos/Universidad Iberoamericana, Barcelona, 1998, p. 9



elementos en una relación en la que este se preserva, se mantiene vivo. Considerar que un sistema social está vivo, implica que hay un entorno con el que interactúa y respecto del cual se diferencia. Este efecto autorreferencial se da a través de la comunicación.

El lenguaje es uno de los componentes más importantes, más no el único del que se dispone en la comunicación para mantener la relación autorreferencial del sistema. “El lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social”<sup>385</sup>. Ahora bien, lo que se mantiene son las redes de comunicación que reproducen al sistema, más no a las personas en él. Por ejemplo: un sexenio en México, tiene el efecto de asegurar que los organismos del Estado no desarrollen (formalmente), lazos internos profundos. La administración presidencial, cada seis años, es testigo de cambios de alrededor de 18 000 cargos de elección y 25 000 puestos de apoyo<sup>386</sup>, sin embargo el sistema clientelar y de compensaciones sigue manteniéndose como característica del sistema político. El sistema puede prescindir del individuo. Pero ¿que implica este “seguir manteniéndose”?

Mantenerse no implica una estructura inerte, sino un movimiento, constante cambio. En la sociedad y sobre todo en la política se tienen problemas cuando se habla de cambio. Tal como lo dicen Ikujiro Nonaka y Hirotaka Takeuchi, no se teme realmente al cambio, ya que todo el tiempo estamos en él (ya sea por variaciones en las relaciones dentro de una empresa, la introducción de nuevas tecnologías o una jerga que está de moda entre nuestros círculos personales, etc.), lo que se teme es la imposición del cambio<sup>387</sup>. Este es nuestro paso para el sistema político. Para ello nos servimos de forma general de la concepción de Easton.

El sistema político es un sistema autorreferencial, por lo tanto es un sistema vivo en tanto se mantiene diferenciado de los otros sistemas sociales. Podría pensarse que hay cierta incompatibilidad con el sistema como lo entiende Luhmann y el sistema político como lo entiende Easton, ya que el primero entiende la autorreferencialidad para diferenciarse de otros sistemas y el segundo, entiende al sistema político como abierto. Pero eso no es del todo cierto. Easton nos dice que el sistema político se encuentra rodeado de otros sistemas (sociales, biológicos, físicos, psicológicos)<sup>388</sup> con los cuales interactúa, por lo que al recibir estímulos directos o indirectos (inputs), el sistema político responde de alguna manera (outputs). La forma en que esto se lleva a cabo es gracias a la “complejidad” del sistema, entendido en el primer sentido de Luhmann, es decir, como la capacidad de acoplamiento y vinculación de elementos (o su rechazo debido a la incapacidad de vincularlos o acoplarlos) que dan la posibilidad de unidad<sup>389</sup>, y que Easton entendería como la capacidad de equilibrio, solo que mediante la designación autoritaria de valores y responsabilidades.

Si atendemos a la teoría gramsciana del bloque histórico utilizada por Reyes Heróles. El político y el intelectual no solo forman parte de la estructura del Estado, sino que entendida

<sup>385</sup> Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 257

<sup>386</sup> Midgal, Joel S., *Estados débiles, estados fuertes*, Fondo de cultura económica, México, 2011, p. 90

<sup>387</sup> Nonaka, Ikujiro; Takeuchi, Hirotaka, *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, 1995

<sup>388</sup> Easton, David, Categorías para el análisis sistémico de la política, en *Diez textos básicos de ciencia política* (varios), Ariel, Barcelona, 2001, p. 222

<sup>389</sup> Luhmann, Op. Cit., p. 47. El segundo sentido de complejidad es el de la imposibilidad de determinación por la carencia de información y que Easton entenderá en el sentido de la Black Box.

en la lógica de los sistemas, ellos son partícipes de la producción y reproducción a través de la acción comunicativa. Para ello tenemos que entender que la acción comunicativa no es una teoría de la comunicación o el lenguaje, sino como interacción humana a través de la mediación comunicativa<sup>390</sup>. Pero tenemos un problema, al aceptar la lógica de sistemas con miras a la acción comunicativa prescindimos del político y el intelectual como sujetos hasta ahora definidos a partir de Ortega y Reyes, pues parece ser suficiente que los políticos desempeñen únicamente sus labores legislativas o de negociación y que los profesionales de la burocracia y tecnócratas se aseguren de los ejercicios administrativos para el funcionamiento del gobierno y el cumplimiento de las demandas de la sociedad. De ser tan simple y aceptarlo sin más, el esfuerzo hecho hasta ahora es inútil y nuestra confrontación hermenéutica es infructuosa.

Sin embargo, nos percatamos que el individuo no desaparece tan fácilmente en las relaciones que mantienen al sistema político, pero no podemos negar tampoco que la forma tecnocrática, burocrática o de la presión de ciertas conductas en el entorno político prescinden del sujeto para solo adquirir del individuo un agente de la comunicación efectivo fácticamente en las labores políticas<sup>391</sup>. Los sistemas sociales se descomponen en acciones (conductualmente referentes al sistema) y que se obtienen por medio de establecer relaciones en los procesos comunicacionales que ayudan a distinguirse de otros sistemas<sup>392</sup>, de ahí la importancia de la efectividad fáctica en la política (entendida como sistema político).

De hecho el sujeto se compone y recompone en la política<sup>393</sup>, cosa que Reyes Heróles parece intuir cuando en *Tendencias actuales del Estado* describe la composición del sujeto por medio de las ideologías, por ejemplo, el obrero en la estructura materialista-marxista adoptada por la URSS o el nacional durante el régimen nazi en Alemania. Con las diferenciaciones y formalizaciones que provoca el sistema político, la vida del mismo se ve afectada tal como lo viera Touraine. De esta forma la circunstancia de la vida del sujeto se ve afectada en un nosotros y no únicamente en un yo como lo expone Ortega. Los políticos y los intelectuales son definidos como sujetos actualmente gracias a que su vida se encuentra dentro de la actividad pública (v.gr., un político en el partido o un intelectual en una revista de opinión).

Hasta aquí se me podría hacer una muy justa pregunta ¿Acaso no hay un sistema intelectual? Aunque es tentado responder que sí, no he encontrado elementos que avalen esta afirmación, más bien depende de ciertos círculos de intelectuales con los que puede tener diálogo y tener cierto reconocimiento. También se encuentran instituciones que sirven de apoyo a otros sistemas (incluyendo al político) que albergan las funciones del

<sup>390</sup> Apel, Karl-Otto, *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p. 67

<sup>391</sup> Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, en cap. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

Entiendo aquí “efectivo fácticamente” aquella acción orientada a ejercer autoridad que se distingue de lo que es “efectivo contra-fácticamente”, acción la cual va encaminada a lo ético dentro del hecho fáctico. Se dice efectivo por que logra instaurar una conducta, ya que una acción fáctica puede no instaurar conducta sin dejar por eso mismo dejar de ser un ejercicio de autoridad.

<sup>392</sup> Luhmann, Op. Cit., p. 141

<sup>393</sup> Lechner, Norbert, “Acerca del ordenamiento social por medio del Estado”, en *Obras Tomo II ¿Qué es política?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 91-92

intelectual. La universidad o los colegios tampoco parecen ser soporte de sistemas intelectuales sino de sistemas de educación (subsistema del político). Por lo que el intelectual parece poderse mover con relativa libertad, si se le compara con el político que vive para o de la política. Estudios como los de Roderic Ai Camp o Pierre Bourdieu apoyan esta postura. Su actitud crítica hacia el manejo de los asuntos públicos (ya sea del Estado, de un sistema, del partido o de un político en específico) es una de sus más importantes características. Sin embargo, esta actitud crítica puede estar a favor de un sistema o un elemento operacional del mismo; la labor de un abogado trabajando por a favor de un partido en la comisión de asuntos electorales en la Cámara de diputados. De no tener esto en cuenta caeríamos en el error de considerar al intelectual como característico de las izquierdas o de la defensa de los derechos del pueblo, ya que como se afirmó con anterioridad, también puede ser parte de la estructura del Estado participando en el sistema político para preservarlo.

De aquí obtenemos que el político tiene que participar en la política para serlo, mientras que el intelectual puede no participar en la política -o en las relaciones de poder político en las cuales se lleva a cabo- para serlo. Dicho sea de paso, cuando un ciudadano vota se vuelve político ocasional (Weber), por lo que participa activamente en el sistema (subsistema electoral) momentáneamente, y no se niega la tesis sostenida. Ortega afirma que la vida del político está enfocada en seguir manteniendo la idea del Estado, haciéndolo por ello mismo funcionar, lo mantiene haciendo de él un *uso*<sup>394</sup>. Este uso esta entendido aquí en función de las relaciones de las acciones humanas orientadas desde la comunicación. Pero de acuerdo con Reyes Heróles el intelectual no está orientado únicamente a ser el hombre “preocupado”, sino que tiene un rol activo en la estructura del Estado. De esta manera en los sistemas sociales, la actividad del intelectual ha sido entendida como siempre crítica (ya sea actúe o no en la política) a través de la asimilación comunicativa de su concepto y su sentido práctico. Es los sistemas del mundo moderno y su diferenciación que ha diversificado los distintos papeles que desempeña (físico, pintor, poeta, filósofo, profesor, etc.).

¿Es posible entonces el político-intelectual? Como se habrá visto, el hecho de que se desempeñe momentáneamente o brevemente un papel activo en la política, no quiere decir que haga de un individuo un político profesional (por ejemplo, que un pintor cubista emita su voto o que un filósofo logre un cargo de elección popular), en todo caso alcanza el grado de político ocasional (Weber). De la misma manera funciona con el político, el hecho de que escriba un libro, dé conferencias en una institución académica o dé su opinión en una revista, no hace de él un intelectual. El problema de la defensa de Reyes Heróles se vuelve aún más difícil si tomamos en cuenta que apenas 12 años después de haber dado el discurso *La historia y la acción* (1968) (que también podemos encontrar bajo el título *Defensa del político intelectual*), Roderic Ai Camp publica *La formación de un gobernante* (1981), en el cual muestra en la distintas encuestas que levantó a políticos mexicanos de la época, la falta de identificación de los políticos con los intelectuales.

Los sistemas sociales y la estructura del Estado (entendida como la articulación del sistema político, el sistema jurídico y el económico y con pocas variaciones en un lapso

<sup>394</sup> Ortega O.C. IX, p. 1281

indeterminado) nos dan una imagen ontológica del sujeto producida por los mismos procesos comunicativos y el desarrollo del propio sujeto en su vida (entendida bajo el rubro “yo soy yo y mi circunstancia”). El discurso se produce y reproduce, aunque no se reproduce íntegramente, sino de forma irregular yuxtaponiéndose, como lo explica Foucault<sup>395</sup>. El político o el intelectual crean una forma propia del discurso recibido y lo yuxtaponen a través de la circunstancia de la propia vida y respaldada mediante un “nosotros argumentamos”. Ortega diría, el político y el intelectual salvan su *circunstancia* mediante el *uso*, en otras palabras, ellos defienden su situación profesional, histórica y personal (sin por ello reducir a ello la circunstancia, sino aclarar partes de la misma) vivida mediante ciertas conductas que no solo aseguran la continuidad de un sistema de conducta (la actividad política o la búsqueda de la verdad, respectivamente) sino preserva su propia identidad como sujeto (político o intelectual).

### 5.5 LA POSIBILIDAD DEL POLÍTICO-INTELECTUAL

Establecer la veracidad de las aseveraciones de Reyes Heróles no solo requiere de las pruebas históricas que se empeña en demostrar en *El liberalismo mexicano* o en *Mirabeau o la política*, sino en un trasfondo de la idea misma, tal como se expone en *Tendencias actuales del Estado*. Esto no quiere decir que debemos romper las lanzas de la investigación histórica a favor de un fundamentalismo ideológico, sino establecer bajo qué condiciones el concepto (político-intelectual, político o intelectual) puede darse. Para iniciar comenzare con una proposición de Wittgenstein:

*Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo*<sup>396</sup>

Antes, se afirmó la importancia del lenguaje para el ser humano, ya que mediante el lenguaje se hace evidente todo conocimiento posible. Somos en el lenguaje. Más aún, es indispensable en la teoría de sistemas para comprender como a través de la acción comunicativa la circunstancia del sujeto sale a relucir. El lenguaje se mantiene gracias a los procesos comunicativos que se manejan dentro de los sistemas sociales. Utilizando la jerga heideggeriana, es reconocer la pre-estructura del comprender humano. Reconocer completamente toda forma de lenguaje es humanamente imposible, sin embargo se puede reconocer ciertas estructuras del lenguaje que se mantienen y transforman en un sistema social, y que limitan o extienden la capacidad de conocer y comprender de los sujetos. Con base a ello podemos aceptar una de las afirmaciones de Ortega y que niega Reyes Heróles: hay relativismo.

Ortega afirma que mi vida como la realidad radical no puede ser comprendida por otro, porque eso significaría que el otro tendría que ser al mismo tiempo yo, cosa que no es posible. Solamente nos reconocemos mediante un *alter ego*. Esta forma de relatividad puede comprenderse mediante la distinción en que se percibe la propia vida el mundo gracias a los sistemas sociales por medio del lenguaje. Aunque en la proposición de Wittgenstein se refiere a la existencia de un lenguaje puro, esto es corregido en las *Investigaciones filosóficas*, donde introduce el “juego de lenguaje”. A partir del juego

<sup>395</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México, 2010

<sup>396</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logicus-philosophicus*, proposición 5.64

lingüístico podemos defender esta relatividad existente en el mundo de las relaciones inter-subjetivas. Un juego de lenguaje pone en relieve una forma de vida o por otra parte una actividad<sup>397</sup>.

Reconocer otros sistemas, requiere reconocer otras formas de vivir, otros juegos de lenguaje que funcionan en los diferentes sistemas. Si el intelectual se limita a la forma estrictamente monádica de Ortega (yo y mi circunstancia) podría caer en la tentación de no ser crítico, ser sumamente receloso de salvar la propia circunstancia y no reconocer la ajena. Hay que reconocer que al ser intelectual se está en cierto *uso* del lenguaje y por ello en un juego distinto del que un alter pueda estar. Aunque un juego de lenguaje se puede entender de muchas formas en la filosofía de Wittgenstein, lo traeré en su uso sociológico y como parte de la preservación de las relaciones de autoproducción de los sistemas sociales.

Si bien, indagar sobre los orígenes de los usos “político” e “intelectual”, nos ha ayudado a tener una idea vaga de ellos (aunando las definiciones de Ortega y Reyes) también tenemos que tener en cuenta la forma en que este concepto se reproduce en los sistemas y bajo los cuales se definen los propios políticos e intelectuales (y de aceptarse, el político-intelectual). Hay que tener en cuenta que el poder interviene de forma importante en este proceso. Para entenderlo expondré brevemente tres de los supuestos bajo los que se sostiene la semiótica trascendental<sup>398</sup> de Apel para explicar esto.

1) El giro lingüístico. Caracterizado por la transformación de los conceptos mentalistas de la filosofía moderna de Descartes a Husserl (en la que también incluimos al propio Ortega) por los conceptos lingüísticos. En esta transformación, en especial se sustituyen los juicios sintéticos de Kant por “condiciones lógico-trascendentales del lenguaje como las condiciones de posibilidad de los hechos como elementos de un mundo describable”<sup>399</sup>.

2) El giro pragmático. Caracterizado especialmente por la influencia Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey y John Searle. Se expone que la dimensión pragmática del signo, la cual no solo se propone establecer la forma en que se transfiere el lenguaje, sino propone acabar con las falacias abstractivas de un semanticismo trascendental que pretenden llegar a un lenguaje puro y que el propio Wittgenstein tuvo que rechazar a partir de sus juegos del lenguaje (entiéndase por ejemplo la insinuación de creación de un lenguaje puro de la ciencia política por parte de Giovanni Sartori basado en la tendencia del primer Wittgenstein). En el giro pragmático no solo se entienden los orígenes históricos del concepto o signo, sino su eventual transformación debido al uso del signo.

3) Posibilidad de refutación. En especial importante para nuestra exposición, ya que recupera nociones del falibilismo, para la posibilidad de conocimiento nuevo y la validez intersubjetiva del mismo. Este también lo nombra el “vuelco pragmatista”.

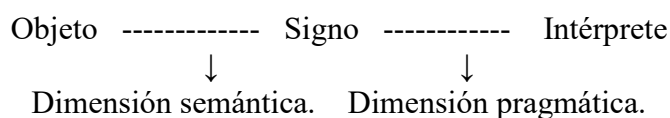
<sup>397</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999, p. 15

<sup>398</sup> Apel, Karl-Otto, *Semiótica filosófica*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008

<sup>399</sup> Apel, Karl-Otto, “Fundamentos de semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Dialogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Enrique Dussel (compilador), Siglo XXI editores/ UAM, México, 2013, p. 255

Entendidos estos supuestos podemos exponer lo siguiente: El concepto o signo (político, intelectual o político-intelectual) está enmarcado por las relaciones que se mantienen socialmente en un juego lingüístico (sistema político, academia, sistema judicial). Esto no significa que se encuentre un lenguaje político o institucional puro, sino que hay ciertas condiciones conductuales comunes mediante los cuales se reproduce el discurso y que mientras más complejo se vuelve (en el primer sentido de Luhmann), las diferencias de modos de vivir se hace más evidente. Desde mi perspectiva, esta capacidad de complejidad mediante la acción comunicativa en los juegos de lenguaje no solo permite la emergencia del sujeto, sino que contradictoriamente, también limita su posibilidad e incluso lo llega a reducir a agente del sistema.

Ahora bien, mediante el giro lingüístico y pragmático no se busca la conformidad de la adecuación material del concepto<sup>400</sup>, sino formas de interpretación del ente como algo susceptible a ser conocido. En función de ello, la palabra tiene una conexión con el objeto (dimensión semántica), la cual tiene un uso por parte de su intérprete (dimensión pragmática).



Cuadro 6. Triplicidad de la relación signica del conocimiento  
(Apel, *Semiótica Filosófica*, p. 117)

Sin embargo, el significado no se da en una libre asignación de palabras de uso conductual, de lo contrario cualquiera podría afirmar sin más que es un político-intelectual porque tiene ciertos estudios y participa en un partido, o reduciéndolo a un absurdo, podría afirmar que soy un unicornio solo porque tengo una protuberancia craneal y me dedico a pastar en el bosque. El significado es una especie de género de validez<sup>401</sup> que se da en la historia y con la comunidad de hablantes. Las relaciones de poder intervienen de manera muy sutil en estas significaciones, tal como lo ilustra Ortega a partir de su definición de los usos, solo que estas relaciones se dan de la masa hacia el individuo y su posible respuesta (alteración o ensimismamiento). En el caso de la política, es la necesidad de los sistemas de autoafirmación de los sistemas sociales mediante las relaciones de poder<sup>402</sup> (en este caso el poder se entiende de manera clásica como “coercitiva” o de manera formal como “institucional”). De esta manera el político y el intelectual no solo pertenecen a parte de una definición académica, sino también en relación a las interacciones en que se definen y que entran en una especie de “régimen semiótico-pragmático” mantenido gracias a los sistemas sociales.

<sup>400</sup> Apel, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. Tomo 1. Análisis del lenguaje*, Taurus, 1973, p. 107

<sup>401</sup> Apel, *Semiótica filosófica*, Op. Cit., p. 71

<sup>402</sup> Apel, Karl Otto, “Ética discursiva y las coerciones sistémicas objetivas de la política, del derecho y la economía de mercado”, en *Invenio*, junio de 2001, p. 33

En gran medida esto se da por la búsqueda que avale aquello de lo que se desconoce<sup>403</sup>, en nuestro caso esto se da en los círculos intelectuales, sistemas educativos, sistemas políticos, partidos políticos o élites económicas, etc. Este régimen semiótico-pragmático actúa dentro de los juegos de lenguaje en los sistemas sociales de tal forma que llegamos a convencernos de manera general que un político o un intelectual tienen que ser de tal o cual manera, es decir, se mantiene en la forma del arquetipo. El político es quien se encarga de hacer política y el intelectual de pensar, es lo que se suele afirmar en estos arquetipos, y en el caso de Ortega, eso los hace incapaces para hacer lo del otro.

Los Estados actuales dependen cada vez más de la especialización y de aumentar la complejidad de sus relaciones (en el primer sentido de Luhmann), por lo que la frontera entre políticos e intelectuales cada vez es más alta. Entre las muchas razones se debe a que el pensar la política se ha vuelto una tarea cada vez más difícil, pues lo que en algún momento llegó a ser exclusivo de la filosofía política o la teoría política, hoy es absorbido por la economía, la psicología u otras áreas, ya que han facilitado la comprensión para aquellos que toman decisiones. No es casual el éxito de la *Rational Choice Theory* o de los análisis estructurales<sup>404</sup>. Esto se debe a la introducción de los juegos del lenguaje de los sistemas económicos dentro de los sistemas políticos que dan nueva forma a una parte de los intelectuales, estos son los tecnócratas. Tentativamente podríamos afirmar que estos son políticos-intelectuales: hombres y mujeres académicamente preparados para responder de manera crítica a las diferentes situaciones o problemas que se les encomiende y encontrar soluciones que sean aceptadas como válidas. De manera muy cruda responden al modelo pensamiento-acción, pero reduciéndolo en muchas ocasiones a estímulo-reacción<sup>405</sup>.

Uno de los más grandes problemas que hay al no lograr más formas de gobernar críticos se da en la incapacidad de integrar en el pensamiento a la política, de que la filosofía aspire a la transformación de la sociedad mediante su realización<sup>406</sup> y al no poder superar al mismo tiempo los círculos intelectuales que mantienen el arquetipo como régimen semiótico-pragmático (por ejemplo la imagen del intelectual siempre crítico de todo, letrado sin faltas de ortografía, o que aborrece todo cuanto tiene que ver con la política al verlo como sinónimo de ejercicio de corrupción, elitismo u opresión), evita ver que la filosofía o teoría política no se ocupan de ver la relación entre pensamiento y acción, sino de producirlo<sup>407</sup>. De esta manera parecen oportunos los pensamientos de Reyes Heróles en torno a la Ciencia política y el papel del político-intelectual, ya que este no se dedicaría encontrar verdades, sino de producirlas. Esto nos da un elemento a introducir en el largo proceso del pensamiento-acción de Reyes Heróles, y está es su forma pre-constitutiva, la *poiesis*, o como otros también le llamaran, la intención creadora<sup>408</sup>.

<sup>403</sup> Berlin, Isaiah, ¿Existe aún la teoría política?, en *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 240

<sup>404</sup> Midgal S., Joel, *Estados débiles, Estados fuertes*, Op, Cit., p. 47

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, p. 20

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>408</sup> Pichon-Rivière, Enrique, *El proceso creador*, Nueva visión, Buenos Aires, 2003

Otro de los grandes problemas se puede apreciar en los propios sistemas políticos y su forma de autorregularse y autoproducirse, ya que la forman en que excluyen elementos e integran dentro de sí afecta las relaciones que un intelectual o un político puedan tener con dicho sistema. En particular citare un par de ejemplos comparativos utilizados por Camp<sup>409</sup> que nos parecerán muy claros: mientras en México el sistema político necesita usualmente una carrera política para postularse para un cargo público, en Estados Unidos un candidato puede postularse siempre y cuando tenga los recursos para lanzar su campaña (y el respectivo respaldo del partido). En México utilizar recursos propios está mal visto y se requiere de mucho apoyo del partido para impulsar una campaña, de lo contrario no podría ni postularse. Aunque la situación política en México ha cambiado paulatinamente como fue el caso de Vicente Fox y Coca Cola (caso visible de apoyo empresarial a la campaña política), el político en México sigue teniendo una fuerte identificación con el partido, mientras que en Estados Unidos la inclinación se da más bien de forma ideológica y económica (liberal o demócrata).

La forma selectiva de los sistemas políticos tiene que ver con las prácticas conductuales que los mantienen, por lo que no fue raro que Camp concluyera que los políticos investigados en su obra de 1982 no se sintieran en modo alguno conectados con los intelectuales de su época, salvo casos aislados, que no tardaron en ser tratados como traidores a la labor del pensamiento y la crítica.

El político-intelectual tiene como características una importante cualidad crítica, la capacidad de intención creadora y junto a ello la actividad política profesional. El problema es que en general se conoce a una parte de ellos dentro de la tecnocracia, es decir de aquellas personas que se dedican a la producción de conocimiento desde datos empíricos y a partir de los cuales toman decisiones. La intuición histórica que ellos manejan es reducida a datos empíricos y proposiciones particulares que en muchas ocasiones terminan en juicios generales para su aplicación. Su dominio actualmente se ha dado gracias al éxito que tienen al tomar decisiones y brindar resultados visibles a corto plazo<sup>410</sup>.

Lo aceptara o no Reyes Heróles, su proposición del político-intelectual necesita apoyarse en una relativización del sujeto en la historia desde la circunstancia, es decir, de la aceptación de discursos que pertenecen a otro y otros, frente a los cuales el sujeto defiende su propia autoproducción atendiendo la realidad política ofreciendo una oportunidad de transformación. El político-intelectual debe de esta manera enfrentarse al sistema político y a los círculos académicos que tienen ciertas maneras de describir la actividad política e intelectual, para vincular pensamiento y acción mediante producción de realidades. Ciertamente el intelectual se encuentra con un predicamento, pues “la política es clara en lo que hace, pero contradictoria cuando se la define”<sup>411</sup>. Es difícil bajo estas condiciones encontrar hombres aptos para la producción del conocimiento así como para la política<sup>412</sup>, que no respondan abiertamente bajo las limitaciones y presiones de un sistema social y político (ya que en última instancia se está en el sistema aun negándolo).

<sup>409</sup> Camp, Roderic Ai, *La formación de un gobernante*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 42

<sup>410</sup> Midgal, Op. Cit.

<sup>411</sup> Reyes Heróles, Mirabeau o la política, Op. Cit., p. 78

<sup>412</sup> Bouveresse, Jacques, *Bourdieu, sabio y político*, Editorial Hiru, Barcelona, 2010, p. 103



Recurriendo a Weber la política nada tiene que hacer en las aulas<sup>413</sup>, pero de la misma forma la academia no debe imponerse en la política o se llegaría a un despotismo ilustrado obligando a las personas una visión de la felicidad que se cree es verdadera<sup>414</sup>. El político-intelectual de esta manera en vocación y profesión no responde a la visión de políticos e intelectuales, pero en toda acción y argumento responde a ambos. Esto lo trataré en el siguiente capítulo.

---

<sup>413</sup> Weber, El político y el científico, Op. Cit., p. 85

<sup>414</sup> Lechner, Norbert, “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en *Obras II ¿Qué significa hacer política?*, Fondo de Cultura Económica/Flacso, México, 2013, p. 403

## 6. EL LUGAR DE LA ÉTICA EN EL POLÍTICO Y EL INTELECTUAL

*Todo pueblo que alcanza cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante la cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual.*

Werner Jaeger. *Paideia*

*Solamente cuando la idea responde a poderosas necesidades psicológicas de ciertos grupos sociales, llegará a ser una potente fuerza histórica.*

Erich Fromm. *El miedo a la libertad*

Hasta ahora pudo haberse entendido que el sistema político encierra de alguna forma a la política, cosa que aquí se negará, pues sólo es el principal vehículo mediante el cual se muestra en la actualidad, de ahí el llamado de Reyes Heróles: “hagamos política en todas partes”, hay pues que tomar en cuenta su trascendencia, es decir, lo político. Y no podemos hablar de lo político, sin que por ello dejemos de tomar en cuenta la ética del político y el intelectual, así como del político-intelectual.

También se ha explicado a partir de la semiótica trascendental como se conforman los arquetipos de los entes del político y el intelectual, dado los cuales también se dificulta asimilar al político-intelectual, lo que lleva a que se considere que este concepto al designar a cierto tipo de personas se considere como una antinomia. Solo que, como se ha expuesto, designa el nivel intencional de la cultura social y política como función sistémica, más no la dimensión histórica ni intencional de los sujetos.

En una primera parte se retomará de la noción de *paideia*, con la que podrá trazarse la línea divisora entre sujeto y sistema, es decir, se explicará teóricamente como el intelectual y el político “son” y luego dejan de ser para compenetrar en el sistema político por medio de la *paideia* en un sentido de educación como formación. De esta forma se tendrá una base a la crítica de la moral tratada tanto por Ortega y Gasset como por Reyes Heróles.

En una segunda parte de este capítulo se estimará la relación entre educación y responsabilidad en el político y el intelectual de nuestros autores, cosa que se analizará con base en la ética del discurso de Karl-Otto Apel en su parte A y parte B. Y ya que una crítica a Reyes Heróles y Ortega y Gasset en sus propuestas es también una crítica sus modos de vivir, se revisaran en forma breve sus modos de ser político-intelectual e intelectual, respectivamente.

Por último se expondrá la definición tentativa del político, intelectual y político-intelectual, que se ha extraído de la interpretación que se ha hecho hasta ahora de Jesús Reyes Heróles y José Ortega Gasset.

### 6.1 PAIDEIA: EL RETIRO DEL SISTEMA Y LA APARICIÓN DEL SUJETO

Hasta ahora cuando se ha hablado de vida y se ha recuperado el biologismo, se ha hecho con el fin de recuperar la gran extensión del *Bios* y de la circunstancia orteguiana, y no

encuadrar este trabajo en la mera adaptación sistemática del biologismo. Ya Foucault advirtió el peligro de llevar la Biología como principio rector para la política, utilizando el ejemplo del régimen nazi<sup>415</sup>. La vida como *Bios* (en su connotación griega) incluye la vida cultural, lo social e incluso la vida política, como *bios politikos* (y no como *zoon* en el sentido de Aristóteles, es decir como animal)<sup>416</sup>. En la vida tanto en cultura como en sistema, nos hacen difícil aprehender el sentido al designar al político y el intelectual, sobre todo si consideramos que en el capítulo anterior se observó que hay una forma de describir a través de la palabra las labores del pensamiento y del actuar en la comunidad en la antigüedad, y actualmente en un sistema político se puede imponer por medio de la palabra las actividades de los individuos. En otras palabras, los antiguos se proponen a describir el ser del hombre de acción y el ser del hombre de pensamiento, en un sistema por otra parte, se imponen los roles describiendo sus funciones profesionales y éticas. Cobra más sentido cuando recordamos la definición de Easton acerca del sistema político, es decir, como una forma de imposición de valores. Es por este enredo que queda difusa la concepción del político-intelectual que propone Reyes Heróles.

Básicamente a lo que nos enfrentamos es la forma extensa de la *paideia* y la forma en que aparecen los sujetos que nos describen Reyes Heróles y Ortega y Gasset. *Paideia* tal como lo expone Werner Jaeger, es un concepto histórico muy extenso, que contiene a la educación, la cultura, los valores, las virtudes de la comunidad y hacia lo que debe dirigirse la comunidad (solo que Jaeger lo hace recorriendo la basta literatura griega). Por supuesto, el concepto también está orientado al gobierno y a los políticos. En una organización, es más, en un mundo en que el fraude, el engaño y la codicia hacen que la gente se ponga furiosa por la ausencia de valores y ética en la profesión<sup>417</sup>, es de suma importancia considerar a la *paideia*. Ikujiro Nonaka aun hablando sobre problemas empresariales, insiste que el problema del conocimiento y la educación no solo trata sobre los negocios sino sobre el poder, sobre cómo puede captarse, distribuirse o almacenarse el conocimiento, considerando en él los valores y la ética.

*Toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un Estado.*<sup>418</sup>

Ahora bien, un sistema político se caracteriza por ser conservador, ya resalta dentro de sí su imposición de valores. Por lo que el sistema político tiene implícito un una forma de socialización. La socialización en el sentido de la *paideia*, es decir, como la educación e instrucción mediante la asimilación de conocimientos, valores y dirección de la comunidad en un contexto histórico dependen de muchos factores. En general, podemos mencionar, la familia, la situación económica, la forma de gobierno, el sistema político, y las instituciones que se encargan de la educación pública.

<sup>415</sup> Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008

<sup>416</sup> Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 28

<sup>417</sup> Nonaka, Ikujiro, Takeuchi, Hirotaka, *The wise leader*, artículo publicado en Harvard Business Review: <https://hbr.org/2011/05/the-big-idea-the-wise-leader/> consultado el 15/11/2015

<sup>418</sup> Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pp. 3-4

Recordemos el ejemplo que nos proporciona Apel con el cual partimos para asimilar a Ortega y Reyes Heróles. Un individuo en el mundo de la vida o en términos de Ortega en su circunstancia, puede verse involucrado en distintos sistemas, en el familiar, el académico, el político o el económico. Según Luhmann las actividades en cada sistema no sólo son para la conservación y desarrollo de los individuos sino para la conservación del sistema. El sistema político o económico se define por sus interacciones, pero también por sus diferenciaciones con el entorno, que se encuentra repleto de otros sistemas. Por lo que, mientras que el canciller se encuentra laborando en el pleno disputando una política cualquiera, fortaleciendo los lazos de su poder político (sistema político), su familia o el mercado (entorno) seguirán desenvolviéndose aun sin su presencia, y no por ello la política y el mercado o las familias de los políticos, obreros, intelectuales, etc., dejarán de tener interacciones. De la misma manera, si un profesor va haciendo mítines en las aulas, tratando de influenciar mediante proselitismo las inclinaciones políticas, alumnos, profesores y administrativos pondrán resistencia para concentrar el enfoque en la academia, aún si la actividad política llega a tener influencia exitosa, los sistemas se diferenciarán de actividad académica y actividad política. Mediante la semiótica trascendental de Apel podemos entender que la diferenciación del sistema se da en la comunicación y los juegos de lenguaje: en el pleno la política es actividad, en el aula, es objeto de estudio y crítica.

Sin embargo, Apel tiene un disenso respecto a Luhmann, ya que en su teoría de sistemas no hay sujeto, mientras que para Apel el sujeto en los sistemas tiene un papel trascendental<sup>419</sup>. El hombre que en la mañana lee a Kant, puede hablar de manera general sobre el derecho de gentes con su hijo que está preparándose para estudiar Relaciones internacionales, e incluso cambiar su opinión respecto a una proposición del Congreso. Ahí donde el sistema se retira aparece el sujeto. De esta forma el hombre puede desaparecer u ocultarse como sujeto cuando se une a la masa (el hombre-masa dirá Ortega) o se deja absorber por todas las prácticas de un sistema político.

Los valores en un sistema político no solo pueden imponerse, sino que pueden influenciar en modo trascendental al sistema en el sentido de *paideia*, es decir entendida como educación en la forma extensa que cubre desde la propia familia, las costumbres y la forma política. En otras palabras es la *paideia* entendida como formación orientada a la racionalización de las acciones dentro de determinado sistema. Al respecto Reyes Heróles nos lo dijo su discurso *Historia y acción*, y por supuesto con acción misma: promoviendo la reforma de 1977 (estaría de más señalar la forma en que altero al sistema político y al sistema de partidos del México de los años siguientes), las imposiciones morales en Pemex y su labor inacabada en la SEP. Ortega y Gasset por otro lado lo haría a partir de su partido, de la Liga de Educación y sus críticas, lo cual lo llevaría al exilio. Su influencia no solo penetró en la filosofía de su país sino en la actividad política y la filosofía de países latinoamericanos a principios del siglo XX. Ahora bien, merece la pena saber cómo lo lograron.

Partamos de lo que hemos trabajado con anterioridad y resumamos algunos puntos que nos permitan trabajar con facilidad. Primero, tenemos a Reyes Heróles que tiene una visión de

<sup>419</sup> Apel, "Teoría de sistemas y análisis del socialismo real", Op. Cit.

la *paideia* que posiblemente no reconoció, a través de su noción de la historia como educadora que pretendió fuera fundamentación ético-política de la nación. En este contexto, los políticos e intelectuales tienen una responsabilidad histórica con la nación, es decir reconoce la influencia de las minorías (cosa que nunca criticó a Ortega y Gasset). Aunque pudo haber desviado la atención del poder sobre la discrepancia entre el silencio, la discreción y la mentira como mostró en *Mirabeau o la política*, tampoco era ingenuo a la lógica de la ambición y el ansia de poder, bien lo demuestra Krauze en su libro *Mexicanos eminentes*, en el que Jesús Reyes Heróles en calidad de Secretario de Gobernación dialoga con Julio Scherer, Vicente Leñero, Octavio Paz y el propio Krauze, cuenta la siguiente anécdota:

*Porfirio Díaz visita en 1883 a su compadre, el presidente Manuel González. “No tengo ambiciones presidenciales, compadre”, le dijo, a lo que el famoso manco (González) no contestó de inmediato sino que empezó a abrir y cerrar los cajones de su escritorio. “¿Qué busca, compadre?”, inquirió Díaz. “Al pendejo que se lo crea, compadre”, respondió González.*

Reyes Heróles ve en la historia la educadora y rectora de la nación, y en la política la verdadera razón de Estado. De ahí la importancia que da a la organización social, la cultura y la educación. Es la parte difícil de comprender de la política según Reyes Heróles, y su razón para no estar de acuerdo con la ciencia política:

*Con frecuencia, para el hombre resulta más fácil comprender la desviación o corrupción del hombre por el poder, que la desviación o corrupción de las instituciones, los principios, las ideas, el poder, por el hombre. Se tiene presente y es principio reiterado con trivialidad que el poder corrompe al hombre y el poder absoluto corrompe al hombre absolutamente. En cambio, se olvida o no se repara en la proporción en que el hombre corrompe el poder, en que el poder es corrompido por el hombre que lo ejerce, con terribles consecuencias para quienes lo sufren y para aquellos que lo ejercen.<sup>420</sup>*

Reyes Heróles recuerda una cita de Lord Acton de su *Ensayo sobre la libertad y el poder* que se popularizó en los círculos académicos y que incluso funge como presupuesto para varias teorías políticas y de la misma ciencia política que se enseña. A partir de ello, define al político como aquel que está por encima de sus necesidades individuales ya que “el problema está en aquellos que no saben limitar sus necesidades, que las crean, las vuelven inelásticas y acaban esclavos de ellas, tal como Mirabeau”<sup>421</sup>. Y tal como se dijo previamente, vive para la comunidad. El intelectual por otra parte tiende a pensar a la nación, de teorizar proyectos para ella, aunque no por eso se salva de la crítica moral del riesgo de inactividad y arrogancia. En resumen, la política es necesidad y costumbre y desligarla de la ética solo significa pudibundez y la estrechez del *bon père de famille*, en palabras de Reyes Heróles.

<sup>420</sup> Reyes Heróles O.C. I, p. 588

<sup>421</sup> Reyes Heróles, *Mirabeau o la política*, Op. Cit., pp. 76-77

En segundo lugar tenemos a Ortega y Gasset con la clara disección del intelectual y el político de la que no puede decirse más, el hombre que piensa *versus* el hombre que actúa. Hombres con morales diferentes y que no pueden medirse según Ortega con el rasero del hombre común<sup>422</sup>. Sin embargo, su crítica a la moral del hombre lo lleva a defender la propia individualidad, es decir, su yo y propia circunstancia de la fuerte corriente que es la masa y la opinión pública.

*Cuando el hombre vive desde lo otro vive tiranizado porque vive por lo otro y no desde sí mismo, vive una alteración.*<sup>423</sup>

Esta intelección lo lleva a encontrar su opuesto, el ensimismamiento. Si bien epistemológicamente no termina de deslindarse del solipsismo metódico, éticamente muestra resistencia a las mayorías, así como la ventaja vivencial que tienen intelectuales y políticos frente a ellas (cuadro 4).

Nuevamente vida e historia salen a relucir en las propuestas de nuestros autores, contraponiéndose a ciertas ideas negativas sobre las minorías, el poder y la ética (tal es el caso de la verdad de la que es poseedor el intelectual o la inclusión del político-intelectual como categoría que designe un ente real). Tenemos por ejemplo el análisis sobre el autoritarismo. Si bien el análisis de la paideia como educación y cultura se ha dividido en estudio de la cultura política (*civic culture* en el sentido de Almond y Verba), la educación como sistema escolar o la antropología que ha destinado parte de sus estudios a la cultura en general, este tipo de estudios, como lo son los que se centran en la figura autoritaria se centran en lo que el poder hace con los hombres y no como Reyes Heróles defiende, lo que los hombres hacen con el poder. El experimento de la cárcel de Standford por Phil Zimbardo o el experimento de Stanley Milgram lejos de demostrar únicamente a la figura autoritaria, muestran la obediencia y la tiranización del otro como defiende Ortega.

La “formación” tanto de minorías como de mayorías en lo cultural, lo político y lo moral depende altamente de la educación (en el sentido de formación) en todos los niveles (familia, instituciones, cultura en el sentido de costumbres y valores históricamente formados), la circunstancia se forma en este contexto y dota al individuo de las formas de diferenciación con las cuales se desempeñara en el mundo de la vida, es decir como correlato de otras circunstancias, y como posibilidad de entendimiento con otros<sup>424</sup>, de la misma manera que interviene como es que la política, la economía o los valores se han sistematizado. La importancia de estudiar la formación política de las mayorías o de la formación de la élite gobernante no queda únicamente supeditada a las especulaciones de Reyes Heróles y Ortega y Gasset, importantes estudios en la segunda mitad del siglo XX como *The civic culture* de Gabriel Almond y Sidney Verba, *The perils of obedience* de Stanley Milgram, o en el caso de México los trabajos de Roderic Ai Camp, demuestran que la educación en distintos niveles influyen determinadamente en las posibilidades conductuales políticas de las personas, así como de la formación de su propia circunstancia.

<sup>422</sup> Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*. Op. Cit., p. 35

<sup>423</sup> Ortega y Gasset, O.C. VII, p. 83

<sup>424</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México, 2005, p. 104

Sin embargo, quedan los casos que Reyes Heróles y Ortega y Gasset tratan de exponer como únicos, históricos y posibles: políticos (que además de buenos estadistas fueren grandes personas, a decir de Reyes Heróles), intelectuales (que combaten desde el universo que es su propio pensamiento, tal como lo expone Ortega y Gasset) y los político-intelectuales. Para describir en general a estos individuos que logran superar al sistema convirtiéndose en sujetos, sin por ello negar al sistema político o social, utilizare el término “desviante”.

El desviante es descrito por Serge Moscovici como “aquel individuo que se comporta de manera diferente de lo previsto por el grupo o por la cultura en que se desenvuelve”<sup>425</sup>. La definición no apunta a que este tipo de personas sean conflictivas o anormales, sino que en el proceso de acción comunicativa es diferente a la mayoría. El término sirve para distinguir cuando el individuo se somete a un proceso de elección (incluso si esta es moral) en la interacción comunicativa y es orillado a distinguir de la opinión o conocimiento de la mayoría –usualmente asociado a la opinión pública-, de la opinión o juicio de la minoría, en concreto de un desviante.

La investigación experimental de Moscovici se limita al proceso de influencia de las minorías en las mayorías, en el que el conformismo es uno de los puntos más importantes a tratar junto con la función del desviante en la minoría. Pero esta investigación se entiende mejor en el contexto de las investigaciones de psicología social como los de Milgram o Zimbardo, en un ambiente en que las investigaciones sobre la figura autoritaria no daban suficiente explicación a una de las tesis más controvertidas de Hannah Arendt: la banalidad del mal. Esto dio paso a entender el proceso de obediencia, de influencia y la pertinencia de analizar a ciertas minorías en dicho proceso, como lo son las élites.

Ortega y Gasset procura infundir en el pensamiento sobre las minorías la noción de ejemplaridad, bajo la cual pretende aclarar la peculiaridad de ciertos miembros de las minorías que tienen dominio de algún aspecto de sus circunstancias (ya sea el dominio verbal, un aspecto innovador, un comportamiento adecuado) y que resulte como ejemplo para que los inferiores se vuelvan mejores<sup>426</sup>. Si bien el fenómeno de docilidad, influencia y manipulación de las masas es una de las preocupaciones de Ortega y Gasset, también le preocupa la propia constitución de las minorías y entre ellas a el político y el intelectual, que ubicará entre las minorías selectas.

Entonces, tenemos dos conceptos para definir a estos individuos: el *desviante*, concepto psico-social que implica una acción que se da en el sujeto que se ve diferenciado gracias al especial énfasis que se tiene en la elección, para distinguirse no solo de la mayoría sino de las propias minorías, de sus verdades o pretensiones de validez; y la *minoría selecta*, la versión racio-vitalista de Ortega y Gasset, que expresa una especial inclinación en la circunstancia e importancia del mundo de la vida, o como Ortega expresará, el yo y mi circunstancia. Esta última se distingue de las masas por su renuncia a la sumisión y la ejemplaridad que da a la minoría de comportamiento, mientras que la primera se da en un

<sup>425</sup> Moscovici, Serge, *Psicología de las minorías activas*, Ediciones Morata, Madrid, 1996, p. 34

<sup>426</sup> Ortega y Gasset O.C. III, p. 104

ambiente de influencia. La diferencia también estriba en que el primero designa un comportamiento estrictamente cuantitativo conductual, mientras que el segundo concepto maneja una abstracción de los aspectos vivenciales en que el *yo* se individualiza o se pierde en los otros.

Recién nos cuestionábamos cómo lograron Reyes Heróles y Ortega y Gasset la alteración de sus propias circunstancias. No buscaban un derrocamiento de los gobiernos o de los valores de sus contemporáneos o de su nación; buscaban una revolución. En el caso de Ortega y Gasset, se dio gracias a una minoría desviante, pero la circunstancia los superó (recordemos las dos dictaduras españolas), aunque para Reyes Heróles fue la insuficiencia de Ortega al adelantarse a su circunstancia lo que provocó que no tuviera éxito en la política.

Por otro lado, tenemos que Reyes Heróles, quien se integró en las dinámicas del sistema político mexicano de medio siglo y paulatinamente ejerció su “disidencia política” y “exigencia intelectual” desde las instituciones, pero que le generaron conflicto tanto con políticos como con intelectuales.

Se ha encontrado una conexión entre Ortega y Reyes Heróles a través de la teoría de sistemas, y es cierto que su conexión estriba en la *disidencia política* y la *exigencia intelectual*, solamente que en distinto grado. Por *disidencia política* podemos entender dos formas: una laxa y otra rígida. La primera se da sobre la posición del propio Reyes Heróles, su compromiso no se da con el polo dominante, pero tampoco en contra, busca una transformación política y moral sin derrocar al sistema, si no perfeccionándolo hacia una forma más satisfactoria para la nación. Busca el cambio a través de la conservación y la conservación por la transformación. La segunda, la forma rígida, es bajo la cual se comportó Ortega y Gasset, que si bien en algún periodo llegó a ofrecer su apoyo al régimen de la primera dictadura, siempre lo hizo de forma crítica. Se caracteriza por una posición opuesta a la del grupo dominante y busca por diversos medios mostrar el desencanto por el estado de las cosas.

En cuanto a la *exigencia intelectual*, entendida como la capacidad de recurrir a los recursos legítimos por distintos grupos y la producción de los mismos. En el caso de Reyes Heróles esta exigencia se da sobre el conocimiento necesario y obligatorio de la historia. Reyes Heróles ve el cambio y la mejora de condiciones mediante la revolución sobre la continuidad posible de las bases históricas ya ofrecidas por el país (el liberalismo mexicano). Ortega y Gasset ve esta posibilidad sobre el dominio de la propia circunstancia y conocimiento de la razón histórica, así como el peligro de ser absorbido por las masas, es decir el esfuerzo por ser una minoría.

Esta actitud específica separa los desviantes de las minorías comunes (académicos, grupos de defensa de los homosexuales, zapatistas, etc.), pues no solo buscan la defensa del grupo minoritario sino también se busca la influencia que marque un cambio hacia afuera, mediante la exposición de sí mismos como sujetos y no simples elementos funcionales del sistema político o académico, así como el cambio dentro del rumbo del propio grupo. Pensemos por ejemplo el caso de Michel Foucault, intelectual-político si nos atenemos a las afirmaciones hasta ahora hechas, formaba parte de grupos minoritarios y participaba en la



política como activista sobre todo en los años posteriores a 1968, pero no por ello sus ideas seguían la figura común de las minorías o de los grupos académicos contemporáneos.

Con este ejemplo no solo se afirma que los sujetos que Ortega y Reyes nos describen son únicamente políticos, intelectuales y políticos-intelectuales, sino una forma disidente de los mismos, o en términos de Ortega, una minoría selecta.

## **6.2 EL POLÍTICO Y EL INTELECTUAL EN LA ÉTICA DISCURSIVA**

Reyes Heróles pretende presentar al político-intelectual como la unidad no ideal –como real e histórica- del hombre de bien que aspira a la conexión del pensamiento y la acción. En suma, sus acciones no pueden ser sino buenas, ya que el conocimiento y la acción están orientados éticamente a la población; aún si en el fondo esta persona es despreciable, la comunidad política o la sociedad corregirán su camino mediante la reprobación, tal como pretende enseñar a través de su *Mirabeau*. Su *Liberalismo Mexicano*, también pretende mostrarnos el poder que ejercen éticamente y volitivamente los mexicanos a través de su pensamiento y acción, formando un liberalismo particular de la nación mexicana. Desafortunadamente para Reyes Heróles, de la misma forma que la historia apoya su tesis del político-intelectual, su forma perversa también se muestra en ella.

Alejándonos del siglo XVIII, siglo de Mirabeau y acercándonos al inicio del siglo XX, nos encontramos con hombres que podemos calificar de político-intelectuales según la descripción del propio Reyes Heróles. Esto debido a la multiplicación de lo que Peter Sloterdijk reconoce como el dominio del saber cómo poder –ya sea por la difusión de teorías del poder, de la lucha de clases, la invención de la ciencia política o la tecnocracia<sup>427</sup>. Entre los muchos ejemplos encontramos a Joseph Goebbels, ministro de Propaganda e Información del régimen Nazi, doctorado en filosofía, quien publica *Der Angriff* (periódico publicado durante el régimen nazi), *Michael* (novela) y los varios discursos que pronunció. Se sabe que fue un hombre culto gracias a la publicación de sus diarios, que demuestran las profundas conexiones filosóficas que hay detrás de sus acciones. Era un político que pensaba en la nación, que no se veía atrapado en la teoría y tampoco en el pragmatismo –es decir, en un puro seguir la corriente como lo entiende Reyes Heróles-. Hasta ahí, el bien a la sociedad es evidente, pero en él se encuentra un mal provocado por la unión del conocimiento y la acción junto a el dominio de los medios sostenidos en un biologismo en el que la nación fue considerado un cuerpo, cuyo mal tenía que ser extirpado: el judío. El político-intelectual de esta forma, tiene una posibilidad perversa real y no solamente teórica. El pensar a través de la mentira masificada se volvió acción. Una era de propaganda y publicidad se instaura a partir de Goebbels.

Reyes Heróles parece haber olvidado los riesgos de la influencia o más bien parece eludir en favor de una fundamentación histórica de la ética. Pero de cierto modo es algo que Ortega y Gasset previó:

<sup>427</sup> Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003, p. 14

*No hay ni ha habido jamás, otra aristocracia que la que fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual arrastra a los dóciles en pos de un modelo*<sup>428</sup>

Aquí donde estriba una de las diferencias más importantes y relevantes éticamente en la minoría selecta de Ortega y Gasset y los tres sujetos descritos por Reyes Heróles.

Para Ortega la minoría selecta es sumamente individualista, la intuición -en el sentido de razón vital e histórica<sup>429</sup>- lo lleva a ensimismarse, y al protegerse moralmente de lo que considera incorrecto de las masas, termina viviendo en permanente servicio de sus ideales. Podemos entender también gracias a Ortega que existen diferentes valores forjados en distintos tipos de minorías y masas según se adaptan históricamente a un sistema, ya sea valores políticos, empresariales, intelectuales, culturales o estéticos (así lo aborda en *¿Qué son los valores? Y en Historia como sistema*)<sup>430</sup>. Los valores para él son distintos al mundo, porque no valen por lo que es, sino por lo que no es y que se inculca como un deber auto-impuesto. Ortega no busca únicamente la fuerza del yo como única forma pensable de acceso a la verdad desde las propias vivencias, sino como forma de diferenciarse éticamente mediante la búsqueda de los valores auténticamente nobles que sirvan de ejemplo a los demás hombres.

Cosa diferente en Reyes Heróles, quien busca una fundamentación histórica de la ética, de esta forma los valores se mantiene como un nivel de aspiración a la acción de las personas. Reyes Heróles busca la fuerza en la historia como guía, pero no como determinación de las acciones posibles, sino como continuidad de los valores nacionales. La acción por otra parte forma parte completamente de la voluntad de los hombres, por lo que también hay una auto-determinación, solamente que esta se encuentra regida por una fundamentación histórica ya dada. Reyes Heróles diferencia también a las minorías de las masas, por lo que funcionalmente y éticamente busca la simbiosis de las masas y el Estado, y que se busque de esta manera la salvedad de la integridad del hombre<sup>431</sup>.

Se ha encontrado una conexión entre vida, historia y sistema en el comportamiento de los desviantes y la forma en que adquieren su ser en ambos autores, pero en cuanto al modo de proceder ético se distancian, pues es la autodeterminación vivencial del yo contra fundamentación histórica de la ética liberal. En el primer caso (el de Ortega) estamos hablando de un acto que es propio del sujeto, y en el segundo caso (el de Reyes) una difusa relación entre las acciones integradoras del individuo en el sistema -de costumbres y valores históricamente dados en la sociedad- y las acciones propias individualizadoras. Si recordamos que las acciones de los desviantes -específicamente políticos e intelectuales- afectan directamente o mediatamente a los otros -la comunidad-, nos referimos a una ética del yo ejemplar contra la ética del fin último fundamentada racionalmente<sup>432</sup>.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>429</sup> *Supra* 3.1.B

<sup>430</sup> Ortega y Gasset, O.C. VI, p. 315

<sup>431</sup> Reyes Heróles, O.C. I, p. 62

<sup>432</sup> Apel, *Estudios Éticos*, Op. Cit., p. 28

Esta parte corresponde al fundamento de la parte A de su discurso ético –que en términos de Apel quiere decir la parte teórica, o mejor dicho, la fundamentación discursiva de los principios de la pragmática trascendental-; es decir, por una parte tenemos al individuo y su ética basada estrictamente sobre la base de su circunstancia y por otra tenemos la forma institucional justificada sobre los acontecimientos históricos que les permitieron *ser* y la forma en que el individuo responde a la empresa liberal trabajada por sus antecesores, con miras a mejorar a la respuesta del Estado ante la sociedad. Si recordamos lo dicho previamente en los capítulos 3 y 4, pese a lo que se llegó a comentar en conexión de nuestros dos autores, los sigue separando la base de su análisis, Ortega nos habla desde la circunstancia individual (racio-vitalismo), mientras que Reyes lo hace desde lo político.

Pero concretamente las diferencias sobre políticos e intelectuales no se dan más que en la peculiar defensa que hace Reyes Heróles del político-intelectual frente al binomio que plantea Ortega y Gasset. Reyes Heróles no niega de ninguna forma que los políticos sean venales, o que sea posible que se entreguen imprudentemente a los placeres libidinales, así como la mentira, pero el problema no se centra en esto según él. El problema radica en que confunde lo que el político llega a pervertir en su intención sin tomar en cuenta la imagen dañada que pueda llegar a dar del Estado y la desconfianza que pueda llegar a generar; también en que Ortega confunde la mentira con la discreción. De la misma manera el intelectual no es la figura de predilección que Ortega presume, sino que puede llegar a presentarse como prepotente y obstinado.

Ahora bien, habíamos aclarado que esta relación (la del político-intelectual) es difusa en cuanto su moralidad dentro de lo que Reyes Heróles expone. Concretamente son tres puntos que hay que destacar al respecto:

1) La vivencia es, tal vez, la parte más conflictiva moralmente hablando cuando enfrentamos el *Mirabeau* de Ortega y Gasset con el *Mirabeau* de Reyes Heróles. Ya que, como pueden corroborar sus críticos, los ensayos resultan una defensa a sus respectivos modos de ser. Esto, en términos de la ética discursiva es el enfrentamiento de argumentos desde diferentes juegos lingüísticos. Estos juegos lingüísticos son, de manera simple, la circunstancia del intelectual en las primeras décadas del siglo XX en España, frente a la situación del político en la segunda mitad del siglo XX en México.

Como se abordó en los capítulos 1 y 2, aunque hay una conexión filosófica entre México y España, su relación se extiende desde el largo periodo del Virreinato hasta la Independencia (incluyendo los intentos de reconquista) y que se reanuda con las relaciones diplomáticas en la primera mitad del siglo XX. Por lo que España dejó cultural y políticamente su huella en México. Los peninsulares y los criollos fueron el puente de la cultura política europea para su respectiva adaptación en México, por lo que los pobladores buscaron con grandes tropiezos su forma de gobernarse sin el gobierno español. Los intelectuales, en sus distintas preparaciones, eran quienes se propusieron esta hazaña, y son quienes sirven de reflexión principal (junto al liberalismo mexicano como ideología y cultura política formante de la nación) en el trabajo de Reyes Heróles, el cual sustenta las reflexiones en cuanto atañen a este tema. Sin embargo, aunque Reyes Heróles acusa de relativista el planteamiento de Ortega, incurre en el mismo error, pues al recurrir a su situación de autodefensa avanza cuidadosamente para definir a Mirabeau como político y no hablar de los males que Ortega

denuncia, males que según él (Ortega) son intrínsecos al político. Esto hace que ciertos argumentos sean manejados de una forma confusa por Reyes Heróles (puntos 2) y 3)).

Ortega y Gasset secretamente habla de la dictadura de Primo de Rivera en su *Mirabeau*, por lo que expone no solo su propia situación, si no la de España ante la dictadura (*soy yo y mi circunstancia*). Reyes Heróles busca por otra parte la justificación histórica de la conceptualización de su propio quehacer, y así de sí mismo. Estas situaciones vivenciales muestran los extremos de los que Reyes Heróles no habló, la de un intelectual entre intelectuales frente a políticos (la dictadura) y la de un político (-intelectual) entre políticos y frente a otros políticos e intelectuales en dos contextos completamente distintos.

2) El segundo problema se da directamente en el punto de la mentira y la verdad. Este se relaciona con el primer problema debido a la confrontación de dos distintos juegos lingüísticos. Ortega, como se mencionó anteriormente, nos dice que “ni la mentira cuesta nada al político, ni la veracidad al intelectual”. Para decirnos enseguida: “Una y otra manan de su distinta condición”<sup>433</sup>. Ambas surgen como características ontológicas de su circunstancia. Pero Reyes Heróles pone en debate este punto: “...poco tiene que ver la mitomanía o los sueños de grandeza. No es raro que el político maneje la verdad; pero, como el que no lo es supone que se está esgrimiendo la mentira, ocurre que se engaña con la verdad”<sup>434</sup>. Poco después integra tres palabras que hacen parte de este argumento: simulación, discreción y confidencialidad.

Lo que Ortega quiere esclarecer con esto, es una moral de distinta cepa que impera en el político y el intelectual. Moral que en todo momento es siempre distintivo de las minorías selectas y que los separan de la moral de los pusilánimes (masas)<sup>435</sup>. Reyes Heróles por otro lado desliza el tema sobre un ámbito más estratégico, ubicando a la verdad y la mentira lejos de la caracterización ontológica de Ortega, y abriendo una gama que incluye a la simulación, la discreción y la confidencia.

El problema de Reyes Heróles radica precisamente aquí, ya que su deslizamiento no lo aleja del problema moral, sino que lo hace opaco al dar a entender que es estratégico. Insinúa el asunto pero aclara lo que pasa cuando el político miente. Esto llama especialmente la atención si tomamos en cuenta que Reyes Heróles denuncia el efecto perlocutivo de los actos del político cuando habla de las alteraciones en la imagen del político, las relaciones públicas y la actividad misma del Estado, cuando por ejemplo, este es un mujeriego. La *responsabilidad imputable individualmente* supone ya siempre a las instituciones y reglas convencionales<sup>436</sup>, y por lo mismo, los actos del sujeto no afectan de manera estrictamente individual como lo sugiere Ortega. En este sentido, Reyes Heróles tiene razón al decir que lo que atañe privadamente al político afecta en lo público. Por supuesto que esta afirmación tiene sus reservas considerando la circunstancia orteguiana, por ejemplo, no es lo mismo los actos inmorales de un gobernador en la época

<sup>433</sup> Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, Op. Cit., p. 55

<sup>434</sup> Reyes Heróles, *Mirabeau o la política*, Op. Cit., p. 80

<sup>435</sup> Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, Op. Cit., p. 45

<sup>436</sup> Apel, Karl Otto, “Ética discursiva y las coerciones sistemáticas objetivas de la política, del derecho y de la economía de mercado”, en *Invenio*, Número 6, Junio de 2001, p. 25

posrevolucionaria a los actos inmorales de un diputado en de la 52va legislatura en una era digital y plagada de redes sociales.

La manifestación discursiva en que se da la pronunciación de una verdad o una mentira -e incluso adhiriendo la gama extendida por Reyes Heróles-, no puede juzgarse por la falta de veracidad, sino según su buen o mal suceso en la consecución de lo que se pretende<sup>437</sup>. Ortega al querer ontologizar la verdad y la mentira en el intelectual y el político, descuida la circunstancia misma del político, su relación ante la política, ante las instituciones, así como las prácticas en el sistema político de cada país o lo que comúnmente conocemos como “hacer política”<sup>438</sup>. Si bien, su argumento cobra sentido cuando hablamos de los intelectuales ante la dictadura de Primo de Rivera, no deja de confundir la labor intelectual al profundizar en los temas políticos y sociales, con la razón de Estado (entendida en el sentido de Reyes Heróles) en la que la razón vital de los políticos se encuentra en las múltiples interacciones dentro de sus actividades políticas, y por lo tanto, de sus interacciones con la sociedad, las masas, las minorías y otros políticos (sean estos corruptos o no). En otras palabras absolutiza la acción teórica-argumentativa orientada a la pretensión de veracidad por encima de la acción teleológica-estratégica con argumentos orientados a la pretensión de validez ante los participantes en los actos.

En el plano de la ética y sobre todo de los planteamientos morales de políticos e intelectuales, un discurso en el plano político tiene relevancia por su validez y no por su veracidad, aunque esta se encuentre insinuada en el intento de validez. Esta distinción es básica de la parte A de la ética si queremos entender la confusión surgida entre Reyes Heróles y Ortega y Gasset cuando se habla de la moral en política y queremos entenderlos en términos de la ética del discurso.

En resumen: el problema es la incapacidad de diferenciar el actuar orientado al éxito con el actuar orientado a la comprensión, para distinguir la moral del político y el intelectual.

3) Este tercer problema es más bien un derivado de los otros dos. En cuanto Ortega queda claro que tajantemente tenemos dos modelos, con los cuales se miden a estos sujetos que actúan en las labores de la política y del pensamiento respectivamente. En Reyes Heróles el intelectual queda claro, pero el político y el político-intelectual no lo son del todo, al punto que cuando se leen sus discursos o ensayos resulta difícil distinguir uno de otro y a veces parecen ser el mismo, aun considerando que nos da una definición del político-intelectual. Este problema de gradación en los tipos podría hacernos caer en el error de creer que Ortega fue tan malo como el dictador durante su participación política, según la descripción de Ortega; o en el caso de Reyes Heróles, que el presidente de la República Mexicana sea un político-intelectual por que se ha comportado moralmente en ciertas ocasiones y en su mocedad escribió algún tipo de literatura.

<sup>437</sup> Habermas, Op. Cit., p. 41

<sup>438</sup> Esto se basa en el punto de Norbert Lechner que afirma que “hacer política” varía según el país y su desarrollo histórico, que deviene en la concepción o la forma de las prácticas (código de honor, venalidad, consenso, tráfico de influencias, votación popular, imposición de líderes, etc.)

Weber se había percatado de este problema, y encontró que la diferencia entre políticos se daba en “el nivel más grosero”, el cual era el económico. Sin embargo, en lo que respecta a la interpretación que se ha hecho hasta ahora del racio-vitalismo de Ortega y la razón histórica que profesa Reyes Heróles dentro del marco sistémico, esta gradación no parece suficiente. Pero salta a la atención que Reyes Heróles tenía al menos tres características que representan al político, están esas tres “c” (corazón, cabeza, carácter)<sup>439</sup>. Es debido a esto que logró una matización entre el político, llamémosle moderado, el político radical y el político conservador. Hay que reiterar que esto es resultado de su análisis histórico del liberalismo en México, que resulta en una diferencia basada en las pasiones, los valores y el carácter (inferido por su lectura de Hobbes, Locke y Maquiavelo y por su propia experiencia en la política). Pese a estas tres “c”, sigue siendo difícil encontrar una tipología concreta al momento de distinguir a los tres sujetos de Jesús Reyes Heróles.

En términos de una ética discursiva, el intelectual-político de Reyes Heróles podría ser la exposición más cercana al sujeto responsable del discurso que pronuncia junto al acto que se le relaciona. Pero de la misma forma en cuanto a la moral de Ortega y Gasset se refiere, estos sujetos moralmente podrían ser excelentes ciudadanos, pero en cuanto a lo privado podrían no serlo. Un gran debate se abre en ese sentido, la discusión neokantiana de la responsabilidad ética del ciudadano y la moral en lo privado, además de la diferencia ya clásica entre lo privado y lo público.

### ***6.3 HONORÉ GABRIEL RIQUETTI CONDE DE MIRABEAU***

Hacer una definición tentativa para futuras investigaciones empíricas sobre el político, el intelectual y el político-intelectual con los pasos guiados por las propuestas de Jesús Reyes Heróles y José Ortega y Gasset, requiere una lectura de Mirabeau, aunque esta sea un tanto superficial. Esto debido a lo que Reyes Heróles expone como sus difíciles fuentes.

Cuando hacemos la lectura de los dos ensayos, no nos encontramos con dos facetas distintas del mismo Mirabeau descritas por nuestros autores, sino que se nos revela una apropiación. El Mirabeau de Ortega y Gasset y el Mirabeau de Reyes Heróles. El Mirabeau de Ortega es un inmoral, en cuanto a la mirada del hombre común se refiere, pero un hombre muy hábil en esa extraña arte de la política, es el arquetipo del político. El Mirabeau de Reyes es un intelectual-político, un hombre de ideas, capaz de darles forma y de llevarlas a cabo, la política difícil pero bella le es tan cómoda como el pensamiento en torno a ella.

Reyes Heróles da una destacable importancia al hombre de ideas y a sus fuentes (Burke, Toqueville, Diderot y Voltaire), así como a su capacidad de llevarlas a cabo alejándose discretamente de sus actos reprobables como lo fueron las mujeres o el hecho de haber estado preso en repetidas ocasiones, no sin pronunciar ciertas sentencias en torno a este tipo de actos en los asuntos de la vida pública. Ortega y Gasset por otra parte, toma distancia del espíritu de su obra para resaltar su vida, su circunstancia; los momentos concretos que por actuar le impiden pensar, así como su moral tan ajena a los hombres comunes. Ortega evade la situación política e histórica, mientras que Reyes Heróles evade la situación

<sup>439</sup> Reyes Heróles O.C. III, p. 419

personal superándola solo a través de proposiciones en torno al actuar político, como el hecho de que una actividad privada puede generar problemas en la vida pública (tal como Maquiavelo sugirió a Lorenzo de Medici a través de *El príncipe*).

Honoré Gabriel Riquetti (eventualmente conde de Mirabeau) fue hijo de Marie-Geneviève de Vassan baronesa de Pierre-Buffière y de Víctor Riquetti marques de Mirabeau. Su padre fue un importante defensor de la corriente económica fisiocrática<sup>440</sup>, alumno de François Quesnay (economista francés), autor de *L'amis des hommes ou Traité sûr la population y Théorie de l'Impôt*. Este último sería la razón de su encarcelamiento<sup>441</sup>. Ortega abandonó este aspecto de la historia del pensamiento económico francés y la influencia a través del padre de Mirabeau sobre él, mientras que Reyes Heróles pasó por alto este aspecto familiar. Mirabeau creció en un ambiente donde la teoría (economía y política), la filosofía y la cárcel le eran tan familiares como sus padres y hermanos. Tanto es así que Honoré no fue el único que toma un papel importante en la revolución francesa, ya que su hermano André Boniface Louis Riquetti, vizconde de Mirabeau logra hacerse diputado en la *Assemblée Nationale Française* durante la revolución.

Por supuesto que las razones del encarcelamiento de Mirabeau se dieron por distintas razones a las de su padre, pues a Honoré se le encarceló entre otras razones por escapar al ejército (que le valió su primer encarcelamiento), raptó y adulterio. Una de las posibles causas según Alfred Stern del comportamiento de Mirabeau pudo haber sido los conflictos con su padre<sup>442</sup>. En su juventud Mirabeau acumuló una gran cantidad de deudas, casándose con la hija del marqués de Maignani con el fin de tener acceso a su fortuna. Su padre, Víctor, lo mandaría de vuelta a la cárcel debido a esto<sup>443</sup>. De hecho aquí purgo la condena más larga, en la fortaleza de Vincennes, destinada a los prisioneros de clase alta, en donde coincidiría con el encierro del Marqués de Sade.

Preso se escribe con su amante Sofía, a quien le escribe las famosas *Lettres à Sophie*, quien a su salida de prisión lo abandonaría. Las cartas a Sofía y a Julia (otra amante) demuestran –así lo expresa Reyes Heróles– el grado de erudición que poseía Mirabeau ya desde su juventud, a pesar de los actos cometidos y la cárcel misma, que tanto énfasis hace Ortega y Gasset. Aunque no por eso Ortega sobajaba a Mirabeau, pues lo reconocía como un hombre magnánimo, de proyectos, y no uno pusilánime, caracterizado por un estilo de vida como el del hombre-masa, sin voluntad, alterado y con una moral distinta.

Después de estar preso por 42 meses había escrito sus *Lettres* además de un ensayo sobre las prisiones de Estado<sup>444</sup>. En 1774 se publica su *Ensayo sobre el despotismo*, ensayo por el cual es perseguido, por lo que huye junto a su hermana. Después viajó para encontrarse con

<sup>440</sup> Corriente que en la que se creía que existía una ley natural que regulaba el mercado siempre y cuando no hubiera intervención del Estado. Es en esta corriente es que se acuña la frase *laissez faire, laissez passer*.

<sup>441</sup> *Nouvelle Biographie générale, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, sous la dir. de Mr. le Dr. Hoefer, Renoult-Saint André, Paris, 1866

<sup>442</sup> Stern, Alfred, *La vie de Mirabeau. Avant la révolution*, Libraire Émile Buillon, Paris, 1893, p. 57

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 204

el rey de Prusia Federico II el Grande. Para entonces el gobierno de Luis XVI y Maria Antonieta ya comenzaba a tener problemas, pues ambos no inspiraban confianza ante los ministros franceses<sup>445</sup>.

Hacia 1780 y después de nuevas disputas con su padre (quien por cierto esta vez pidió la decapitación de su hijo) por el rapto de la marquesa de Monnier entra en conflictos legales con los que comienza a darse a conocer por su gran elocuencia. Sin embargo donde alcanzaría la fama por ello sería en el caso de las propiedades por abandono conyugal contra Sophie de Ruffey<sup>446</sup>. De aquí hasta 1789, Mirabeau comenzó una larga y en principio poco fructífera carrera política, proceso en el cual conoció a Sébastien-Roch Nicolas, quien firmaba como Chamfort, de quien se haría amigo. Ambos compartían semejantes opiniones en torno a la cultura y política francesa del viejo régimen y continuaría aún después de la Revolución Francesa. Prueba de ello Mirabeau escribe una carta conocida como *Le Rideau levé ou l'éducation de Laure*, en la cual se habla entre otras cosas sobre la iniciación sexual. Nietzsche alabaría este trabajo haciendo énfasis en la ya visible labor moral del futuro hombre de Estado<sup>447</sup>. También escribe una memoria sobre la reforma política de los judíos.

En cuestión estrictamente política previo a 1789, en su denuncia del agiotaje al rey y la asamblea de notables ya mostraba las herencias del pensamiento liberal y sobre el derecho natural<sup>448</sup>, amparándose en *l'ordre naturel des choses* (el orden natural de las cosas) y los abusos de los notables así como su corrupción y el daño que causan a la propiedad privada<sup>449</sup>. ¿Por qué es tan importante 1789 para Mirabeau?

Es simple, 1789 fue el inicio de la Revolución francesa, y con más precisión, fue el año en que se establece la Asamblea Nacional (17 de junio), institución que funge como transición entre los Estados Generales (que pretendía representar a la iglesia, la monarquía y al pueblo) y la Asamblea Nacional Constituyente (institución que se encargaría de la redacción de la Constitución Francesa y de la redacción de los Derechos del hombre y del ciudadano).

Los abrevaderos intelectuales de la Revolución Francesa fueron muchos, pero los de Mirabeau pueden observarse ligeramente. Burke, Montesquieu, Montaigne, la corriente económica fisiocrática, el propio Chamfort e incluso Rousseau con el que llegó a escribirse y tener un conflicto teórico entorno a la naturaleza del despotismo<sup>450</sup>. Para su elección dentro de la Asamblea Nacional ya tenía el apoyo de la población tras haber desarrollado su capacidad oratoria, y al ser la Asamblea aquella que decía representar verdaderamente al Tercer Estado (el pueblo), Mirabeau no pudo menos que llamar la atención, al punto de

<sup>445</sup> Lefèvre, George, *La revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)*, Fondo de Cultura Económica, México. 2015, pp. 7-8

<sup>446</sup> Stern, Op. Cit., p. 202

<sup>447</sup> Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Gradifco, Buenos Aires, 2014, p. 91

<sup>448</sup> Mirabeau, Comte du, *Dénonciation a l'agiotage au Roi et à l'assemblée des notables*, recurso electrónico: <http://gallica.bnf.fr/>

<sup>449</sup> Recordemos el ensayo de Constant *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*

<sup>450</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos polémicos*, Técnos, Madrid, 1994. Aquí aparece la respuesta de Rousseau a el *Ensayo sobre el despotismo* de Mirabeau



entrar directamente en conflicto con Necker quien celebraba su tercer elección como ministro del Rey Luis XVI<sup>451</sup>. La popularidad de Mirabeau creció tanto que parecía la encarnación del tribunal popular<sup>452</sup>.

Reyes Heróles observa que Mirabeau estando de acuerdo con Burke, desprecia la metafísica que resta cuerpo a la política, por lo que su abstracción discursiva en el que se define contra el despotismo y los privilegios, el primero por ser una adulteración de la monarquía y el segundo por estar encaminado al rey. Sin embargo, su pensamiento y popularidad no fue decisiva hasta que se ganó a toda la Asamblea cuando el 23 de junio de 1789 el Rey a través del marqués de Brézé el cual tenía la orden se suspender la actividad de los tres Estados<sup>453</sup>. A lo que Mirabeau diputado representante del tercer Estado dijo:

*Sí, señor mío, hemos entendido las intenciones que se han sugerido al rey; y usted que no sabría ser cuerpo (voluntad) de los Estados generales; usted, que no tienen aquí ni lugar, ni derecho de hablar, usted que no tiene autoridad para recordarnos sus palabras. Sin embargo, para evitar cualquier conflicto y cualquier retraso, yo les digo que si lo ha instruido para sacarnos de aquí, usted debe exigir el empleo de la fuerza, porque solo nos quitarán de nuestros lugares con el poder de las bayonetas... Esta es el voto (promesa) de la asamblea*<sup>454</sup>

Mirabeau habiéndose ganado el respeto de la Asamblea, comenzó a proliferar políticamente durante la revolución. Tanto así que junto a Jean-Joseph Mounier escribieron el proyecto de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, en el que Mirabeau llegó a incluir un artículo relacionado con el derecho natural a estar armado. Al final solo redactó el preámbulo a la Declaración, que fue incluida al inicio de la Constitución francesa de 1789 y permanecería en la de 1791.

Ciertamente Mirabeau merece un análisis mucho más detallado, pero se entiende que el trabajo de Ortega y Gasset y de Reyes Heróles no entran en conflicto cuando de Mirabeau se habla, de hecho parecen ser dos análisis del mismo hombre en dos momentos diferentes de su vida. También parece ser que un excelente ciudadano no exige excelente hombre moral, aunque esto puede entrar en debate.

De hecho, contrario a lo que pudo haber pensado Ortega la circunstancia de Mirabeau lo llevó a asimilar la reflexión con la acción en momentos críticos para los revolucionarios

<sup>451</sup> Stern, Alfred, *La vie de Mirabeau. Pendant la revolution*, Libraire Émile Buillon, Paris, 1893. Se recomienda leer el primer capítulo

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 1

<sup>453</sup> En esta asamblea se celebraba las reformas en torno a los impuestos, corveas (obligación de trabajar gratuitamente en las tierras de los nobles), las *lettres de cachet* (mandatos directos del rey para la aprensión de un individuo), etc.

<sup>454</sup> <<Où, Monsieur, nous avons entendu les intentions qu'on a suggérées au Roi; et vous, qui ne sauriez être son organe auprès des États Généraux; vous, qui n'avez ici ni place, ni droit de parler, vous n'êtes pas fait pour nous rappeler son discours. Cependant, pour éviter toute équivoque et tout délai, je declare que si l'on vous a chargé de nous faire sortir d'ici, vous devez demander des ordres pour employer la force ; car nous ne quitterons nos places que par la puissance des baïonnettes... Tel est le voeu de l'Assemblée.>> Stern, *La vie de Mirabeau. Pendant la revolution*, Op. Cit., p. 33. Traducción propia, el subrayado y paréntesis es mío

durante la celebración de la Asamblea. Pero igualmente contrario a lo que pudo haber pensado Reyes Heróles, Mirabeau no era la fusión del político y el intelectual. Con esto no quiero insinuar que Mirabeau no era político-intelectual, sino que no es una fusión, es más, el concepto designa un tipo de hombre distinto al político y el intelectual. Mirabeau manejaba un juego lingüístico distinto, uno que se comprendía dentro de su circunstancia, uno que manejaba la reflexión y el pensamiento junto a la vida política y al hacer política.

#### **6.4 EL POLÍTICO-INTELLECTUAL: LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO**

Con este ligero paso por Mirabeau podemos darnos una idea de lo que es el intelectual-político. Aunque es obligado en casi toda investigación sobre el pensamiento de cualquier hombre o mujer a tratar el estudio de su contexto socio-político o socio-cultural, desde la perspectiva adoptada por Ortega y Gasset y por Reyes Heróles, esto adquiere mucha más importancia.

La *circums-tancia* orteguiana no solo nos enseña una ontología de la humanidad, sino una apropiación de la misma de su contexto y la búsqueda propia en la razón histórica. Podemos dar razón a Ortega y Gasset en que la unión del político y el intelectual no es posible, dado que la circunstancia histórica y vivencial del hombre no permiten una *vita contemplativa* y una *vita activa* que profesionalmente se sopesen de la misma manera. En otras palabras, una vida estrictamente teórica o dedicada a la formulación de teoría y reflexión de problemas no puede llevarse a la par de una vida pública, dedicada a las tareas administrativas del Estado o de decisiones políticas sin que disminuya o intervenga en las actividades de la otra vida. Revisemos tan solamente los casos que hemos revisado: Ortega, Reyes y Mirabeau. Cuando Ortega se dedica a la actividad política su reflexión gira en torno a la liga de educación, el Partido Reformista y la dictadura de Primo Rivera, cuando para con ello, vuelve a la vida reflexiva de las masas y el mal que aqueja a España. El caso de Reyes Heróles también es muy claro, pues dividimos su vida en dos etapas pensando en ello<sup>455</sup>: cuando su actividad como político es mínima, su actividad académica y teórica son sobresalientes; mientras que cuando su actividad más intensa en la política comienza, la producción teórica disminuye. El caso de Mirabeau es semejante, pues desde su juventud hasta 1789 se dedica a la reflexión de temas políticos, morales y sensuales; después de esta fecha su actividad política destaca por encima de lo que escribía.

La fórmula en principio parece sencilla, mientras más se dedica el individuo a cierta actividad, menor será el tiempo que pueda dedicar a la otra. Una premisa básica para la sociología del tiempo y que se ve reflejado sobre el tiempo socialmente útil. Sin embargo, tal como lo expresa Reyes Heróles, el pensamiento no se desperdicia, y menos la actividad teórica, de hecho el propio Reyes, Mirabeau y Ortega no abandonan sus ideas durante su actividad política, aunque si difieren sustancialmente en cuanto a sus juegos lingüísticos como expresión máxima de la su circunstancia vivida (histórica, intelectual y socialmente).

Ortega y Gasset convierte al fundamento en esencia, el sentido pragmático del tiempo en el acto ejecutivo de la circunstancia orteguiana y la circunstancia propia de Ortega, impide reconocer a un político-intelectual. Es decir, la filosofía racio-vitalista en cuya perspectiva

<sup>455</sup> Supra. Capítulo 2

el tiempo socialmente útil del individuo, merma la capacidad ejecutiva teórica o su capacidad de “hacer política”<sup>456</sup>, aunado al hecho de la situación española de la crisis posterior a 1989 y la dictadura que rechazaba la participación de los entonces reconocidos intelectuales españoles<sup>457</sup>.

Reyes Heróles traslada su fe al racionalismo histórico y a la voluntad de las personas. Por lo que en base a la voluntad y la capacidad de unir pensamiento con acción, justifica al político-intelectual. Encima Reyes Heróles nos introduce las 3 c's (cabeza, corazón, coraje) que en lo clásicos del pensamiento político podemos entenderlo como el uso de la razón. Reyes Heróles prueba sin saberlo que las condiciones históricas determinan la posible aparición de políticos intelectuales en la historia. Por ejemplo, durante todo el siglo XIX estos están justificados a lo largo de *El liberalismo mexicano* con personajes como Fernández de Lizardi, Mora, Vicente Rocafuerte o Zavala, es decir el criollismo influenció radicalmente para que después de la Revolución de Independencia aquellos que eran profesionistas o estuvieran más educados accedieran a cargos políticos, mientras que indígenas y mestizos se mantenían generalmente al margen en los asuntos públicos o de instrucción. Comparada con la situación de la España de los primeros años del siglo XX, en donde los intelectuales eran perseguidos y mantenidos al margen de los asuntos públicos, la razón histórica en el sentido de continuidad de ideas de Reyes Heróles parece entenderse.

Reyes Heróles no pone tanta atención en lo moral como lo quisiera Ortega y Gasset, al menos en su ensayo, pues al analizar la repercusión de las ideas en México (en especial del liberalismo) Reyes Heróles señala la diferencia entre un hombre que es responsable solamente de las ideas y aquel que solamente las pone en acción y que finalmente solo es responsable de cierto grado de pensamiento. Su ejemplo va sobre el caso de Robespierre y Rousseau, en el que “la sangre del primero parece recaer sobre las ideas del segundo”<sup>458</sup>. Contrario al caso de Mirabeau, que es responsable de sus ideas, discursos y actos.

La posibilidad del político-intelectual se da en una relación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* en que el sujeto tiende a comportarse como desviante. Este desviante, siempre como parte de una minoría activa tiende a comportamientos que o bien rechazan completamente un régimen (tanto de ideas como político), lo redirigen o bien pueden incluso reforzarlo o ayudan a su cohesión. Un ejemplo al primero al primer caso es Mirabeau, al segundo de Reyes Heróles y al tercero Goebbels.

Como se vio en el capítulo anterior<sup>459</sup> la vida humana le caracteriza entre otras cosas el tener una actividad cognitiva compleja, por lo que el pensamiento y la consciencia son distintivos del género humano, tal como lo defendía Reyes Heróles, por lo que pensamiento y acción tienen una relación en lo humano. Pero en la modernidad un régimen distinguido por la vocación y la profesionalización (Weber) tecnifican el sistema político y mundial de la actividad humana, por lo que distinciones en principio filosóficas tienen su forma

<sup>456</sup> Hay que tener especial acento en la declaración “hacer política” pues como lo señala Norbert Lechner esto varía en países, sociedades y contextos.

<sup>457</sup> Supra. Capítulo 1.1 y 1.2

<sup>458</sup> Reyes Heróles, O.C. IV, Op. Cit., p. 341

<sup>459</sup> Supra 5.1

semiótica identificada con los procesos actuales de producción (ya sea política, intelectual o material), por lo que la *vita activa* tiende a identificarse con la práctica, la política y el político; mientras que la *vita contemplativa* se llega a identificar con la reflexión, la teoría, el filósofo o el teórico físico.

El político-intelectual tiene en su vocación la aspiración al conocimiento y a la actividad política, pero más allá de ello, la aspiración a que el vínculo de ambos produzca realidad. Profesionalmente no puede centrarse en uno sin descuidar al otro, por ejemplo: las actividades en la academia dificultarían las actividades en el pleno, ya sea por los horarios, ya sea por extraoficiales a cada profesión pero siempre necesarias. Pero bajo cierto tiempo riguroso, una no tiene que entrar en conflicto con la otra. Mirabeau escribió su ensayo sobre el despotismo en su periodo de menor actividad política, pero su discurso político en la Asamblea de 1789 lo logra en un periodo de menor actividad intelectual y no por ello sus reflexiones e ideas en su ensayo se pierden, en realidad son fundamentadas y recuperadas en la redacción del primer proyecto de la Declaración de los derechos humanos. Lo mismo pasa con Reyes Heróles, sus ideas del liberalismo mexicano y las ideas de conciliación y ampliación de libertades políticas a través del derecho son recuperadas en su espíritu para ser puestas en práctica en su intensa actividad en la reforma política de 1977, promoviendo el desarrollo de la democracia y la inclusión del Partido Comunista que hasta entonces permanecía en la clandestinidad.

En resumen: al político le es más propia la acción, que tendemos a describir como el hacer política y su ámbito más familiar es discurso; al intelectual le es más propia la reflexión y su ámbito más familiar es la argumentación y la fundamentación; el político-intelectual sabe de discurso y de argumentación, si quiere y cree necesario fundamenta, pero su vida se enfoca a la producción de realidades, pero no cualquier producción de realidades, es aquella producción nacida en el seno de la teoría contrastada con la realidad, de reflexión y acción, en su constante unión, corrección y empeño en llevar a cabo. En esta distinción no es raro que el político llegue a escribir un libro sin ser intelectual ocasional, o que el intelectual tenga actividad política, pues la ocasión no hace de ello una vocación, más bien una experiencia como el caso de Ortega. Bajo el filtro del pensamiento de Reyes Heróles esta parece la distinción más viable en cuanto el político, el intelectual y el político intelectual, tomando en cuenta el pensamiento y la acción. Más aún, toma en cuenta el largo recorrido que tiene que tomar el pensamiento para llegar a ser acción como es lo agible y lo factible. Pero ahora es tiempo de ver la distinción bajo el filtro de Ortega, esta es la moral.

A lo largo de este último capítulo nos hemos centrado en el lugar de la ética en nuestros tres sujetos a discusión por nuestros autores, en especial de la moral de la que Ortega habla, la cual hemos entendido aquí como un desvío de la tendencia de las élites. Un intelectual desviante trataría de reencaminar la propuesta ideológica de sus co-parlantes mostrándoles mediante argumentos las confusiones metódicas que pudieran tener; mientras que un político desviante llevaría por medio del discurso a las minorías que compone un partido político a una ampliación de la gama ideológica o a un cierre que admita a solo ciertos individuos de acuerdo a la ideología de partido. El político-intelectual por otro lado al comportarse como desviante, ya de por sí opera en ocasiones contradictoriamente a la minoría y otras veces de acuerdo a ella (ya sea que esté compuesta de intelectuales, políticos o ambos), su moral se ve más comprometida, pues no solo se encuentra entre la

reflexión y la acción (que siempre involucra a otros, considerando que hasta ahora hemos visto una visión sistemática de la actividad política como intelectual), también lo hace entre la pretensión de validez de sus argumentos y la pretensión de verdad que estos pudieran tener.

Ortega nos ha hablado en las páginas de su *Mirabeau* que tanto el político como el intelectual gozan de una moral muy distinta, y que la de ambos se distancia mucho de la moral de los pusilánimes, que Ortega distingue como el hombre-masa. El “uso” es fundamento de las relaciones sociales, según el propio Ortega, y mientras más arraigado se esté a él más se es preso de las masas. Se vive tiranizado por el otro. El político vive desde el otro, vive alterado por lo que solo su moral es distinta al hombre.-masa, mientras que el intelectual tiene la capacidad de ensimismarse y de vivir en la virtud.

El intelectual, dice Ortega, tiene un compromiso con la verdad, mientras que el político lo tiene con la acción, ya que esta alterado, ya sea por su abuso hacia el otro o por su preocupación. Recordemos que este arquetipo usado por Ortega es denunciado por Reyes Heróles. El político-intelectual aunque con menos probabilidad de serlo por su circunstancia (la vivencial y la histórica), podría atribuírsele una característica moral desde la perspectiva del propio Ortega. Pero ¿Cuál?

Recién habíamos mencionado que al intelectual le es más familiar la reflexión y la teoría, mientras que al político le es más familiar la acción y el discurso, sin que por ello se imposibilite su incursión en las actividades de los otros. El político-intelectual por otro lado no es la unión del político intelectual, sino de crear una tercera especie que logre en la realidad lo que se ha teorizado o reflexionado. Se mueve inconsistentemente entre la reflexión y la actividad política, por lo que su vida es producción de realidad. Sistemáticamente podemos atribuirle esta forma:

Theoria ----- Poiesis ----- Praxis

Para profundizar en esto hay que hacer una última observación. Reyes Heróles nos habló sobre las tres c's, que inevitablemente nos recuerda la medida que Maquiavelo impulsaba a Lorenzo de Medici, o la razón que invocaban Hobbes y Rousseau. Los sentimientos, impulsos y necesidades no son puestos entre paréntesis, son puestos al servicio de un bien mayor, ya sea del Estado, ya sea del soberano o ya sea por el contrato civil. La política no neutraliza estas emociones sino que es un control y aspiración al dominio de ellas para la construcción de relaciones sociales. Peter Sloterdijk nos dice que Platón ya había profundizado en las emociones como fundamento de la política y que la metáfora del tejedor en el diálogo del político nos habla sobre las relaciones sociales a partir del tejido de las emociones<sup>460</sup>.

El éxito del político en la política se debe a su control de las emociones y la capacidad de acelerar o retrasar las emociones de los otros según el sistema en que se maneje. Si se está en un sistema clientelar, se procurara solamente que el discurso sea emotivo y que provoque el furor de la gente para que en un sistema de retribuciones (materiales o

<sup>460</sup> Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010, pp. 34-35

ideológicas), por lo que su venalidad solo será problemática si se le descubre. En un sistema democrático liberal, el político no solo moderara su discurso para recibir el apoyo de ciertos sectores de la población, sino que moderara y contendrá sus emociones e impulsos dentro del grupo (partido) para obtener su respaldo.

El intelectual por otra parte pone sus emociones entre paréntesis, su vocación se lo exige. El conocimiento válido y verdadero exige que las emociones y opiniones no intervengan, por lo que cuando el intelectual se ve mezclado en la política su éxito se ve obstaculizado, pues en la política no se exige poner las emociones a un lado sino hacer uso de ellas y si es necesario, ponerlas al servicio de la necesidad. Tal vez sea esta la razón por la que los intelectuales no logran adelantarse a las situaciones, pues como bien lo observa Reyes Heróles el político tiene que adelantarse y crear la situación, y no esperar a que se den las condiciones para que las cosas sucedan<sup>461</sup>.

Al no tener el temperamento para la política, el conflicto entre político e intelectual es inevitable, a veces expresado en rivalidad entre teoría y práctica, a veces denunciado como ingenuidad mutua. El político en la academia se le dice hipócrita, por otro lado al intelectual en la política se le dice traidor. No es de extrañar que el político-intelectual sea despreciado en su mayoría por ambas partes. Tal vez a esto se refería Reyes Heróles al final de su ensayo de Mirabeau cuando escribe sobre la personalidad. Popularidad e inteligencia, gracias a la capacidad de discurso y argumento, la personalidad de Mirabeau así se constituía, por lo que no es de sorprender que se uniera en él brillantez y vanidad<sup>462</sup>.

El intelectual tiene un compromiso y responsabilidad primordial que con aquello que diga o haga sea verdadero, o por lo menos válido intersubjetivamente. El político tiene una responsabilidad primordial con aquello que en su discurso se presume se lleve a cabo, pues se ve reflejado en las decisiones que toma. El político-intelectual tiene una responsabilidad mucho más importante cuando lo ingeniado en sus ideas y lo que logra a partir de acuerdos o tecnicismos a partir de ellas es logrado, pues no solo se compromete con aquellos con los que firmó un acuerdo, sino que introduce un elemento en el sistema político del que es en parte responsable. Mirabeau logra que las asambleas se lleven a cabo (imprescindibles para los logros venideros de la revolución francesa) y coordina junto a La Fayette y Mounier, un proyecto de la declaración de los derechos humanos (de entre los muchos que se escribieron).

El político-intelectual sabe de discurso y de argumento, sabe de teorías y sus límites con la realidad como nadie, sin ser del todo pesimistas, pero tampoco del todo idealistas. Su juego del lenguaje incluye teoría, reflexión y conocimiento de las pasiones de los hombres y de las suyas propias. El político-intelectual no es la fusión del político y del intelectual es la personalidad de ambos en uno solo, con una meta más alta y menos reconocida.

<sup>461</sup> Reyes Heróles, O.C. I, p. 646

<sup>462</sup> Reyes Heróles, *Mirabeau o la política*, Op. Cit., p. 107

## CONCLUSIONES

Al recorrer el camino circunstancial, histórico y teórico de nuestros autores, nos hemos percatado de cuan sujetos estaban sus ensayos a sus vidas personales y a sus contextos. Esto no implicó que nuestra lectura fuera relativista, sino que nos forzó a mirar la política y la labor intelectual de un modo más amplia en la historia y sus contextos. Gracias a esto nos percatamos de cuan validos son los argumentos de José Ortega y Gasset y de Jesús Reyes Heróles y bajo qué tipo de circunstancias.

El político y el intelectual siempre son posibles y necesarios en las sociedades modernas, pues los sistemas políticos y sociales los han hecho funcionalmente importantes, ya sea en la producción de conocimiento, la reflexión de las decisiones tomadas, la reflexión de las decisiones por tomar y el gobierno. Es por esto que históricamente se da un distanciamiento o un acercamiento entre estas dos élites. Y si bien, la confrontación ha resultado conflictiva en muchas ocasiones para políticos e intelectuales, sus funciones no lo han sido necesariamente.

Es racio-vitalismo de Ortega y Gasset mostró como la autodeterminación vivencial causa logros morales e intelectuales para salvar lo más próximo a la propia circunstancia, pero sacrificaba la opinión externa, por lo que se comprende que Ortega fallara en la política. Aunque Reyes Heróles notó esto y su incapacidad para adelantarse a la circunstancia y no solo esperarla, Reyes Heróles no logró una defensa moral clara del político. Tal vez porque la historia y su propia circunstancia no apoyaban su punto, por lo que tuvo que refugiarse en la fuerza de voluntad invocada por los clásicos. Pero Reyes Heróles logró poner en perspectiva la posibilidad del político-intelectual en la historia.

Revisar la historia, localizando las características aquí revisadas, requiere que la hipótesis de su existencia también incluya la hipótesis de su inexistencia, es decir las condiciones en las que puede darse y las condiciones en las que no puede. Además hay que agregar que se revisó la división teórica de Ortega y Gasset y Reyes Heróles, partiendo de sus planteamientos, por lo que no se profundizó en los sistemas políticos y académicos, los contextos históricos o los casos dados en la historia con más detalle. Otro punto que escapa a esta crítica es la falta de descripción en torno a los juegos lingüísticos del que hacen usos políticos e intelectuales, ya que en la acción comunicativa es lo que diferencia a estos grupos entre sí. Solamente queda hecho el énfasis de Ortega y Reyes traducido en términos de Apel: El intelectual hace uso primordial del discurso con pretensión de veracidad con orientación a la validez intersubjetiva y el político hace uso primordial del discurso con pretensión de validez con orientación al éxito.

Sus acciones están reguladas por normas no escritas (juegos de lenguaje) de acuerdo a sus comunidades lingüísticas, por lo que su formación inevitablemente se ve dirigida más a una tarea que a otra. El político, ya sea por familia o por formación académica tiende a considerar y adaptarse a la forma de hacer política, dirigiendo sus esfuerzos al control de sus emociones (según sea el contexto de este) para alcanzar el éxito. Por otro lado el intelectual por influencia familiar, académica o circunstancial (amigos, otros eventos relevantes en su vida o incluso por su satisfacción personal) se dedicará a la búsqueda de la verdad por distintos medios, ya sea por la ciencia o la filosofía, su posición es velar por las

ideas y la validez de estas. La base metódica de ello es la puesta en paréntesis de las emociones y opiniones.

Reyes Heróles respondía a una formación que coincidió entre dos generaciones, ambas nacientes de la Revolución: una crítica y otra que consolidó el régimen político. Encima, su temprano recorrido con la política gracias a Heriberto Jara lo ayudó a conciliar los símbolos políticos y académicos para concebir al político-intelectual. Por lo que la conexión entre discurso teórico y discurso político contenían un constante ejercicio interpretativo. En el tránsito entre uno y otro se da la necesaria comunidad de hablantes pues en ella se da el consumo o rechazo de ideas para producir un resultado deseable.

Es posible que la mayor confusión se dé entre aquellos intelectuales de pura cepa (Ortega y Gasset) que viven por las ideas con los intelectuales de profesión que viven de las ideas, por lo que nuevamente recurriendo a Weber vemos la división en el más grosero ámbito económico. Ya que de no hacer esta división caeríamos en la falacia de arrojarlos a todos en el mismo saco. Sin embargo, sus vivencias difieren en cuanto a emociones y opiniones se habla. Políticos e intelectuales terminan por acusarse de inocentes mutuamente.

La trascendencia en el sentido de la intersubjetividad expuesta por Reyes Heróles, nos muestra la gran realidad de toda idea: su consumo o su rechazo. Esta idea es necesario repetirse para destacar la importancia de la influencia discursiva en una comunidad política o académica para el quehacer político. La política ciertamente parece difícil de definir, y mucho más si se le práctica. La historia nos enseña mucho sobre las posibilidades de políticos, intelectuales y políticos-intelectuales, pero también nos enseña mucho sobre sus pocos alcances, limitaciones e impotencias.

La filosofía social de Ortega recurre a las divisiones conforme a su capacidad vitalicia en la sociedad. En ellas procura mantener la división entre la masa y la élite, y en especial de la élite selecta, pues en ella localiza a políticos e intelectuales. La situación de España durante la dictadura de Primo Rivera y la postura de la monarquía, no hicieron más que poner distancia entre la élite gobernante y la élite intelectual, así como la sociedad. Lo que ayudó a la concepción del propio Ortega.

En cuanto Reyes Heróles la circunstancia le favoreció, pues durante el México decimonónico eran los intelectuales quienes lograron acercarse a la política entre aciertos, errores y tropiezos. Después de la dictadura porfirista era la UNAM que facilitó el acceso a muchos cargos públicos durante cierto tiempo en la historia del país. El hecho de que ciertos intelectuales llegaran a cargos públicos no fue novedad, pero eran tachados de traidores o inocentes. Y quienes lograban ciertos éxitos eran titulados ideólogos de partido antes que intelectuales. De ahí que Reyes Heróles siempre pensara en la política en parte como una dialéctica de pensamiento y acción.

Al final de este trabajo parece que puede darse razón a ambos siempre y cuando atendamos a los contextos en que pertenecen, aun cuando esto parezca recaer en un relativismo. Sin embargo, tal vez haga falta buscar las razones por las que las sociedades se estructuran de tan diferente forma en cuanto a la relación de políticos, intelectuales y políticos-intelectuales se refiere. En términos de una teoría de sistemas junto con la hermenéutica crítica aquí esbozada: es la consecuencia de la diferenciación funcional de los sistemas



políticos y sociales, en la que los juegos de lenguaje (instituciones políticas y sociales) históricamente crean las condiciones que crean las oportunidades para que los políticos e intelectuales puedan interferir en la vida pública, sea esta por acción o por reflexión. El político-intelectual, según esta afirmación, depende de la capacidad que los sistemas tengan para tolerar su existencia, del recorrido histórico de la nación y la función que el propio sujeto logre desempeñar armonizando la *vita contemplativa* y la *vita activa*. De esta forma analizaríamos los logros de estos sujetos bajo una base de argumentación posible histórica.

Ortega y Gasset crea una corriente filosófica española con fuerte influencia en América Latina. El logro de Mirabeau fue coordinar junto a otros las *Asambleas* y la *Declaración de Derechos Humanos*, y fue llevado rápidamente llevado al fiasco con el terror de Robespierre. Los esfuerzos de Reyes Heróles en Pemex y en la reforma electoral de 1977 fueron grandes avances para la democracia y moral de la administración de México, que no tardó en ser solo un episodio del aumento de las redes clientelares del país. ¿Cuán optimista se puede llegar a ser si los logros de unos son pervertidos por los deseos de los otros?

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, La inversión histórico-cultural de España en relación con América Latina en 98: *Derrota pírrica*, Compilación de Leopoldo Zea y María Teresa Miaja, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica, México, 2000
- Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986
- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991
- Apel, Karl-Otto, *Transformación de la filosofía Tomo 1; Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Taurus, Madrid, 1985
- Apel, Karl-Otto, *Transformación de la filosofía Tomo 2; El a priori de la comunidad de comunicación*, Taurus, Madrid, 1985
- Apel, Karl-Otto, *Semiótica filosófica*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008
- Apel, Karl-Otto, Ética del discurso, democracia y derecho de gentes, Revista *Invenio*, Septiembre, Argentina, 2006
- Apel, Karl-Otto, Ética discursiva y las coerciones sistemáticas objetivas de la política, del derecho y de la economía de mercado, Revista *Invenio*, Argentina, Junio 2001
- Apel, Karl-Otto, “Fundamentos de semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Dialogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Enrique Dussel (compilador), Siglo XXI editores/ UAM, México, 2013
- Apel, Karl-Otto, “Reflexión pragmático-trascendental”, en *Invenio*, N° 13, Argentina, Noviembre 2004
- Apel, Karl-Otto; Dussel, Enrique, *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005
- Aristoteles, *Ética Nicomaquea. \* Política*, Porrúa, México, 2007
- Becharud, J.; López Campillo, E., *Los intelectuales españoles durante la II República*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1978
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999

- Bergson, Henri, *Lecciones de estética y metafísica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2012
- Berlin, Isaiah, ¿Existe aún la teoría política?, en *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011
- Bobbio, Norberto;” Intelectuales” en *Norberto Bobbio: El Filósofo y la Política (antología)*, de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 2004
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008
- Bouveresse, Jacques, *Bourdieu, sabio y político*, Editorial Hiru, Barcelona, 2010
- Burke, Peter, *Sociología e historia*, Alianza, Madrid, 1980
- Camp, Roderic Ai, *La formación de un gobernante*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981
- Careaga, Gabriel, *Los intelectuales y el poder/ Conversaciones*, J. Mortiz, México, 1993
- Careaga, Gabriel, “Los nuevos inquisidores” en *Los Intelectuales y el poder*, México, Secretaria de Educación Pública/ Setentas, 1972
- Castañeda, Jorge G., *La herencia. Arqueología de la sucesión presidencial*, Extra Alfaguara, México, 1999
- Castoriadis, Cornelius, *Sobre el político de Platón*, Trotta, Madrid, 2004
- Canetti, Elías, *Masa y Poder*, Editorial Alianza, Madrid, 2010
- Capra, Fritjof, *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2003
- Cerezo Galán, Pedro, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Barcelona, 2010
- Easton, David, “Categorías para el análisis sistémico de la política”, en *Diez textos básicos de ciencia política* (varios), Ariel, Barcelona, 2001
- Easton, David, *The political system*, cap X, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1964
- Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003

- Esposito, Roberto, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Editorial Trotta, Madrid, 1996
- Ferrater Mora, José; *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1958
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México, 2010
- Gaos, José, *En torno a la filosofía Mexicana*, Editorial Alianza Mexicana, México, 1980
- García Cantú, Gastón, *Idea de México III. Ensayos 1*, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, México, 1991
- García Cantú, Gastón, *Idea de México VI. El Poder*, CONACULTA, Fondo de Cultura Económica, México, 1991
- García Máynez, Eduardo, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, Editorial Porrúa/UNAM, México, 1988
- Garcilazo Bedolla, José; “La concepción del hombre en la obra de Jesús Reyes Heróles”, en *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004
- Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- Gramsci, Antonio, *La política y el Estado moderno*, Biblioteca del pensamiento crítico, México, 2009
- Gramsci, Antonio, “La sociedad civil” en *Antología* (selección y traducción de Manuel Sacristán), Siglo Veintiuno Editores, México, 2013
- Haro Horubia, Alejandro, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de Ortega y Gasset*, Editorial Biblioteca Nueva/ Colección El Arquero, Madrid, 2008
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa 1. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México, 2005
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012

- Heidegger, Martin, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Ensayo, Madrid, 2004
- Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, Alianza Editorial, Madrid, 2000
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder en una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008
- Hofmeister, Wilhelm, *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*, Homo sapiens ediciones, Santa Fe, 2003
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1999
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005
- Kant, Manuel, *La paz perpetua*, Editorial Porrúa, México, 2010
- Krauze, Enrique, *Caras de la Historia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1983
- Krauze, Enrique, *Por una democracia sin adjetivos*, Editorial Planeta, México, 1986
- Lechner, Norbert, “Acerca del ordenamiento social por medio del Estado”, en *Obras Tomo II ¿Qué es política?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
- Lechner, Norbert, “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en *Obras II ¿Qué significa hacer política?*, Fondo de Cultura Económica/Flacso, México, 2013
- Lefevre, George, *La revolución Francesa y el Imperio (1787-1815)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015
- Llano Alonso, Fernando H., *El Estado en Ortega y Gasset*, Editorial Dykinson, Madrid, 2010
- Luckmann, Thomas, *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996
- Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos/Universidad Iberoamericana, Barcelona, 1998
- Macciocchi, María-Antonieta, *Gramsci y la revolución de occidente*, Editorial siglo XXI, México, 1980

María Carrascal, José, *José Ortega y Gasset Autobiografía apócrifa*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2010

Mariás, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Universidad, Madrid, 1985

Maturana, Humberto, *La realidad ¿objetiva o construida? I Fundamentos biológicos de la realidad*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, Barcelona, 2009

Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994

Meyer, Eugenia, “Jesús Reyes Heróles, Libertad de pensamiento, libertad en los hechos”, en *Jesús Reyes Heróles. Hombre de acción, hombre de historia*, Selección de Eugenia Meyer, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, México, 2015

Meyer, Eugenia, “Jesús Reyes Heróles, político e historiador”, en *Jesús Reyes Heróles. Los caminos de la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013

Meyer, Lorenzo, “La institucionalización del nuevo régimen”, en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2008

Midgal. Joel S., *Estados débiles, estados fuertes*, Fondo de cultura económica, México, 2011

Morón, Guillermo, *Historia política de José Ortega y Gasset*, Ediciones Oasis, México, 1960

Monsiváis, Carlos, *Historia mínima de cultura mexicana en el siglo XX*, El Colegio de México, México, 2010

Monsiváis, Carlos, Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX, en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2008

Monsiváis, Carlos, “Notas sobre el ideólogo y el político Reyes Heróles, muy oído y poco entendido; admirado y apenas analizado”, en *Proceso*, núm. 438, México, 25 de marzo de 1985

Mora Lamadrid, José María Luis, *Obras Completas. Obra Histórica I*, Volumen 4, Instituto Mora, México, 1994

Moya López, Laura Angélica; *En la política la forma es fondo. Jesús Reyes Heróles y el liberalismo mexicano*, El Nacional, México, 1991

Moscovici, Serge, *Psicología de las minorías activas*, Ediciones Morata, Madrid, 1996

- Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos o como se filosofa a martillazos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Editorial Akal, Madrid, 2007
- Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Gradifíco, Buenos Aires, 2007
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores*, Editorial Tomo, México, 2011
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal \* Genealogía de la Moral*, Editorial Porrúa, México, 2009
- Nonaka, Ikujiro; Takeuchi, Hirotaka, *The Knowledge-Creating Company*, Oxford University Press, 1995
- Nouvelle Biographie générale, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, sous la dir. de Mr. le Dr. Hoefer, Renoult-Saint André, Paris, 1866
- Orringer, Nelson R, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979
- Ortega y Gasset, José; Reyes Heróles, Jesús, *Mirabeau o el político. Mirabeau o la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo I*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo II*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo III*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo IV*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo V*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo VI*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo VII*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo VIII*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo IX*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983

Ortega y Gasset, José, *Obras Completas Tomo X*, Alianza editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983

Osés Gorraiz, Jesús María, *La sociología en Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989

Peirce, Charles S., "Values in a universe of chance", en *Selected writings of Charles Peirce (1839-1914)*, Stanford University Press, California, 1958

Pichon-Rivière, Enrique, *El proceso creador*, Nueva visión, Buenos Aires, 2003

Platón, "El político" en *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, Editorial Porrúa, México, 1998, p. 258

Platón, "El Político" en *Dialogos V*, Editorial Gredos, Madrid, 1988

Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961

Quine, Williard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Política I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Política II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Política III*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Historia I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Historia II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Historia III*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996



- Reyes Heróles, Jesús, *Obras Completas Historia IV*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- Rodríguez Huesca, Antonio, *Prólogo a la obra ¿Qué es filosofía?* De José Ortega y Gasset, Editorial Porrúa, México, 1986
- Rousseau, Jean-Jacques, *Escritos polémicos*, Técnos, Madrid, 1994
- Salmerón, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993
- Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1950
- Searle, John, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Buenos Aires, 2007
- Searle, John R., *Libertad y neurobiología*, Paidós, Barcelona, 2005
- Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2003
- Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2010
- Stern, Alfred, *La vie de Mirabeau. Avant la révolution*, Libraire Émile Buillon, Paris, 1893
- Stern, Alfred, *La vie de Mirabeau. Pendant la révolution*, Libraire Émile Buillon, Paris, 1893
- Sobarzo Loaiza, Alejandro, “Jesús Reyes Heróles y su paso por Petróleos Mexicanos”, en *Jesús Reyes Heróles. Hombre de acción, hombre de historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 97
- Suarez Cortina, Manuel, *El reformismo en España*, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1986
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012
- Ulloa, Berta, La lucha armada (1910-1920) en *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 2008
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012
- Weber, Max, *El político y el científico*, Colofón, México, 2012
- Weber, Max, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2010
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona, 1999
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logicus-philosophicus*, Alianza editorial, Madrid, 2012

Zambrano, María, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid, 2011

### **Recursos electrónicos**

Feinmann, José Pablo, *Filosofía aquí y ahora IV*, episodio 6 La Revolución Mexicana, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=likYmxnv2Sg>

Mirabeau, Comte du, *Dénonciation a l'agiotage au Roi et à l'assemblée des notables*, recurso electrónico: <http://gallica.bnf.fr/>

Nonaka, Ikujiro, Takeuchi, Hirotaka, *The wise leader*, artículo publicado en Harvard Business Review: <https://hbr.org/2011/05/the-big-idea-the-wise-leader/> consultado el 15/11/2015

*Personajes históricos: Jesús Reyes Heróles*, Documental del Canal del Congreso, <https://www.youtube.com/watch?v=M4fm8vWse7A>