



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

14
ZEJ

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LA IDEA DE
"PUEBLO"
EN LA FILOSOFIA POLITICA DE
IGNACIO RAMIREZ

FALLA DE ORIGEN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
CARLOS LEPE PINEDA

Asesora:
MTRA. MA. DEL CARMEN ROVIRA GASPAR



MEXICO, D. F.

1995



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

I N D I C E

I N T R O D U C C I O N	7
A. TEMAS Y PROBLEMAS	7
B. SOBRE EL CONCEPTO DE "FILOSOFIA"	9
C. METODOLOGIA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS	12

P R I M E R A P A R T E

FILOSOFIA POLITICA EUROPEA	
EL CONCEPTO DE "PUEBLO"	18

CAPITULO 1

THOMAS HOBBS	
EL PUEBLO CAUTIVO	19
A. LAS PASIONES Y LA NATURALEZA HUMANA	20
B. EL ESTADO Y EL PODER SOBERANO	24
C. EL PUEBLO	29

CAPITULO 2

JOHN LOCKE	
LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL	35
A. EL ESTADO DE NATURALEZA	35
B. LA SOCIEDAD POLITICA	40
C. EL ESTADO	43
D. LA IDEA DE "PUEBLO"	46
1. EL "PUEBLO" EN EL ESTADO NATURAL	47
2. EL "PUEBLO" EN LA SOCIEDAD POLITICA	47
3. EL "PUEBLO" EN EL ESTADO.	48

CAPITULO 3

	MONTESQUIEU	
	GOBIERNOS Y PUEBLOS	51
A.	LA LEY NATURAL Y LA CONSTITUCION DEL ESTADO	52
B.	EL PUEBLO EN EL GOBIERNO REPUBLICANO	56
	1. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO DEMOCRATICO	56
	2. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO ARISTOCRATICO	59
C.	EL PUEBLO EN EL GOBIERNO MONARQUICO	61
D.	EL PUEBLO EN EL GOBIERNO DESPOTICO	64
E.	CONCLUSION.	65

CAPITULO 4

	JEAN JACQUES ROUSSEAU	
	LAS PARADOJAS DE LA SOBERANIA	67
A.	EL ESTADO NATURAL	67
B.	EL PUEBLO Y LA LIBERTAD.	70
C.	LA VOLUNTAD GENERAL	74
D.	LA LEY Y EL GOBIERNO	79
E.	CONCLUSIONES	84

CAPITULO 5

	JEREMIAS BENTHAM	
	EL PUEBLO Y LA UTILIDAD	86
A.	EL ESTADO NATURAL Y EL CONTRATO SOCIAL.	87
B.	LA UTILIDAD, EL GOBIERNO Y LA LEY.	89
C.	EL PUEBLO	95

CAPITULO 6

	PIERRR-JOSEPH PROUDHON	
	POR UN PUEBLO LIBRE	98
A.	LOS PRINCIPIOS DE LA POLITICA Y LAS FORMAS DE GOBIERNO	98
B.	EL SISTEMA FEDERATIVO Y EL PUEBLO.	101
C.	CONCLUSION	110

NOTA FINAL

	DE LA FILOSOFIA EUROPEA	
	AL PENSAMIENTO FILOSOFICO MEXICANO.....	112

S E G U N D A P A R T E

IGNACIO RAMIREZ.....115

CAPITULO 1

IGNACIO RAMIREZ
ESBOZO BIOGRAFICO116

CAPITULO 2

EL PENSAMIENTO DE RAMIREZ
Y LA FILOSOFIA MEXICANA DEL SIGLO XIX135

A. FILOSOFIA E HISTORIA POLITICA.135

B. FILOSOFIA MEXICANA DEL SIGLO XIX138

C. LA FILOSOFIA DE IGNACIO RAMIREZ143

1. LA ESCOLASTICA144

2. EL LIBERALISMO147

3. LOS TEMAS FILOSÓFICOS149

NOTA INTRODUCTORIA

LA FILOSOFIA POLITICA
Del Derecho Divino al
Problema de la Soberanía152

CAPITULO 3

LA SOBERANIA DEL PUEBLO
Y LA REPRESENTATIVIDAD.....159

A. LA SOBERANIA.159

B. LA REPRESENTACION166

C. LA ELECCION174

1. ELECCION DIRECTA E INDIRECTA.174

2. LA APELACION AL PUEBLO178

D. EL CONTROL DEL PODER180

CAPITULO 4		
	DE LAS LIBERTADES INDIVIDUALES	
	AL MUNICIPIO	188
	A. LAS LIBERTADES	188
	B. LAS LOCALIDADES	204
	C. EL MUNICIPIO	208
CAPITULO 5		
	EL ESTADO Y LA LEY	217
	A. EL ESTADO	217
	B. LA LEY	240
CAPITULO 6		
	LA ECONOMIA POLITICA	252
	A. LA PROPIEDAD	252
	B. EL TRABAJO	258
	C. EL SALARIO	265
	D. EL CAPITAL	271
	E. LIBRE CAMBIO FRENTE A PROTECCIONISMO	276
	F. SOBRE LA ECONOMIA POLITICA	283
CONCLUSIONES GENERALES		287
	A. SOBRE IGNACIO RAMIREZ	288
	1. IGNACIO RAMIREZ Y LA FILOSOFIA POLITICA	
	EUROPEA	288
	2. LA REFLEXION FILOSOFICO POLITICA DE IGNACIO	
	RAMIREZ Y SU CONCEPTO DE "PUEBLO"	302
	B. SOBRE FILOSOFIA MEXICANA	309
BIBLIOGRAFIA		315
	BIBLIOGRAFIA BASICA	315
	BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA	317

AGRADECIMIENTOS

A mi entrañablemente querida Maestra María del Carmen Rovira Gaspar, quien me ha dado muestras invaluables de confianza, cariño y amistad. Por ser siempre modelo de amiga, colega, consejera, guía y maestra, infinitas gracias de todo corazón.

A mi esposa, Judith, quien ha sacrificado innumerables horas en favor de mi trabajo académico, y sin cuyo apoyo, amor y comprensión esta tesis habría sido poco menos que imposible. En cada línea de este texto hay un poco de tí.

A mi hija, Jessica, cuya gestación y nacimiento se dieron al tiempo de esta tesis. Por sus noches de llanto que me mantuvieron despierto, alternando la responsabilidad paterna y el estudio.

A mis padres, Odila y Carlos, cuyo ejemplo, apoyo incondicional y paciencia permanecerán en mí como la mejor herencia. Gracias por haberme hecho como soy.

A mis hermanos, Mónica y Manuel, porque con el tiempo hemos descubierto en qué consiste verdaderamente el amor fraterno.

A mis suegros, Ma. Elena y Jerjes, por la cotidiana compañía y todos los momentos compartidos. Por siempre gracias.

A todos mis profesores, artífices de mi formación profesional. Especialmente al Dr. Cerutti, por su ejemplo de compromiso filosófico y trabajo siempre serio y profundo. Al Mtro. Mario Magallón, amigo en lo personal; maestro apasionado en el estudio del pensamiento mexicano. Al Dr. Dussel, cuyas clases me iniciaron en el estudio de lo latinoamericano. A Roberto Escudero, Ricardo Horneffer y Pedro Joel Reyes López por su compromiso en la labor filosófica cotidiana.

A Xochitl y Felipe, por una larga historia de trabajo y amistad. Gracias por siempre estar cerca.

A todos mis alumnos, porque cada día me comparten un poco de su alegría de vivir.

I N T R O D U C C I O N

A. TEMAS Y PROBLEMAS

El tema que motiva fundamentalmente el presente estudio de tesis es, como su título lo anuncia, el análisis del concepto de "pueblo" en el pensamiento filosófico-político de Ignacio Ramírez.

Dicho tema resulta relevante por diferentes razones. En primer lugar, el pensamiento de Ignacio Ramírez, a pesar del reconocimiento más o menos generalizado de su importancia filosófica, ha sido más bien descuidado. El estudio de David R. Maciel (el más completo a la fecha sobre la vida y el pensamiento de nuestro autor¹) en realidad no destaca, en momento alguno, el aspecto filosófico de la obra de Ramírez.

¹. *Ignacio Ramírez: Ideólogo del liberalismo social en México*. México: UNAM, 1980. 218 pp.

Por otro lado, es necesario avanzar en el conocimiento detallado de nuestro pasado filosófico. Ya no sólo limitándonos a Ramírez, sino hablando en general del amplio espectro filosófico mexicano del siglo XIX. Es imprescindible, en la labor misma de investigación, mostrar qué categorías, periodizaciones y clasificaciones que han sido propuestas aún son operativas y cuáles no. Pero, éste no debe, no puede, ser un trabajo abstracto. La metodología sólo se pone a prueba, se depura y se perfecciona en el trabajo concreto de investigación.

De modo que el presente estudio quiere, por un lado, aportar nuevos elementos para la mejor comprensión del aspecto filosófico del pensamiento de Ignacio Ramírez. Por otro lado, busca poner a prueba ciertas concepciones más o menos tradicionales sobre la filosofía mexicana, por ejemplo, lo que se refiere a la supuesta "imitación" del pensamiento extranjero entre nuestros filósofos¹.

En tercer lugar, y no menos importante, es el objetivo de realizar una revisión del concepto mismo de "filosofía". Parece que la discusión sobre la *existencia* de una filosofía mexicana ha sido definitivamente superada. Sin embargo esta

¹. Tesis sostenida, entre otros, por Samuel Ramos, en su *El Perfil del Hombre y la Cultura en México* y también en su *Historia de la Filosofía en México*.

discusión, pienso, no será cancelada¹ hasta que logremos mostrar, en una historia completa, consistente y objetiva que verdaderamente ha existido (y existe) en nuestro país (y en nuestro continente) pensamiento filosófico, verdadera filosofía.

B. SOBRE EL CONCEPTO DE "FILOSOFIA"

El "modelo" de toda filosofía está expuesto, en principio, en la historia de la filosofía europea. De hecho la inclusión de otras regiones en la historia de la filosofía ha estado mediada por el uso de adjetivos "descalificativos": la India, China, el pensamiento hebreo, Egipto, por ejemplo, son considerados pensamiento "pre-filosófico".

La filosofía nace, crece, se desarrolla (¿y muere?) entre Grecia e Inglaterra. Fuera de estas limitadas fronteras no se escribe la historia de la filosofía. Fuera de ese territorio todo es imitación, recepción, adecuación, pero nunca creación, verdadera producción de pensamiento filosófico.

Sin embargo, esta ficción, inventada por la comunidad académica europea y sostenida fielmente en nuestro respectivo

¹. En nuestro ambiente filosófico nacional parece que no acaba de comprenderse que existen *modos* de filosofar y que no es aceptable afirmar que existe un modo excluyente de hacer filosofía.

medio académico, ha encubierto tanto nuestra tradición de pensamiento, como el reconocimiento de nuestra filosofía.

Mucho se ha insistido ya sobre la relativa originalidad de la filosofía, es decir, sobre el hecho de que toda creación filosófica en realidad se encuentra antecedida por una multitud de pensadores que han enunciado, de un modo u otro, las mismas ideas. Sin embargo esta relativa originalidad consiste, entonces, en la capacidad de responder, filosóficamente, a una realidad nueva. O, para decirlo brevemente, hacer filosofía no es escribir ideas filosóficas nunca enunciadas sino, al contrario, analizar filosóficamente la realidad, nuestra realidad, la que nos ha tocado vivir⁴.

Por otro lado, hay una gran distancia entre el uso de la filosofía, como un instrumento hermenéutico necesario y el ejercicio de la filosofía. El profesional de la filosofía ejerce la filosofía como profesión, estudia la vida de los filósofos, piensa su realidad y desarrolla diversas problemáticas; incluso puede ser que llegue a construir algún sistema. Al contrario, el que tiene necesidad de la filosofía acude a ella con evidente premura. Busca buenas preguntas y elaboradas respuestas para fundamentar su visión del mundo e,

⁴. Enrique Dussel afirma que lo original no es la filosofía, sino la realidad. Ésta exige, entonces, originalidad en su tratamiento filosófico. Cfr. *Filosofía de la Liberación*. México: Contraste, 1989. 4ª edición. p. 13. prg. 1.1.3.1.

incluso, sus prácticas concretas.

Un concepto "aséptico" de la filosofía, como un saber puramente teórico, racional, ha dejado de ser operante; es un mito más nacido en la academia para poder explicar la inoperatividad de muchas de las filosofías actuales. El concepto anquilosado de "filosofía" como un saber de causas, como una investigación sobre la verdad que culmina en grandes "sistemas", nos ha impedido reconocernos como parte del movimiento filosófico universal. En realidad, y como ya quedó indicado más arriba, pienso que la filosofía no se define por sus productos (artículos, libros; argumentos, temas, sistemas) sino por su *actividad*. Es decir, la filosofía no es filosofía sino que es *filosofar*. El producto final, sistematizado o no, sistematizable o no, *es* filosofía.

Concretamente, ¿qué estamos entendiendo entonces por "filosofía"? En primer lugar, negativamente, estamos entendiendo una actividad que no se limita a las formas concretas y a los sistemas que han aparecido en Europa. Es decir, afirmamos que ha sido y es posible decir, filosóficamente, mucho más de lo que está escrito en la historia de la filosofía (europea).

En segundo lugar, positivamente, filosofía es una reflexión sobre el fundamento de las cosas. Entendemos por filosofía un modo de preguntar y un modo de buscar respuestas. En primer lugar, modo de preguntar, que quiere decir preguntar

por el ser y por el fundamento. La pregunta por el ser es la que pregunta "¿qué es?": ¿qué es la educación?, ¿qué es la política?, ¿qué es el lenguaje? Pregunta que, por sí misma, apunta al fundamento. No nos preguntamos por la realidad fenoménica, sino por el fundamento del fenómeno, por su ser mismo, por su realidad comprendida racionalmente; pero fundamento, ser y realidad racional los cuales no pueden escindir-se del fenómeno concreto que sirve de motivo de reflexión.

En segundo lugar, modo de buscar respuestas. Esto se refiere a que el filosofar, dada la naturaleza de las preguntas a partir de las cuales surge, tiene necesidad de recurrir a una forma determinada de pensamiento, la cual implica un control racional sobre la reflexión (claridad conceptual, argumentación consistente) y que llamamos, entonces, filosófica.

C. METODOLOGIA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

La estructura de la tesis y la metodología usada, aunque analíticamente parezcan distintas, en realidad están constituidas como una plena unidad. Es decir, la metodología implica una estructura determinada, a la vez que el uso de una estructura conlleva el uso de una metodología. De modo que, para aclarar ambas tal vez sea mejor partir de las

motivaciones subjetivas de la presente tesis y derivar de ahí una metodología y una estructura determinada que responden a ciertas expectativas.

En primer lugar, se trata de hacer un análisis del concepto de "pueblo" en la filosofía política de Ignacio Ramírez. Este intento implica, en primer lugar, una revisión más o menos completa del pensamiento filosófico político de nuestro autor, al menos en aquellos temas en que la noción de "pueblo" sea relevante.

Sin embargo, este estudio de la filosofía política de Ramírez no podría realizarse sin hacer una cuidadosa relación entre sus concepciones -comúnmente calificadas de "liberales"- y las del pensamiento filosófico europeo, particularmente en relación a los autores que, explícita o implícitamente tienen presencia en su discurso.

De este modo, la tesis, para analizar de modo completo y correcto el concepto de "pueblo" en el pensamiento filosófico político de Ramírez, ha de presentar dos elementos, necesariamente: en primer lugar, un estudio analítico de la filosofía política de Ramírez; en segundo lugar, la determinación de los autores europeos que de algún modo fueron relevantes en la constitución del pensamiento de Ramírez y de la formación de su concepto de "pueblo" (y que, por tanto, pueden considerarse sus antecedentes).

De este modo, queda determinada la estructura de la

tesis. Ésta se divide en dos partes. La primera, titulada en general "Filosofía Política Europea", presenta de modo breve un análisis del concepto de "pueblo", en el marco de sus respectivas filosofías políticas, de seis autores europeos. Se trata de Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Bentham y Proudhon. La selección de estos autores no es arbitraria. Responde, según lo que señalábamos más arriba, a la presencia de cada uno de ellos en el pensamiento de Ramírez, a su papel de "antecedente" de las concepciones filosófico políticas de nuestro autor.

Habrá quien piense que no era necesario realizar un estudio de cada uno de los seis autores, sino que habría bastado con mencionarlos, puesto que sus doctrinas son por demás conocidas. A esta objeción puedo responder diciendo que, en efecto, el pensamiento filosófico-político de estos autores ha tenido una difusión prácticamente universal, mas no siempre se encuentra a la mano, en realidad, un análisis específico de su concepto de "pueblo". Es decir, faltaba aún establecer, concretamente, cuál es su noción de "pueblo" y el lugar que este concepto (y esta realidad) ocupa en sus reflexiones filosófico políticas. Esto es, precisamente, lo que hemos intentado determinar en cada estudio de esta primera parte.

Lógicamente, la primera parte de la tesis responde a una, podríamos decir, metodología "objetiva", en el sentido de que nuestra intención no es realizar una revisión crítica del

pensamiento de cada autor, sino *exponer* de modo preciso sus ideas y su noción de pueblo. Para ello hemos realizado un trabajo de análisis sobre alguna obra relevante de cada autor para, posteriormente, elaborar una apretada síntesis sobre el tema mencionado.

Así, la segunda parte de la tesis nos permite iniciar el trabajo, a su vez, analítico y sintético (e, implícitamente, también comparativo) sobre el pensamiento filosófico-político de Ramírez y su concepto de "pueblo".

Esta segunda parte también sigue el método de exposición objetiva, es decir, intento determinar los temas, la relación entre estos, los conceptos, la ideas de Ramírez, sin intención de valorar o criticar.

Las ideas de Ramírez se encuentran dispersas en sus múltiples libros, notas, artículos periodísticos y colaboraciones editoriales. Por ello, fue necesario pensar en una estructura de la segunda parte de la tesis que permitiera una síntesis completa y clara de sus concepciones filosófico políticas. Elegimos, luego de algunos problemas, una estructura "dinámica". Esto es, en lugar de la simple exposición aislada de ciertos temas, preferimos realizar una exposición en la cual los temas se implican unos a otros. Acaso podríamos decir que la segunda parte procede de lo simple a lo complejo, pero esta descripción no es la más precisa. En realidad cada uno de los capítulos de la segunda

parte, luego de ser expuesto, nos remite al siguiente, de modo que en el último capítulo queda lógicamente incluido todo lo dicho en los anteriores.

Por último se encuentran las "Conclusiones Generales", las cuales constituyen la culminación de la tesis y su aspecto crítico. Con ellas se cierra el gran círculo descrito desde el análisis de los autores europeos y la exposición del pensamiento de Ramírez. En primer lugar, se establece la relación entre los pensadores europeos mencionados y la filosofía política de Ignacio Ramírez. Esto lo hacemos de manera individual para destacar de modo preciso los paralelismos entre pensamientos, la semejanza de doctrinas, etc. Finalizamos con unas "conclusiones globales", las cuales nos permitirán determinar, en su conjunto, la relación entre Ramírez y dichos filósofos europeos.

En segundo lugar, se presenta una conclusión general acerca de Ramírez. En ella determinamos sus principales ideas filosóficas políticas y la raíz de éstas. En este mismo lugar presentamos una valoración de conjunto de su concepto de "pueblo".

Por último, presentamos una serie de reflexiones finales en las que realizamos una revisión crítica de ciertas categorías comúnmente utilizadas en el estudio e interpretación de nuestro pensamiento filosófico. Ciertamente la crítica rebasa un tanto el alcance específico de la tesis

pero verdaderamente no quisimos abstenernos de hacer al menos algunas observaciones generales al respecto, dada la relación directa que guarda con nuestro tema.

Nuestra intención es que esta tesis verdaderamente aporte nuevos datos respecto del estudio del pensamiento de Ignacio Ramírez. Por otro lado, con ella nos inscribimos en el grupo de quienes piensan que el rescate de nuestra filosofía es urgente, que es lamentable el desconocimiento de nuestro pasado intelectual y que es necesario, montados en los hombros de gigantes, seguir adelante en la constitución de la historia de nuestra filosofía.

P R I M E R A

P A R T E

FILOSOFIA POLITICA EUROPEA

EL CONCEPTO DE "PUEBLO"

CAPITULO 1

THOMAS HOBBS
EL PUEBLO CAUTIVO

El ocio es la madre de la
filosofía, y el *Estado* la
madre de la paz y el ocio.

Leviatán, p. 548.

El texto de Hobbes que analizaremos en este capítulo es el *Leviatán*¹. Este libro es la obra política cumbre del pensador inglés. Resulta interesante hacer notar que, a pesar de haber sido redactado como una defensa del poder del monarca, sus postulados servirán posteriormente para fundamentar el pensamiento liberal.

La obra de Hobbes procede con un estricto orden lógico: transita de un estudio de la naturaleza humana a la estructura que, necesariamente y derivada de aquella, debe poseer el

¹. Primera edición: London: Andrew Crooke, 1651. Las citas del presente capítulo son tomadas en su totalidad del *Leviatán*. México: F.C.E., 1987.

Estado.

A continuación reseñaremos brevemente este proceso para, en último término, deducir la idea de "pueblo" que se encuentra en el pensamiento filosófico-político de Hobbes.

A. LAS PASIONES Y LA NATURALEZA HUMANA

En su análisis sobre la naturaleza humana, Hobbes señala que las pasiones son el elemento determinante de la conducta. El movimiento individual está fundado sobre un *esfuerzo*, el cual puede dirigirse hacia la posesión de algo o hacia el alejamiento del mismo. En el primer caso estamos hablando del "apetito o deseo" mientras que en el segundo de la "aversión"⁶. Precisamente, según Hobbes, son el apetito y la aversión la medida de lo que es bueno y malo para un individuo en estado de naturaleza⁷.

Explica Hobbes que, en general, todos los seres humanos tenemos las mismas necesidades, a la vez que las mismas capacidades para satisfacerlas. De este modo, a pesar de ciertas variaciones posibles, podemos establecer que la

⁶. Cfr. *Leviatán*. pp. 40-42.

⁷. Esto es, un individuo que no está sujeto al Estado, sino que vive dependiendo de sus propias fuerzas.

naturaleza ha hecho a los hombres prácticamente iguales.

Esta igualdad, dice Hobbes, genera inseguridad. Cada ser humano buscará por todos los medios hacerse de los mejores satisfactores, con lo que se genera la situación de guerra propia del estado de naturaleza en el ser humano: se trata de una lucha de todos contra todos por la supervivencia⁸.

Esta tendencia natural del ser humano a poseer los bienes que le permitan conservar su vida, y asegurarla para un futuro, Hobbes la denomina "afán de poder":

Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder⁹.

De este modo,

... cualquiera cualidad que hace a un hombre amado o temido por otros, o la reputación de tal cualidad, es poder, porque constituye un medio de tener la asistencia y el servicio de varios¹⁰.

⁸. *Op. Cit.* pp. 100-102.

⁹. *Ibid.* p. 59.

¹⁰. *Ibid.* p. 70.

En este estado de naturaleza, pues, el ser humano vive en una situación insegura, expuesto a los ataques de los demás hombres, enfrascado en lucha perpetua por un poder que jamás alcanzará de modo permanente y seguro.

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar ... ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, tosca, embrutecida y breve¹¹.

Fuera de la sociedad la vida humana se desarrolla en un estado miserable en el cual, por las condiciones mismas que lo rigen, toda posesión es insegura, todo poder es inestable; estado en que la vida misma se encuentra expuesta a cada momento ante la agresión de los demás.

Este estado de naturaleza, explica Hobbes, se supera en parte por las pasiones y en parte por la razón.

En cuanto a las pasiones, según Hobbes son el temor a los demás, el deseo de los bienes necesarios y la esperanza de obtener los bienes por el trabajo (es decir, las tendencias

¹¹. *Ibid.* p. 103.

egoístas del hombre) los que lo inclinan a la institución de un orden social.

La razón, por su parte, proporciona las leyes adecuadas para generar aquél estado de paz¹¹. Se trata, justamente, de lo que Hobbes llama "leyes naturales". La primera de ellas dice:

... cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras haya esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra¹².

La segunda ley establece

... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo¹³.

Es decir, por naturaleza el ser humano está obligado a buscar la paz, y ésta es únicamente posible estableciendo un estado de igualdad¹⁴. La paz se asegura siguiendo las leyes de

¹². Cfr. *Ibid.* p. 105.

¹¹. *Ibid.* p. 107.

¹³. *Loc. Cit.*

¹⁴. Hobbes enuncia 19 leyes naturales, todas las cuales tienen como objeto es establecimiento del estado de paz, es

la naturaleza y cumpliendo el imperativo "*No hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a ti*"¹⁶.

El estado de paz es imperativo en el pensamiento de Hobbes en tanto que el bien supremo que se trata de defender es la vida. *Malo* es todo aquello que atenta contra la vida; *bueno* es todo aquello que la conserva¹⁷. En este contexto resulta claro que el Estado es el instrumento necesario para abandonar el estado de guerra y asegurar la armónica convivencia de todos los individuos¹⁸.

B. EL ESTADO Y EL PODER SOBERANO

Hemos dicho que el objeto de las leyes naturales es la superación del estado de guerra. Las leyes de la naturaleza tienden a instituir un orden tal en que los hombres puedan

decir, la constitución de la sociedad. Cfr. *Ibid.* pp. 106-130.

¹⁶. *Ibid.* p. 129.

¹⁷. Cfr. *Ibid.* p. 130. La ley natural en Hobbes no es, en realidad, una ley de la naturaleza, sino *dictados de la razón* que se imponen "naturalmente" según Hobbes a partir de la consideración del estado del hombre en la naturaleza. La ley propiamente dicha, como veremos, "es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás" -Cfr. p. 131.

¹⁸. Cfr. p. 137.

vivir en paz y con seguridad. Hacer todo lo posible por que este orden exista es obligación natural, dictada por la razón, de cada ser humano.

Sin embargo, Hobbes mismo hace notar que las leyes naturales, en efecto, son contrarias a la condición pasional del individuo. Aunque entendamos que la paz es lo mejor, nuestra naturaleza pasional inclina al ser humano a abusar de los demás. De aquí que el pacto social, el acuerdo de renunciar al propio poder natural en favor de la paz, deba ser garantizado a su vez por un poder superior: si no existe un poder que *obligue* a cada individuo a cumplir el pacto con el que se ha comprometido, entonces el pacto es enteramente ficticio.

Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno¹⁹.

En el estado de naturaleza los hombre viven en un continuo temor mutuo. La institución del Estado tiene como objeto nulificar los motivos de temor, sujetando a cada individuo al poder del Estado mismo²⁰:

¹⁹. *Ibid.* p. 137.

²⁰. Cfr. *ibid.* p. 162.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad²¹.

De este modo, la esencia del Estado es, para Hobbes:

una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común²².

La persona que se encuentra al frente del Estado es el soberano, mientras que todos los demás miembros de ese Estado son súbditos del soberano, sujetos al poder que ellos mismos han conferido a éste.

²¹. *Ibid.* p. 140.

²². *Loc. Cit.*

Ahora bien, ¿hasta qué punto han cedido los individuos su poder natural en la persona del soberano? Responde Hobbes:

en [el derecho que tienen los soberanos] está contenido un poder tan absoluto como un hombre pueda posiblemente transferir a otro²¹.

El poder del soberano es absoluto. Los súbditos se encuentran sometidos a la voluntad del soberano y están obligados a reconocer los actos de éste como propios, a cambio de tener seguridad sobre la propia vida

²¹. *Ibid.* p. 167. Dada la transferencia absoluta de poder que el individuo realiza sobre la persona del soberano, resulta interesante enlistar brevemente los "derechos del soberano" según Hobbes: 1. que quienes pactan pierden el derecho a realizar cualquier nuevo pacto; 2. que quienes pactan no pueden renunciar a la obediencia que deben al soberano; 3. los súbditos no puede disentir de las decisiones del soberano; 4. el súbdito debe reconocer que es autor de todos los actos del soberano, en tanto que le ha nombrado voluntariamente; 5. el soberano nunca puede ser castigado por los súbditos; 6. el soberano es juez de todas las opiniones y doctrinas que circulen en sus dominios; 7. el soberano regula la propiedad y establece la ley (lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo); 8. el soberano es juez; 9. el soberano puede hacer la guerra y la paz con otras naciones; 10. el soberano nombra a todos sus funcionarios; 11. tiene el poder de castigar y recompensar; 12. puede dar títulos de honor. Estos doce derechos del soberano se derivan de la absoluta cesión de poder que realiza el individuo en favor de la protección de su vida y del estado de paz (Cfr. *Ibid.* pp. 142-148).

y aunque, respecto a tan ilimitado poder, los hombres pueden imaginar muchas desfavorables consecuencias, las consecuencias de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre con su vecino, son mucho peores²⁴.

A manera de resumen, podemos señalar que la teoría política (en defensa de la monarquía) que elabora Hobbes establece que la condición social del individuo es, en efecto, con mucho desventajosa respecto del soberano. Sin embargo su situación sería peor si dependiese de sus solas fuerzas (es decir, si permaneciera en estado de naturaleza). El soberano defiende a cada individuo de los posibles abusos de otros y preserva el estado de paz. Para esto es necesario, en el pensamiento de Hobbes, el poder absoluto del soberano y la perfecta sumisión de todos los ciudadanos.

²⁴. *Ibid.* p. 169. Es decir, el Estado es un mal necesario. El poder absoluto del soberano en el Estado puede ser causa de abusos, pero mucho peor sería la situación de los hombres sujetos a sus propias fuerzas, en un estado perpetuo de inseguridad y violencia. Cabe señalar que si el Estado, como hemos dicho, ha sido instituido en defensa de la vida, a su vez el individuo posee un derecho que es irrenunciable e intransferible: el derecho a defender su vida. La obligación de conservar la vida no puede ser donada en modo alguno sino que pertenece a cada individuo en todas las circunstancias (Cfr. *Ibid.* p. 177).

C. EL PUEBLO

De este modo podemos ahora inferir la idea de "pueblo" que Hobbes sostiene, a momentos implícita y en otros explícitamente.

En primer lugar debemos recordar que para Hobbes, en el estado de naturaleza, no existen más que individuos. Los seres humanos dependen, cada uno, de sus propias fuerzas y de su habilidad, para sobrevivir.

El individualismo de Hobbes es de tal modo radical que para él no puede existir asociación alguna si no es en el caso de que tal asociación sea considerada como benéfica en lo particular para cada persona y, además, que tal asociación tenga como cabeza a un poder capaz de someter a los miembros de dicha asociación:

... los hombre no experimentan placer ninguno (sino por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos²⁵.

De este modo podemos asegurar que para Hobbes no existe, porque no puede existir, un "pueblo" en el estado de naturaleza que ha postulado. Existen átomos, individuos

²⁵. *Ibid.* p. 102.

aislados, viviendo en la más completa anarquía.

Como también hemos visto más arriba, para Hobbes las mismas pasiones del hombre y el uso de la propia razón le indican la conveniencia de formar una sociedad; la conveniencia de ceder el propio poder, al igual que todos, en la persona del soberano. Entonces se instituye el Estado.

Así, parece ser que el pueblo ha sido engendrado al mismo tiempo que el Estado: al ceder los individuos su poder en favor del soberano todos ellos se han constituido, al mismo tiempo, en súbditos²⁶.

Ahora bien, el concepto de "pueblo" es un concepto colectivo, es decir, designa a la pluralidad en la unidad; o lo que es lo mismo, "pueblo" designa, en principio, a la pluralidad de individuos. Pero esto, como hemos dicho, no se presenta en la teoría política individualista de Hobbes: si en el estado de naturaleza los individuos por sí mismos no conforman "pueblo" alguno; bajo el Estado, a su vez, los individuos nunca son un verdadero ente colectivo; nunca sino sólo respecto del soberano, forman una verdadera sociedad. Es decir, siguiendo los postulados hobbesianos no podemos hablar de "pueblo" sin referirnos al soberano. Esa colectividad que llamaríamos "pueblo" en el pensamiento de Hobbes es, en

²⁶. Cfr. *Ibid.* p. 141.

realidad, un gran número de individuos cada uno de los cuales se encuentra indisolublemente sometido al soberano.

... el Estado no es nadie, ni tiene la capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano) ...²⁷

El "pueblo" en Hobbes no representa sino un concepto abstracto y carente de realidad. El nominalismo hobbesiano se traduce en un individualismo extremo que prácticamente niega la existencia del ente social llamado "pueblo"²⁸.

Es por ello que en la donación cuasi absoluta del poder que cada individuo realiza sobre la persona del soberano se cede prácticamente toda capacidad de acción social: en las manos de la voluntad soberana se encuentra la totalidad de los

²⁷. *Ibid.* p. 218.

²⁸. No me parecería exagerado decir que Hobbes deja entrever una verdadera fobia por las multitudes en su texto. Consideremos como ejemplo el siguiente pasaje: "La reunión de gente es un sistema irregular cuya legalidad o ilegalidad depende de la ocasión y del número de los reunidos ... porque si el número es extraordinariamente grande la justificación no es evidente, y, por tanto, quien no puede dar, individualmente, razón adecuada de su presencia allí, debe considerarse animado de un designio ilegal y tumultuoso" *Ibid.* p. 195. Ninguna corporación, ni asociación, ni siquiera, como hemos visto, reunión tiene sentido para el individualismo extremo de Hobbes.

ámbitos de la vida del individuo.

Por ejemplo, cualquier asociación al interior de la sociedad debe estar sujeta al soberano y regulada por éste o, en caso contrario, se convierte en una asociación ilegal⁸. En el mismo caso podemos señalar respecto de los límites en la expresión⁹ que es permitida a los súbditos y particularmente en el caso de la educación¹⁰. Cada uno de estos campos se

⁸. "... las ligas de súbditos de un mismo Estado, donde cada uno puede obtener su derecho por medio del poder soberano, son innecesarias para el mantenimiento de la paz y de la justicia, e ilegales si su designio es pernicioso o desconocido para el Estado" *Ibid.* p. 194. El individualismo de Hobbes llega a tal extremo que piensa que cualquier asociación tiene por objeto el interés puramente individual; si lo que los asociados pueden pedir unidos lo pueden pedir individualmente, es mejor que lo hagan individualmente: las asociaciones son, según Hobbes, o superfluas o ilegales.

⁹. "En sexto lugar, es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz; y por consiguiente, en qué ocasiones, hasta qué punto y respecto de qué puede confiarse en los hombres, cuando hablan a las multitudes, y quién debe examinar las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados" *Ibid.* p. 146.

¹⁰. "Concluyo, por consiguiente, que en la instrucción del pueblo en los derechos esenciales (que son las leyes naturales y fundamentales) de la soberanía, no existe dificultad (mientras un soberano mantenga el poder entero), sino la que procede de sus propias faltas, o de las faltas de aquellos a quienes confía la administración del Estado; por consiguiente, es su deber inducirlos a recibir esa instrucción; y no sólo su deber, sino también su seguridad y provecho para evitar el

encuentra sometido al control absoluto del soberano. Aunque, en principio, señala Hobbes, los criterios del soberano deben postularse como idénticos a los de los súbditos, pues aquél es el legítimo representante de éstos¹¹.

Resumiendo. Hobbes coloca todas las facultades y las necesidades en individuos concretos. De este modo, el pueblo, el conjunto de los individuos *jamás*, a no ser por decisión del soberano, actuará como conjunto. Para Hobbes no existe más acción que la individual.

Así, y como segunda inferencia, podemos señalar que para Hobbes no hay *pueblo soberano*; la soberanía reside esencialmente en el poder de cada individuo, y sólo por medio

peligro que de la rebelión puede derivar al soberano, en su persona natural" *Ibid.* p. 178. La instrucción no sólo asegura la paz del Estado sino la seguridad del propio soberano.

¹¹. En el caso de los juicios, por ejemplo, Hobbes escribe: "... si [el súbdito] apela al soberano, y éste, por sí o por delegados admitidos por las partes, pronuncian sentencia, esta es final, porque el acusado es juzgado por sus propios jueces, es decir, por sí mismo" *Ibid.* p. 200. El supuesto de Hobbes es el de la representación inmediata: puesto que cada individuo ha cedido su poder al soberano, el soberano es el representante inmediato de cada uno de ellos. Para Hobbes esto es lógicamente indudable, para nosotros es políticamente insostenible. Sartori hablaría del "principio de las consecuencias decrecientes": a mayor número de representados, menor representación (Cfr. Sartori, Giovanni. *Teoría de la Democracia*. Tomo 2. "Los problemas clásicos". México: Alianza Editorial, 1991. p. 398 y s).

de un acto individual de cesión ante el soberano se constituye la sociedad. La soberanía del pueblo no puede ser, pues, señalada en modo alguno. El pueblo no es soberano; el individuo fue soberano en el estado de naturaleza pero cedió definitivamente todo su poder para formar parte del Estado. El contrato social -si se nos permite usar esta expresión- se realiza entre un individuo y todos los demás individuos, el primero será el soberano y los últimos los súbditos.

El pueblo aparece apenas como una forma nebulosa detrás de todas estas acciones individuales. En el pensamiento de Hobbes el pueblo nunca actuará como pueblo (es decir colectivamente) sino que las mociones sociales son todas, por naturaleza, individuales.

CAPITULO 2

JOHN LOCKE
LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL

La filosofía política de Locke surge por motivos polémicos. Su obra fundamental, el *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, que en realidad son dos ensayos, están orientados a negar las tesis de Sir Robert Filmer, quien defendía el derecho divino de la monarquía y hacía derivar el poder real de la autoridad que Dios dio a Adán sobre el universo entero. Locke muestra, en el primer ensayo, que esta tesis es insostenible, mientras que en el segundo ensayo establece las bases filosófico-políticas que, según él, legitiman toda forma social y estatal. Para el presente estudio sobre el concepto de "pueblo" acudiremos a este segundo ensayo intentando reproducir la secuencia lógica de su argumentación.

A. EL ESTADO DE NATURALEZA

La concepción del estado de naturaleza en Locke se encuentra sujeta a una concepción antropológica moderna, es decir, individualista.

Para Locke el ser humano sólo puede ser concebido como individuo. Éste, por sí mismo, es capaz de tener derechos; es capaz de producir, de poseer, de ser un ser humano pleno sin necesidad de otros sino ocasionalmente.

En este sentido el individualismo de Locke nos lleva a deducir que en el estado de naturaleza todos y cada uno de los individuos gozaba de un estado de libertad y de igualdad.

Libertad

para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona¹¹.

Igualdad

dentro de [la] cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro¹².

Todo individuo es libre en el estado de naturaleza, pero posee la libertad en idéntico grado (igualdad), es decir, dentro de los límites señalados por las leyes naturales.

¹¹. *Ensayo...* prg. 4 (La edición que consultamos fue *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Aguilar, 1990).

¹². *Loc. Cit.*

Según Locke las leyes naturales pueden ser conocidas por la razón, de modo que

los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de Naturaleza¹³

Los individuos que viven guiándose por la razón, y que, por consiguiente, viven según la ley natural, se encuentran en el estado perfecto de naturaleza, es decir, para Locke viven según la ley absoluta:

El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones ...¹⁴

¹³. *Ibid.* prg. 19. Cfr. también prg. 87, últimas líneas.

¹⁴. *Ibid.* prg. 6. Cabe mencionar la crítica que se ha hecho a Locke de no fundamentar más cuidadosamente su teoría de las leyes naturales. Para Locke la validez de las leyes naturales son un hecho, y lo mismo el que puedan ser conocidas indefectiblemente por la razón. Estas tesis quedan en la categoría de *supuestos* dentro del discurso de Locke, dado que nunca argumenta con mayor cuidado en su favor (Cfr. Sabine, George. *Historia de la teoría política*. México: FCE, 1992. pp. 390 y ss).

Así, para Locke el estado de naturaleza es un estado de paz. Los individuos que viven según la naturaleza gozan de "benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa"¹⁷.

La ley natural propicia el estado de paz puesto que tiene como objeto absoluto la defensa de lo que Locke llama genéricamente "propiedad".

Este concepto puede ser interpretado en dos sentidos. En primer lugar podemos hablar de la simple posesión de bienes. Según Locke, la razón nos descubre el derecho de cada individuo a conservar la existencia. De este modo, el derecho, a su vez, a disponer de la naturaleza para satisfacer las propias necesidades. Por otro lado, el individuo se posee a sí mismo, a la vez que posee su trabajo y, por ende, el producto de su trabajo: para Locke la propiedad se genera por la aplicación de trabajo sobre una realidad dada¹⁸.

En segundo lugar, "propiedad" quiere decir "lo más propio del individuo": Locke habla del derecho del individuo a defender la "propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes"¹⁹.

¹⁷. *Ibid.* prg. 19.

¹⁸. Cfr. *Ibid.* prg. 24-27.

¹⁹. *Ibid.* prg. 87. En el prg. 173 aclara Locke, "debe tenerse presente que yo me refiero a la propiedad que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes".

De este modo, para Locke existe un sentido estricto y uno amplio del concepto "propiedad". El primero se refiere únicamente a los bienes, mientras que el segundo abarca también a la propia persona, la facultades, los derechos y los mismos bienes.

Si la ley natural, pues, existe para defensa de la propiedad, en los dos sentidos que hemos aclarado, resulta entonces que todo individuo goza de dos derechos naturales: el derecho a castigar al transgresor de la ley natural (puesto que no existe entonces autoridad alguna que realice esta función) y el derecho a exigir reparación por un daño causado por otro⁴⁰. Estos dos derechos, sujetos a la ley natural, regulan las relaciones de los individuos en el estado de naturaleza, es decir, "corresponden a los hombres como hombres y no como miembros de una sociedad"⁴¹.

Sin embargo según Locke este orden natural no es, en absoluto, perfecto. El mayor inconveniente estriba en que cada hombre debe ser juez de su propia causa, además de que él solo ha de enfrentar cualquier agresión a que se viese sometido⁴². De este modo, en favor de la justicia y la paz se impone la

⁴⁰. Cfr. prg. 9-11.

⁴¹. *Ibid.* prg. 14.

⁴². Cfr. prg. 19 y 20.

necesidad de nombrar un juez común, terminando, de este modo, con el puro estado de la naturaleza¹¹.

B. LA SOCIEDAD POLITICA

La sociedad política surge por la reunión voluntaria de los individuos. Es, precisamente, el consentimiento de los individuos lo que da origen a la sociedad política¹².

Dicha sociedad conserva en poder del individuo todos los derechos y todas las obligaciones que establece la ley natural, con la diferencia de que los individuos se encuentran reunidos en sociedad alrededor de un **poder judicial**. Esto es, el objeto de la sociedad política es nombrar un poder con capacidad de juzgar y de castigar: los individuos ceden a dicho poder su natural facultad de hacerlo:

las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al cual recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros¹³.

¹¹. Cfr. prg. 20 de la sexta edición.

¹². Cfr. prg. 95.

¹³. Cfr. prg. 87.

La sociedad civil significa, respecto del estado de naturaleza, un adelanto. El individuo ya no se encuentra abandonado a sus fuerzas y expuesto en una situación de inseguridad. La totalidad de los individuos que han realizado este primer pacto se encuentran unidos bajo un poder judicial y, juntos, conforman entonces el pueblo⁶⁶.

Según Locke, luego de que los individuos han consentido en formar una comunidad política, esta comunidad puede ser representada como un solo cuerpo. De este modo, la comunidad debe actuar con una sola voluntad, pero dado que es casi imposible obtener decisiones unánimes de una pluralidad de individuos, Locke establece como regla de acción la decisión de la mayoría: es la fuerza mayor la que ha de mover el cuerpo social⁶⁷.

A pesar de que un individuo disienta, el hecho es que, para Locke, el pacto que instituyó a la sociedad política obliga también al individuo a hacer suya la voluntad de la

⁶⁶. "... siempre que cierto número de hombres, se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombre que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político ..." (prg. 89).

⁶⁷. Cfr. prg. 96.

mayoría". De hecho, la imposibilidad de imponerse la voluntad de la mayoría tiene como consecuencia la disolución de la sociedad política, nos dice Locke".

Así, según Locke la sociedad política preserva (hasta cierto punto, como hemos visto) la igualdad natural, a la vez que cede en manos de la comunidad el poder individual de juzgar la conducta de los demás y de castigarlos cuando viola la ley natural. En este estado de igualdad entre todos los individuos no existe, propiamente, el gobierno. La existencia

" Cfr. prg. 97. Creo que resultará clara la ambigüedad que se maneja entre lo dicho aquí y lo expresado inmediatamente arriba. En un primer momento Locke establece que la sociedad política se crea exclusivamente con el objeto de establecer un poder judicial en defensa de los legítimos derechos de cada individuo. Ahora reduce más los derechos individuales sometiéndolos a los intereses sociales. Esta es una de las que Sabine llama "ambigüedades filosóficas" de Locke: en un primer momento erige como absoluto al individuo, para en un segundo momento erigir como nuevo absoluto a la sociedad (Cfr. Sabine, *Op. Cit.* p. 396 y ss).

" Allí donde la mayoría no puede obligar a los demás miembros, es imposible que la sociedad actúe como un solo cuerpo y, por consiguiente, volverá inmediatamente a disolverse" Locke, *Op. Cit.* prg. 98. Aparentemente, como lo señala Sabine (*Loc. Cit.*), Locke confía ciegamente en que las decisiones de la mayoría serán siempre racionales, es decir, conformes con el derecho natural. Si la regla en la sociedad política es la mayoría, ¿podría esta voluntad entrar en algún momento en conflicto con la ley natural? Parece evidente que la respuesta, fácticamente hablando, es "sí". Esta es otra de las "ambigüedades" de Locke.

de éste implica la condición desigual de unos (gobernantes) respecto de otros (gobernados)⁵⁰, pero, para Locke, se trata de un estado necesario en función de que se genera un orden superior que garantiza el bien individual.

C. EL ESTADO

La sociedad civil establece al gobierno, como hemos dicho (y de este modo se instituye el Estado), en función del bien que de ello se deriva para la comunidad entera y para cada uno de sus individuos⁵¹.

El individuo, debido a las ventajas que ello le reporta, cede en la sociedad política su poder de juzgar y de castigar, pero además existe entonces la necesidad de establecer formalmente las leyes que todo individuo debe respetar. Tales normas pueden ser declaradas o por la comunidad entera o por aquellos que la misma comunidad ha nombrado para hacerlo. De aquí surge el poder legislativo⁵²:

⁵⁰. "... eran todos iguales por mutuo consentimiento, hasta que por ese mismo consentimiento nombraron gobernantes suyos" *Ibid.* prg. 102.

⁵¹. Cfr. prg. 111.

⁵². Cfr. *Ibid.* prg. 127-128.

Siendo la alta finalidad de los hombres al entrar en sociedad al disfrute de sus propiedades en paz y seguridad, y constituyendo las leyes establecidas en esa sociedad el magno instrumento y medio para conseguirla, la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo, al igual que la ley primera y básica natural, que debe regir incluso al poder de cada uno de sus miembros (hasta donde lo permita el bien público)⁵¹.

Para Locke el poder legislativo es el poder supremo⁵². El legislativo es el verdadero poder gobernante en tanto que establece las leyes a que han de sujetarse todos los miembros del Estado.

Sin embargo el legislativo ha de sujetarse a una serie de restricciones sumamente precisas. El legislativo no puede, por ejemplo, atentar contra la vida de los individuos ni contra sus bienes⁵³, el legislativo debe gobernar mediante leyes establecidas y promulgadas, no por decretos arbitrarios e improvisados⁵⁴, del mismo modo no puede incautar las

⁵¹. *Ibid.* prg. 134. En este punto una vez más se manifiesta la ambigüedad que señalamos más arriba entre el bien individual y el social.

⁵². Cfr. prg. 134 y 135.

⁵³. Cfr. prg. 135.

⁵⁴. Cfr. prg. 136.

propiedades de individuo alguno⁴⁷ ni transferir su poder de hacer leyes⁴⁸. El legislativo goza de poder en el supuesto de que lo utilizará única y exclusivamente para el bien del pueblo⁴⁹.

De hecho Locke propone la división de poderes para evitar el abuso de un poder tan grande como lo puede ser el poder legislativo. De este modo, Locke propone que sea un poder el encargado de hacer la ley mientras que otro sea el que la aplique: a éste último se dará el nombre de poder ejecutivo⁵⁰.

⁴⁷. *Ibid.* prg. 138.

⁴⁸. Cfr. prg. 141.

⁴⁹. Por otro lado, la ley, como hemos visto, no puede ir en contra de la ley natural. Respecto a las "leyes positivas de los Estados" dice Locke que "éstas sólo son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas" (prg. 12). Y en otro lugar, "el poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad ... las reglas que éstos dictan [los legisladores] y por las que han de regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las personas, que conformarse a la ley natural ..." (prg. 135.)

⁵⁰. Cfr. prg. 144-145. De hecho, para Locke existe un tercer poder. El legislativo, encargado de hacer leyes; el ejecutivo, que administra la fuerza al interior del Estado para que se cumplan las leyes, y el **federativo**, el cual administra la fuerza al exterior del país (guerra, paz, alianzas). Locke señala que para evitar la división y dispersión de fuerzas es conveniente que el ejecutivo y el federativo se encuentren en la misma persona.

Con esta división de poderes se da lugar a una comunidad estable y permanente⁶¹, regida con leyes fijas, las cuales son aplicadas objetivamente, sin otro interés que el bien social. De este modo, los miembros del Estado viven en una situación de seguridad y paz⁶².

D. LA IDEA DE "PUEBLO"

El concepto de "pueblo" en Locke se encuentra determinado por los distintos momentos que presenta su filosofía política. Es por ello que deberemos aclarar dicha noción partiendo de los contextos precisos en que nos ubica la teoría de Locke.

⁶¹. Locke niega a los individuos la capacidad de renunciar a formar parte de la sociedad y del Estado: el poder donado subsiste mientras éstos cumplan con los fines para los que fueron instituidos.

⁶². De hecho para Locke cualquier alteración en la constitución del Estado implica la disolución de éste. Por ejemplo, el Estado se disuelve si existe una invasión (causa externa que implica la disolución social y, por ende, estatal); en caso de que el legislativo sufra un alteración (si cesa la aplicación de las leyes, se falsean los representantes, etc.); y especialmente cuando el legislativo o el ejecutivo actúan en forma contraria a los fines de la sociedad y el Estado. Según Locke el pueblo no tiene sólo derecho a oponerse a la tiranía sino a prevenirla (Cfr. Cap. XIX prg. 211 y ss.)

1. EL "PUEBLO" EN EL ESTADO NATURAL

Como resulta claro por lo expuesto más arriba, en el estado de naturaleza no se puede hablar en sentido estricto de "pueblo". La tendencia individualista de Locke otorga a cada ser humano la capacidad de conocer por su propia razón la ley natural y, también, el poder de juzgar y castigar las transgresiones a esta ley.

Así, en el estado de naturaleza lo único que encontramos son individuos. Los individuos de algún modo se encuentran sujetos, todos ellos, a la ley natural, pero no conforman verdaderamente un pueblo sino hasta que se reúnen mediante pacto expreso.

2. EL "PUEBLO" EN LA SOCIEDAD POLITICA

La sociedad política nace como resultado del pacto entre los individuos, quienes ceden a la comunidad el poder de juzgar y de castigar que originalmente pertenecía a aquellos:

siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de Naturaleza se asocian para formar un pueblo, un

cuerpo político, ...⁴³.

En este orden de cosas, como hemos señalado, en principio el único derecho cedido a la sociedad es el de juzgar y castigar, pero conformándose ya como un cuerpo político inmediatamente Locke aclara que este cuerpo se regirá por la voluntad mayoritaria.

La idea de "pueblo", en este momento, nos remite a un relativo conflicto entre lo individual y lo social: entre las ventajas individuales que reporta el pacto político (p. ej., seguridad) y la subordinación que necesariamente se presenta al pertenecer al cuerpo político (esto es, a las decisiones mayoritarias).

3. EL "PUEBLO" EN EL ESTADO.

La totalidad de los individuos pertenecientes a la sociedad política tienen el derecho, según Locke, de participar en la elaboración de las leyes, o en la elección de los representantes que las expedirán, precisamente, en nombre del pueblo⁴⁴. El Estado queda instituido al mismo tiempo que se nombra el poder legislativo. El legislativo, como hemos dicho,

⁴³. Cfr. *Ibid.* prg. 89 (las negritas son mías).

⁴⁴. Cfr. *Ibid.* prg. 149.

establece las condiciones de gobierno por el poder que el pueblo le ha otorgado.

De este modo, Locke reconoce la soberanía del pueblo dentro del Estado: el gobierno es producto de la decisión popular, a la vez que el gobierno sólo existe como un instrumento que debe procurar el bien del pueblo⁶⁴.

Pero si bien el pueblo realiza el pacto originario que instituye al gobierno, también hemos dicho que el pueblo no puede renunciar a esa donación de poder. Mientras el gobierno cumpla con los fines para los que fue creado, el pueblo no tiene derecho a intervenir en modo alguno frente al gobierno.

Al contrario, si el gobierno usa de modo ilegítimo el poder que le ha sido confiado, entonces el pueblo tiene el derecho de oponérsele. Y pregunta el mismo Locke, ¿quién será el juez que determine si el gobierno ha cumplido con su cometido?, "yo me siento inclinado a creer que el árbitro más indicado en semejante caso debería ser la totalidad del pueblo"⁶⁵. De este modo, la soberanía del pueblo se realiza tanto en el nombramiento de gobernantes como en el control de éstos⁶⁷.

⁶⁴. Cfr. *Ibid.* prg. 165.

⁶⁵. *Ibid.* prg. 242.

⁶⁷. Podríamos decir que una especie de "opinión pública" ha de servir al gobierno para decidir si cumple con la misión que

A manera de conclusión podemos señalar que para Locke el pueblo es el originario y legítimo soberano, fuente de toda facultad y poder social. Sin embargo Locke limita la soberanía popular en el sentido de subordinar toda norma social a las leyes naturales y al bien social. El pueblo goza, en principio, de igualdad, aunque realmente una porción de él es sacrificado en nombre del "bien público". El concepto de "pueblo" en Locke implica una tensión constante entre lo individual y lo social, como ha sido señalado en su momento.

se la ha confiado o no.

CAPITULO 3

MONTESQUIEU

GOBIERNOS Y PUEBLOS

Analizar la idea de "pueblo" en el pensamiento filosófico-político de Montesquieu es una tarea que exige numerosas aclaraciones. Su principal obra *El Espíritu de las Leyes* no pretende, de hecho, presentar una filosofía política como tal, sino, más bien,

examinaré ante todo las relaciones que las leyes tengan con la naturaleza y el principio fundamental de cada gobierno; como este principio ejerce una influencia tan grande sobre las leyes, me esmeraré en estudiarlo para conocerlo bien; y si logro establecerlo, se verá que de él brotan las leyes como de un manantial. Luego estudiaré otras relaciones más particulares al parecer⁶⁶.

⁶⁶. *Del Espíritu de las Leyes*. México, Ed. Porrúa, 1992. Col. "Sepan Cuantos..." No. 191. p. 7. Las "otras relaciones más particulares" no tienen ya por objeto al gobierno sino a los factores externos que, según Montesquieu, condicionan la aparición y realización de las leyes: el clima, la religión, el número de habitantes, el terreno, etc.

De este modo, Montesquieu establece dos momentos en su reflexión. En el primero ha de analizar los tipos de gobierno y las leyes que se derivan de cada uno de ellos. En el segundo relacionará ciertos factores geográficos, físicos y humanos que, según nuestro autor, determinan la conformación de las leyes.

Para nuestro estudio nos detendremos específicamente en la primera parte, puesto que en ella la figura del pueblo surge como un elemento político constitutivo y un marco de referencia constante para las consideraciones filosófico-políticas de Montesquieu. Al contrario, las referencias al pueblo, en lo que hemos distinguido como segunda parte del trabajo de Montesquieu, son más bien sesgadas y se insertan dentro de su visión naturalista y determinista de las leyes.

A. LA LEY NATURAL Y LA CONSTITUCION DEL ESTADO

Tal y como lo advierte Sabine⁹⁹, las ideas iusnaturalistas de Montesquieu carecen de toda originalidad. El iusnaturalismo de nuestro autor no es sino la repetición de lugares comunes acerca del origen del hombre y de la sociedad. Sin embargo, la posición de Montesquieu reviste ciertos matices propios que

⁹⁹. Sabine, *Op. Cit.*, p. 408 y ss.

vale la pena resaltar.

En primer lugar, Montesquieu afirma que el estado natural del hombre no es la guerra¹⁰ sino la paz. Pero esta paz no implica relaciones armónicas. En realidad Montesquieu piensa en una condición humana miserable: las principales características del hombre en estado de naturaleza serían su debilidad y su ignorancia. La combinación de éstas da por resultado un carácter profundamente tímido y, de este modo, los hombres apenas son capaces de acercarse unos a otros; mucho menos de atacarse entre sí¹¹.

En tanto que para nuestro autor la ley natural se deriva de la constitución de nuestro ser¹², será, entonces, de aquel estado natural que hemos descrito de donde se deriven las leyes naturales a que se encuentra sometido el ser humano.

Montesquieu enuncia al menos cuatro leyes naturales: la primera es la ley natural de la paz (del estado de paz, como hemos dicho); la segunda es la ley natural que impulsa al ser humano a buscar la satisfacción de sus necesidades; la tercera ley impulsa la atracción entre individuos¹³, mientras que la

¹⁰. Explícitamente contra la tesis hobbesiana. Cfr. Montesquieu, *Op. Cit.* p. 5.

¹¹. *Loc. Cit.*

¹². Cfr. *Op. Cit.* p. 4

¹³. Según Montesquieu se trata del "placer" de unirse a

cuarta establece un verdadero deseo de vivir juntos por los conocimientos compartidos a partir de aquella unión primera que fomentó la tercera ley natural⁷⁴.

Sin embargo, en este desarrollo natural de la sociabilidad del hombre surgen nuevas circunstancias que deben ser consideradas. En primer lugar, a partir de la convivencia social, los hombres, antes tímidos y pacíficos, ahora desarrollan sentimientos de igualdad que hacen surgir el interés individual y, con ello, la competencia y el estado de

seres de la misma especie y particularmente la atracción por el sexo opuesto. Esta atracción se lleva a efecto puesto que en la continua huida de cada hombre, dice Montesquieu, "el temor recíproco los hizo aproximarse" *Op. Cit.* p. 5

⁷⁴. Me parece que las cuatro leyes naturales de Montesquieu, si se piensan analíticamente, pueden parecer contradictorias. Esto es, si se acepta que la condición natural del ser humano es de temor y timidez, entonces no parece evidente de qué modo puede una ley natural (emanada de la constitución de su propio ser, según Montesquieu) pueda inclinarle a la unión social estable. Al contrario, me parece que las cuatro leyes naturales deben pensarse como momentos de un proceso. Es decir, para Montesquieu la condición necesaria para el desarrollo de la vida humana es la paz; en segundo lugar cada ser humano se encuentra obligado por naturaleza a conservar su ser; en un tercer momento ese individuo capaz de subsistir puede acercarse esporádicamente a otros seres humanos (por cierta atracción); por último, este contacto más o menos continuo permitiría la aparición de verdaderos deseos sociales, que constituyen la cuarta ley natural de Montesquieu.

guerra⁷⁵.

Es precisamente para controlar este estado de guerra que, según Montesquieu, es necesario elaborar leyes que regulen tanto las relaciones entre los individuos, como entre los gobernantes y los gobernados, así como las relaciones entre los diversos pueblos⁷⁶.

Tal y como lo mencionamos más arriba, uno de los factores determinantes en la naturaleza de las leyes será, para Montesquieu, el tipo de gobierno. De este modo, nuestro autor distingue tres tipos de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico⁷⁷.

El republicano puede ser o democrático o aristocrático, mientras que el monárquico y el despótico no admiten subdivisiones. Será precisamente en relación a estos cuatro tipos de gobierno que analizaremos el lugar que ocupa el pueblo en la reflexión filosófico-política de Montesquieu.

⁷⁵. *Op. Cit.* p. 5.

⁷⁶. Es en este punto en que Montesquieu distingue entre "derecho de gentes", "derecho político" y "derecho civil" Cfr. pp. 5-6.

⁷⁷. Cfr. *Op. Cit.* p. 8

B. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO REPUBLICANO

Como hemos advertido inmediatamente arriba, el gobierno republicano se encuentra clasificado en dos tipos de gobierno: el democrático y el republicano. La diferencia esencial estriba en la distribución de la soberanía: en una democracia es el pueblo como tal el que es soberano; en cambio, en una aristocracia es sólo una parte del pueblo la que posee el poder soberano.

1. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO DEMOCRATICO

La democracia para Montesquieu se caracteriza, como hemos dicho, por distribuir la soberanía en partes iguales sobre cada uno de los miembros de la sociedad, es decir, sobre la totalidad del pueblo.

Esta soberanía no significa, sin embargo, gobierno directo, administración directa, del quehacer político por parte del pueblo. Según Montesquieu la principal capacidad política del pueblo en una democracia no es la de gobernar, sino la de elegir a sus gobernantes a través del voto:

El pueblo es admirable para escoger a los hombres a quien debe confiar una parte de su autoridad ...
¿Pero sabría dirigir una gestión, conocer las cuestiones de gobierno, las negociaciones, las oportunidades para aprovechar las ocasiones? No, no

sabría⁷⁸.

La función de un Senado en la república democrática sería la de guía del pueblo⁷⁹. Según Montesquieu, el pueblo no debe ceder el poder a sus representantes sino sólo en aquello que no puede hacer por sí mismo o que no puede hacer bien⁸⁰. El Senado es el órgano gubernativo que asegura la plenitud de la vida social en la república. Por su propia naturaleza inconstante y variable, el pueblo es incapaz de gobernar, pero puede elegir a sus representantes y señalarles límites claros a sus funciones.

De este modo, para Montesquieu el pueblo juega un doble papel en la democracia: por el voto es soberano, pero al elegir se obliga a respetar a sus gobernantes, de modo que luego de la elección resulta súbdito⁸¹. Sin embargo tanto en el ejercicio de la soberanía como en la obediencia a la ley, el pueblo vive en una situación de igualdad: nadie tiene mayores derechos, nadie tiene mayor poder. En la democracia la igualdad es el principio de la convivencia justa.

⁷⁸. Cfr. *Op. Cit.* p. 9

⁷⁹. *Loc. Cit.*

⁸⁰. *Loc. Cit.*

⁸¹. *Ibid.* p. 8.

Esta igualdad debe aceptarse como parte del orden que necesariamente debe regir en la república. Quien pretendiese gozar de cierta categoría superior respecto de sus conciudadanos acabaría con el imperio de la igualdad y amenazaría la supervivencia de la república democrática. De ahí que para Montesquieu el verdadero principio de la democracia sea la "virtud", y por mejor decir, la virtud política²⁰

Esta virtud política, que según Montesquieu, se reduce a un amor a la república, genera un orden que fomenta y preserva la igualdad entre los ciudadanos. Dicha igualdad no solamente es política, sino social, cultural e incluso económica²¹.

A modo de conclusión podemos decir que el pueblo en la democracia es, en efecto el verdadero soberano. Sin embargo a

²⁰. Montesquieu es muy cuidadoso al señalar que la democracia sobrevive y se fortalece en función de la "virtud". Desde la "Advertencia" que encabeza su libro, hace notar que "... lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No es una virtud moral ni cristiana, es la virtud política ... Así pues, he llamado virtud política al amor de la patria y de la igualdad". Parece que el uso de este término le ocasionó muchos problemas de interpretación (y de malinterpretación) a nuestro autor.

²¹. Cfr. pp. 30-31; también p. 34. En la p. 26 Montesquieu aclara que la educación en la democracia no debe tener otro objetivo que el inculcar el amor a la república. Todo para ella, y para todos lo mismo.

la vez que posee el poder político, el pueblo se encuentra limitado por la naturaleza misma de la democracia: la igualdad. Ni el pueblo puede violar la igualdad puesto que ello significaría el nacimiento de intereses particulares, ajenos a lo social, corruptores de las costumbres y, por ende, destructores de la república¹¹. El pueblo está obligado, pues, a la virtud: ejerce su poder mediante el voto y preserva la república mediante el amor a la igualdad entre todos los ciudadanos.

2. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO

En el gobierno aristocrático el poder soberano se encuentra en una parte del pueblo¹², mientras que otra parte de él es, por tanto, súbdito.

Para Montesquieu este monopolio del poder debe compensarse con medidas que tiendan a evitar posibles abusos. Propone, por ejemplo, que la duración del ejercicio del poder sea breve. Los nobles, aquellos que en la aristocracia tienen derecho a gobernar, pueden ejercer un gran poder mas debe, en

¹¹. Cfr. p. 15.

¹². Cfr. p. 8

lo posible, adjudicárseles por un corto tiempo".

Montesquieu encuentra que el mayor defecto de la aristocracia radica en la notoria desigualdad entre gobernantes y gobernados". Una aristocracia está gobernada siempre por ciertos elementos de la clase noble, mientras que el grueso del pueblo permanece en la sumisión. Cuando esta situación se radicaliza, afirma Montesquieu

se puede decir que el Senado es la aristocracia, que el cuerpo de nobles es la democracia y que el pueblo no es nada".

Para evitar esta situación de injusticia contra el pueblo en la república aristocrática, Montesquieu exige nuevamente virtud a los gobernantes aristócratas". Esta virtud es, igual que en la democracia, amor a la igualdad. Pero en la aristocracia la "igualdad" puede ser interpretada de dos maneras: por un lado, como igualdad entre los nobles, es decir, los miembros de la clase gobernante. Esta igualdad

"6. Cfr. p. 12

"7. Cfr. p. 36

"8. p. 11.

"9. Evidentemente en la aristocracia dicha virtud ya no obliga a todo el pueblo, sino sólo a la parte que gobierna.

fomenta la templanza, que es la moderación que se funda en la virtud¹⁰. En un segundo sentido la igualdad si los nobles practican la virtud política (la igualdad) no sólo entre ellos, sino con el pueblo mismo, entonces se deriva hacia una especie de democracia: se acortan las distancias entre el pueblo y la nobleza.

Así, para Montesquieu será preferible una aristocracia que roce con la democracia, es decir, que no profundice las desigualdades sociales. Por otro lado, resultará peor una aristocracia que se acerque a la monarquía, es decir, al poder centralizado y personal, desigual y distinto del pueblo que gobierna¹¹.

En conclusión podemos decir que el pueblo bajo el gobierno aristocrático es siempre súbdito, sujeto, del poder de los nobles. Sin embargo, como hemos visto, para Montesquieu la aristocracia se perfecciona en la igualdad, mientras que se corrompe en la desigualdad y el poder ilimitado¹².

C. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO MONARQUICO

La característica fundamental del gobierno monárquico es que

¹⁰. Cfr. pp. 17-18.

¹¹. Cfr. p. 12

¹². Cfr. p. 77.

se encuentra en manos de una sola persona. Sin embargo, esta centralización del gobierno no significa posesión de la soberanía. La monarquía es el gobierno de uno pero sujeto a leyes".

El príncipe es la fuente a partir de la cual emana todo poder político y civil, de modo que el pueblo carece, evidentemente, de facultades políticas.

Esta escisión entre el poder político y la vida del pueblo lleva a Montesquieu a afirmar que en la monarquía no es necesario que el pueblo posea virtud política. Aún más, señala que es casi imposible que el pueblo sea virtuoso en una monarquía, puesto que el poder político se funda sobre el privilegio de una clase. La igualdad, así, carece de sentido.

El principio, pues, que mueve a la monarquía no es la virtud, sino el honor. Las clases nobles han de ser educadas para defender y acrecentar su honor". Este interés privado, dice Montesquieu, se traduce en bien público cuando verdaderamente el príncipe y los nobles (sus intermediarios más naturales con el pueblo) practican el honor.

Sin embargo, la extrema desigualdad es un yugo social

" . Cfr. p. 8

" . Cfr. p. 24

difícil de soportar para los que lo padecen¹⁴. El pueblo se encuentra en una situación sometida y dependiente. Sin embargo, dice Montesquieu, existe la garantía de la ley que asegura un orden en la monarquía. A pesar de la desigualdad existe cierto grado de certeza sobre el sistema político.

Así, la corrupción de la monarquía no será otra cosa que la concentración de todo el poder político, de la soberanía entera, en manos de uno solo¹⁵. La caída del imperio de la ley en la monarquía acaba con ella misma.

En resumen podemos decir que el pueblo bajo el gobierno monárquico carece de toda facultad política. Sin embargo, el pueblo, a la vez, se encuentra sometido a la ley que constituye y regula a la monarquía.

El pueblo siempre padecerá las prerrogativas de los nobles y, por supuesto, las del príncipe. Mas, a pesar de esto, encuentra cierta seguridad bajo la ley, la cual proporciona estabilidad al orden político y social de la monarquía.

¹⁴. Cfr. p. 38

¹⁵. Cfr. p. 78

D. EL PUEBLO EN EL GOBIERNO DESPOTICO

El gobierno despótico es el gobierno de la voluntad de uno. Dicha voluntad no está sujeta a ley ni restricción alguna, sino a su propio poder⁷. La constante, pues, del gobierno despótico es la arbitrariedad⁸. Según Montesquieu el gobierno despótico es la forma política más corrupta puesto que en ella sólo un miembro de la sociedad goza de todo el poder y los derechos políticos.

El principio sobre el que el déspota funda su poder es el *temor*. De esta manera, el pueblo debe temer al déspota de modo tal que sea incapaz de resistirse a su voluntad⁹. Según Montesquieu el pueblo bajo el despotismo no es sino una comunidad de esclavos. De hecho, la educación (si es que puede llamarse así) en el despotismo, fomentará la sumisión y la obediencia extrema al déspota.

La condición del pueblo en un gobierno despótico es, entonces, en primer lugar, de sumisión absoluta por medio del temor. En segundo lugar, de inseguridad, puesto que no existe marco legal capaz de proteger a ciudadano alguno de la voluntad irrestricta del déspota. En tercer lugar, de pobreza

⁷. Cfr. p. 14.

⁸. Cfr. p. 20.

⁹. *Loc. Cit.*

e ignorancia, puesto que no es conveniente al déspota el gobernar a un pueblo ilustrado, próspero, capaz de rebelársele. Al contrario, se privilegia a aquellos que son útiles al poder despótico (el ejército, por ejemplo) aunque cuidando siempre se preservar la autonomía absoluta del déspota¹⁰⁰.

M. CONCLUSION.

Como hemos visto, para Montesquieu el pueblo se define como la totalidad de los miembros de una comunidad política. Sin embargo su papel varía dentro de esa misma comunidad de acuerdo a su grado de participación política. En la democracia el pueblo es el soberano. Goza de poder y libertad. En la aristocracia el pueblo juega un papel pasivo, aunque aún goza de derechos y libertades otorgados por la ley, dependiendo del grado de virtud de los nobles.

En la monarquía el pueblo vive en estado de sumisión pero sujeto a un marco legal que le otorga alguna seguridad sobre su persona y sus bienes. En el despotismo el pueblo se encuentra sujeto por el temor a la voluntad arbitraria del soberano.

¹⁰⁰. Cfr. pp. 42 y 45.

El pueblo, de este modo, se dignifica según el grado de libertad y poder político que obtenga. La distancia que hay entre un pueblo democrático y un pueblo del despotismo es la que hay entre la igualdad en la libertad y la esclavitud; entre el cuidado social de bien común y el uso de la comunidad para el interés privado del déspota.

CAPITULO 4

JEAN JACQUES ROUSSEAU
LAS PARADOJAS DE LA SOBERANIA

A. EL ESTADO NATURAL

Según Rousseau, la característica fundamental del hombre en estado natural es su radical individualismo. Tal y como queda asentado en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, para Rousseau cada individuo vagaba por el mundo sujeto a sus propias fuerzas y atento únicamente a sus propias necesidades.

Este "salvaje" no tenía necesidad alguna de relacionarse con otro seres humanos. La naturaleza y sus propias habilidades eran suficientes para proporcionarles una seguridad sobre su propia conservación¹⁰¹.

¹⁰¹. En *El Contrato Social* Rousseau escribe: "...los hombres vivos en su relativa independencia no tenían entre ellos relaciones suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, y no eran, por tanto, naturalmente enemigos" (México: SARPE, 1985. p. 35). El "buen salvaje" de Rousseau vive en tal grado de independencia que ni siquiera se genera un estado de paz o de guerra. Los encuentros entre individuos son casuales, los motivos de disputa o de acercamiento, prácticamente nulos.

ROUSSEAU

Sin embargo, existía una tendencia que unía naturalmente al menos a dos individuos: se trata de la atracción sexual y la reproducción. Rousseau establece que más allá del individualismo en que vivían los hombres en estado de naturaleza, sin embargo eran capaces de formar una y sólo una sociedad natural: la familia.

La familia reúne en su seno al padre, a la madre y a los hijos. Esta asociación permanece por la natural incapacidad de los hijos de valerse por sí mismos desde el primer momento. A su vez, la familia queda disuelta cuando los hijos son autosuficientes, y si continúan juntos es únicamente por convención y no por necesidad natural¹⁰².

En el estado de naturaleza nadie podía argumentar una superioridad sobre sus semejantes, excepto la de la fuerza. Sin embargo, esta capacidad no otorgaba ningún derecho a un individuo sobre otro¹⁰¹. En el estado natural cada individuo, como hemos dicho, vive dependiendo únicamente de sus

¹⁰². Cfr. *Op. Cit.* pp. 28 y 29.

¹⁰¹. Según Rousseau (*El Contrato Social* Caps. III Y IV) los términos "derecho" y "fuerza" son contradictorios. No puede existir el "derecho del más fuerte". Puede existir la obligación por la fuerza, pero no es un derecho que subsista más allá de la existencia de esa misma coerción. A la vez, la esclavitud es una realidad que subsiste por la violencia, sin embargo la cesión absoluta de la libertad no puede constituir derecho.

ROUSSEAU

capacidades naturales.

Mas Rousseau postula un momento determinado en que el estado de naturaleza resultó insostenible. El desarrollo aislado de cada individuo resultaba poco menos que imposible, de modo que se planteó la disyuntiva: o reunión de fuerzas o extinción gradual. Es decir, según Rousseau las capacidades naturales del individuo resultaron insuficientes para conservar su propia vida. De este modo los individuos se reúnen para asociarse y garantizar su vida, su existencia, como individuos¹⁰⁴.

La formación de la sociedad obliga a cada hombre a abandonar su interés puramente individual y a guiarse, antes que por las inclinaciones, dice Rousseau, por la razón.

La socialización es el momento, para nuestro autor, en que el individuo

¹⁰⁴. El supuesto de la autosuficiencia individual y el de un posterior estado de crisis insostenible por parte del individuo que lo obliga a asociarse para evitar la muerte, aparecen como dos hipótesis puramente teóricas en el pensamiento de Rousseau. El romanticismo rousseauniano es por demás evidente en este momento. Luego de la vida pacífica y plena de la naturaleza, un catastrófico evento (?) obliga a los seres humanos a resguardar sus vidas en la sociedad. Tal y como lo dice Rousseau en el *Contrato*: "...no tenemos otra forma de explicarnos la formación de los pueblos que por conjeturas" (p. 169).

ROUSSEAU

de animal estúpido y limitado, se convirtió en ser inteligente, en hombre¹⁰⁸.

B. EL PUEBLO Y LA LIBERTAD.

La humanización del "hombre salvaje" de Rousseau sólo se realiza, entonces, en un proceso de socialización. Es la fundación de la sociedad lo que señala el momento en que el individuo deja de ser parte de la naturaleza y se convierte en humano como miembro de una sociedad.

Ahora bien, la formación de la sociedad, como hemos visto, responde a la incapacidad de cada individuo de preservar su vida en estado de naturaleza. De este modo el acto fundante de la sociedad es el mismo acto de reunión de los individuos, el acto en que se reúnen y se asocian; el acto por el cual, precisamente, se convierten en pueblo¹⁰⁹.

El problema, dice Rousseau, es

¹⁰⁸. *Ibid.* p. 48.

¹⁰⁹. Dice Rousseau: "La persona pública que así se constituye, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad* y hoy el de *República* o *cuerpo político*, el cual es denominado *Estado* cuando es activo, *potencia* en relación a sus semejantes. En cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y particularmente el de *ciudadanos*, como partícipes de la autoridad soberana, y el de *súbditos* por estar sometidos a las leyes del Estado". *Ibid.* p. 43.

ROUSSEAU

cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes¹⁰⁷.

Rousseau desea un orden social tal que garantice la libertad de cada individuo. La libertad de cada uno supone, evidentemente, que ninguno gozará de mayor poder o derechos que otros. Así, para Rousseau la libertad sólo puede ser plenamente realizada en la igualdad¹⁰⁸. Tanto la libertad como la igualdad son respetadas a través de la realización de un contrato social.

El contrato social contiene múltiples cláusulas, aunque todas pueden, según Rousseau, reducirse a una:

la alienación total de cada asociado con sus innegables derechos a toda la comunidad¹⁰⁹.

Y continúa:

¹⁰⁷. *Ibid.* p. 41.

¹⁰⁸. Cfr. *Ibid.* pp. 41-42.

¹⁰⁹. *Ibid.* pp. 41-42.

ROUSSEAU

Pues, primeramente, dándose cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla gravosa para los demás¹¹⁰.

Hasta aquí Rousseau, a través de la cesión plena de derechos del individuo sobre la comunidad, ha garantizado la absoluta igualdad de los contratantes. Pero persiste el problema, ¿cómo preservar su libertad?

El problema de la libertad en Rousseau sólo puede ser pensado a partir del problema de la voluntad. En efecto, el individuo en estado de naturaleza no puede sino estar sujeto a una voluntad individual, con intereses estrictamente particulares. Al contrario, el ciudadano, como parte del pueblo, debe "generalizar" su voluntad. Esto es, en lugar de perseguir intereses particulares, su guía debe ser el interés común, que no es otra cosa que la voluntad general¹¹¹.

La libertad del ciudadano, entonces, tiene su máxima expresión, para Rousseau, en la voluntad general. Querer lo que el interés común indica, es ser verdaderamente libre. Si bien se pierde, entonces, la libertad natural, se gana la

¹¹⁰. *Ibid.* p. 42.

¹¹¹. Cfr. *Ibid.* p. 46.

ROUSSEAU

libertad civil ("circunscrita por la voluntad general"¹¹¹).

Rousseau está de tal modo convencido de que ésta es la verdadera naturaleza de la libertad social, que escribe:

A fin de que este pacto social no resulte una fórmula vana, encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa que se le obligará a ser libre
...

En resumen, según Rousseau, el individuo cede, en nombre de su propia conservación, todos sus derechos a la comunidad. De este modo, y a través de este pacto, se forma la sociedad y

¹¹¹. *Ibid.* p. 407

¹¹¹. *Ibid.* p. 46. Sabine (*Op. Cit.* pp. 433 y ss) ha señalado en su momento lo que él llama "la paradoja de la libertad en Rousseau". Se trata de que, en un principio, Rousseau desea un orden político tal que respete al máximo la libertad propia del individuo, y que, en un segundo momento, supedita toda libertad a la voluntad general, o sea al interés común, de modo que cualquier individuo puede ser "obligado" a ser libre, es decir, a ajustar su conducta a la voluntad general. Rousseau legitima de este modo su "voluntad general" como emanada del individuo mismo como parte de la colectividad, aunque él no la reconozca. Este especioso argumento me parece que ilustra claramente la incapacidad teórica de Rousseau para conciliar sus buenas intenciones políticas con sus deseos de una sociedad pacífica, armónica y estable.

ROUSSEAU

el individuo se convierte en ciudadano, parte de un pueblo. La libertad es el valor a defender. La condición de esta defensa es la igualdad. Rousseau muestra que, en sociedad, la libertad sólo puede existir si se sujeta a la voluntad general.

C. LA VOLUNTAD GENERAL

Si la libertad civil en Rousseau es un producto de la adecuación de aquella a la voluntad general, ahora debemos, al menos brevemente, caracterizar a ésta.

La voluntad general en Rousseau tiene como objeto específico al bien común. Es decir, la voluntad general no atiende al interés de uno o varios individuos, sino que su fin está en la utilidad pública¹¹³.

La voluntad general es *inalienable*¹¹⁴, es decir, que no puede ser cedida por el pueblo a sus representantes, sino que siempre es expresión de este mismo pueblo en su totalidad; es *indivisible*¹¹⁵ en el sentido de que si es general, no puede ser producto de una parte del pueblo, sino que debe producirse siempre por un acto de la comunidad en pleno; y, por último,

¹¹³. Cfr. *Op. Cit.* pp. 53 y 58.

¹¹⁴. Cfr. *Ibid.* p. 53.

¹¹⁵. Cfr. *Ibid.* p. 55.

ROUSSEAU

es *indestructible*, es decir que aunque socialmente se impongan otras voluntades particulares, sin embargo la voluntad general, aunque subordinada, "permanece constante, inalterable y pura" dice Rousseau¹⁷.

Esta voluntad general es, pues, la que asegura el bienestar de la comunidad. El bienestar de la comunidad es, en su sentido más propio, para Rousseau, la realización plena del individuo. De este modo, la libertad del individuo sólo puede ser verdadera si se supedita a la voluntad general. Ésta, como hemos visto, es una sola, tiende a la utilidad pública, al bien común y es indivisible, indestructible e inalienable.

Pero más precisamente, ¿cómo propone Rousseau que puede conocerse la voluntad general?¹⁸.

¹⁷. Cfr. *Ibid.* pp. 159-160.

¹⁸. Esta es tal vez una de las partes más contradictorias de la teoría de la voluntad general de Rousseau (y ya no sólo paradójica, como lo fue respecto de la libertad). Como veremos, más que exponer el modo como puede determinarse la voluntad general, Rousseau explora diversas vías sin decidirse por una en particular. Estas vías son opuestas entre sí y no es claro el modo como pudieran conciliarse en una visión más amplia de la teoría rousseauiana.

Por otro lado, la voluntad general, en un sentido, no se produce, no se genera, sino que se conoce; la voluntad general puede ser entendida como un *deber* en cierto modo trascendental. La voluntad general *existe*, conocida o no. En otro sentido, la voluntad general es la decisión mayoritaria del pueblo, como veremos. Rousseau nunca resuelve esta inconsistencia, aunque podemos decir que otorga mayor peso a

ROUSSEAU

El conocimiento de la voluntad general se fundamenta, en un sentido, en el origen de la sociedad. Es decir, si son los asociados en pleno quienes han formado la sociedad, a su vez sólo tendrán verdadera legitimidad los actos sociales emanados de esa totalidad, del pueblo. En otras palabras, la soberanía corresponde única y exclusivamente al pueblo, a todo el pueblo.

Atendiendo a lo anterior repasemos las, al menos, tres respuestas que Rousseau da al problema de cómo conocer la voluntad general:

a) La voluntad general se conoce por una cancelación de las voluntades particulares de todo el pueblo reunido. Es decir, la voluntad general consiste en

una suma de las voluntades particulares; pero suprimid de esas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará la voluntad general como suma de las diferencias ¹¹⁹.

b) La voluntad general puede conocerse por la labor de un legislador, quien deberá, en último término, esperar la sanción del pueblo soberano.

la primera que a esta última concepción.

¹¹⁹. *Ibid.* p. 58.

ROUSSEAU

Cabe preguntarse, siendo el pueblo el contratante y soberano, ¿qué necesidad tiene de recurrir a un legislador?

Rousseau escribe:

El pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no es siempre claro. Es necesario hacerles ver los objetivos tales como son, a veces tales cuales deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca ... Los particulares conocen el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente necesidad de conductores. Es preciso obligar a los unos a conformar su voluntad con su razón y enseñar al pueblo a conocer lo que quiere. ... He aquí donde nace la necesidad de un legislador¹²⁹.

Mas a pesar de la función de guía que ejerce el legislador,

Rousseau le niega cualquier derecho legislativo:

El que dicta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo, aunque quiera, no puede despojarse de un derecho que le es inalienable, porque según el pacto fundamental solamente la voluntad general puede obligar a los particular, y nunca puede asegurarse que una voluntad particular esté conforme con aquélla sino después de haberla sometido al sufragio libre del pueblo¹³⁰.

¹²⁹. *Ibid.* pp. 71-72.

¹³⁰. *Ibid.* p. 85. Cabe preguntar, ¿cómo puede guiarse al pueblo, estando supeditado, sometido, a su juicio? ¿Cómo conciliar la idea de alguien capaz de hacer leyes, pero sin

ROUSSEAU

c) La voluntad general se conoce por el voto mayoritario simple. El pueblo decide soberanamente a través de la mayoría.

Al respecto dice Rousseau:

Cuanto más concierto reina en las asambleas, es decir, cuanto más unánimes son las opiniones, más imperante es la voluntad general; en tanto que los prolongados debates, las discusiones, el tumulto, señalan el ascendiente de los intereses particulares y, por consiguiente, la decadencia del Estado¹³³.

Y más adelante,

... es evidente que el carácter esencial de la voluntad general está en la pluralidad o mayoría; cuando ella cesa, la libertad también cesa, cualquiera que sea el partido que se tome¹³⁴.

Tal y como lo señalaba más arriba, existen claras inconsistencias en la teoría rousseauiana. En este último caso ("c") Rousseau sugiere que el poder soberano del pueblo es ilimitado y autónomo, bastaría la mayoría para que una derecho a establecerlas con la de un pueblo que posee todo derecho, pero que no sabe hacer leyes? Esto constituye una nueva paradoja del pensamiento de Rousseau.

¹³³. *Ibid.* p. 161.

¹³⁴. *Ibid.* p. 164.

ROUSSEAU

decisión fuese legítima y representara a la voluntad general. Sin embargo, esto entra en claro conflicto con lo dicho acerca de pueblo como necesitado de un guía, como incapaz de comprender su propio bien.

Las observaciones anteriores nos acercan ya al concepto de "pueblo" en Rousseau. Nuestro autor externa una idea compleja, si no es que contradictoria del pueblo. A momentos confía en él y en su "instinto" para decidir rectamente; en otros quiere ofrecerle la guía de un legislador, quien, finalmente, se sujetará a la decisión popular. Esta ambivalencia es significativa y permanece sin resolverse en todo el discurso político de Rousseau.

D. LA LEY Y EL GOBIERNO

Sea cual fuere el modo como se conoce la voluntad general, el hecho es que ésta es para Rousseau la verdadera guía de la acción social; en la voluntad general se contiene de modo explícito la utilidad pública y el bien social.

Es por ello que para Rousseau el modo más propio de declarar y establecer la voluntad general es la ley¹²⁴.

Ahora bien, el poder legislativo (aún en el supuesto,

¹²⁴. Cfr. p. ej. *Ibid.* p. 190.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

ROUSSEAU

como hemos visto, de la existencia de un legislador) corresponde únicamente al pueblo¹¹⁴.

Dice Rousseau:

No teniendo la autoridad soberana otra fuerza que la del poder legislativo, no obra sino por medio de leyes, y siendo éstas actos legítimos de la voluntad general, el soberano no puede proceder más que cuando el pueblo está reunido¹¹⁵.

Ya hemos señalado más arriba que el pueblo, en ejercicio de su soberanía, puede tomar cualquier decisión, e incluso disolver el pacto social¹¹⁷. Y por (nuevamente) paradójico que pudiera parecer, el pueblo tiene el poder de darse cualquier clase de ley:

... en buen derecho, un pueblo siempre es dueño de modificar sus leyes, aún las mejores, pues si le place hacerse el mal, ¿quién tiene derecho a

¹¹⁴. "Hemos visto que el poder legislativo pertenece al pueblo, y que no puede pertenecer a nadie sino a él". *Ibid.* p. 96. Rousseau nunca niega el poder soberano al pueblo, aunque deja entrever en ciertos pasajes una desconfianza sobre su capacidad y habilidad política.

¹¹⁵. *Ibid.* p. 140.

¹¹⁷. "...no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no puede revocarse, incluso el pacto social, pues si todos los ciudadanos se reuniesen para romperlo de común acuerdo, es indudable que ese acto sería legítimo" *Ibid.* p. 156.

ROUSSEAU

impedirselo?¹¹⁸.

Independientemente de las inconsistencias (paradojas, contradicciones) de la concepción rousseauniana del pueblo, el hecho es que nuestro autor establece de modo indudable la tesis de la soberanía del pueblo. Sólo el pueblo, el conjunto de los ciudadanos en pleno, tiene el legítimo derecho de interpretar o exponer la voluntad general, y de elevarla a la categoría de ley; según nuestro autor, tiene el poder de modificarla o derogarla.

Con base en la tesis anterior, Rousseau rechaza de modo tajante la representación del pueblo, particularmente en lo que se refiere a las funciones legislativas.

La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general, y a la voluntad no se la representa: es una o es otra¹¹⁹.

¹¹⁸. *Ibid.* p. 92. Estas palabras entran en franca contradicción con la idea de que la ley debe ser la institución de la voluntad general, y la voluntad general es expresión del bien social. De modo que si bien un pueblo es capaz de modificar las leyes buenas (las que se encuentran en armonía con la voluntad general), entonces se establece un nuevo orden jurídico ajeno a la voluntad general: ¿puede el pueblo entero reunirse, decidir por mayoría y decidir contra la voluntad general? ¿Esto constituiría verdaderamente ley?

¹¹⁹. *Ibid.* p. 147. Rousseau continúa: "Los diputados del pueblo no son ni pueden ser representantes, son únicamente sus

ROUSSEAU

Pero Rousseau no sólo rechaza la representación del pueblo argumentando que las decisiones legislativas carecerían de validez, sino que, además, al ceder el pueblo su fundamental derecho a poseer la soberanía, se niega como pueblo:

... tan pronto como un pueblo se da representantes deja de ser libre y, además, de ser pueblo¹⁰.

El pueblo que no preserva para sí la soberanía se niega todo poder. Ceder la soberanía significa renunciar a la libertad de instituir y de derogar; significa sujetarse al poder de otro. Y, según Rousseau, un pueblo que ha renunciado a decidir por sí mismo deja de ser pueblo.

Refiriéndose a los ciudadanos, escribe Rousseau:

En un país verdaderamente libre, éstos hacen todo por sí mismos; con sus brazos y no con su dinero. Lejos de pagar por librarse de sus deberes, preferirían pagar por cumplirlos¹¹.

comisarios, y no pueden resolver nada en definitiva. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica, es nula; vale decir, no es una ley". *Loc. Cit.*

¹⁰. *Ibid.* p. 150.

¹¹. *Ibid.* p. 146.

ROUSSEAU

El pueblo libre es soberano y, según Rousseau, debe conservar siempre este poder. Sin embargo, si bien el pueblo decide la ley y la legitima, Rousseau establece que la ejecución de la ley sí puede ser confiada a un grupo particular de ciudadanos. Es en este punto en que aparece la figura del gobierno.

El pueblo ha decidido soberanamente erigir a la voluntad general en ley. Entonces puede crear al gobierno, sobre el cual cede, no su voluntad, sino su poder de ejecutar la ley¹¹².

De este modo el gobierno no representa para Rousseau la institución de una instancia superior al pueblo, sino, más bien, la creación de un poder que servirá a sus fines, expresados en la ley:

... el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley; que los depositarios del poder ejecutivo no son los dueños del pueblo, sino sus funcionarios, que puede el pueblo nombrarlos y destruirlos (sic) cuando quiera ...¹¹³.

Cabe resaltar el control del poder que expresa Rousseau: el gobierno puede ser limitado o modificado por el pueblo. Sin embargo, aún esta función obedece a una cierta lógica que,

¹¹². *Ibid.* pp. 152-153.

¹¹³. *Ibid.* p. 154.

ROUSSEAU

según Rousseau, impediría su uso indiscriminado¹⁴.

E. CONCLUSIONES

La idea de "pueblo" en Rousseau contrasta, en primer lugar, con el radical individualismo del hombre en estado natural.

El hombre natural sólo deja de serlo al renunciar, en favor de la comunidad, a todos sus derechos naturales. Entonces se convierte en ciudadano, y colectivamente en *Pueblo*.

El pueblo posee, de este modo, el poder soberano; es decir, la capacidad de interpretar o expresar la voluntad general. A su vez, el pueblo puede elevar la voluntad general a la categoría de ley, e instituir un gobierno que ejecute esa misma ley y administre el Estado de acuerdo a ella.

Cabe resaltar los que podría denominar "sentimientos ambiguos" de Rousseau respecto del pueblo. Así como le otorga

¹⁴. "Es verdad que estos cambios son siempre arriesgados y que no se debe tocar el gobierno establecido mientras no resulta incompatible con el bien público; pero esta circunspección es una máxima política y no un principio de derecho, y el Estado no está más obligado a abandonar la autoridad civil a sus jefes que la autoridad militar a sus generales" *Ibid.* p. 155. Rousseau se pregunta después cómo distinguir una decisión popular de anular el gobierno de un "tumulto" que sólo representaría los "clamores de una facción". El análisis de este punto se resuelve nuevamente en una serena consulta al pueblo (Cfr. pp. 155-157).

ROUSSEAU

al pueblo en pleno el poder soberano, así a momentos desconfía de la capacidad política de éste y explora posibilidades para asegurar la rectitud de sus decisiones.

En resumen, para Rousseau el pueblo es la comunidad de contratantes que se une con el fin de preservar su vida. El pueblo es el fundamento, la razón y el fin de la organización comunitaria. Es el pueblo, y cada ciudadano en particular, el que debe decidir y actuar en todo lo que incumbe a la comunidad como totalidad.

El pueblo es, irrenunciablemente, el soberano: instituye, organiza, delega; deroga, destituye y destruye. Aniquilar este poder originario del pueblo no es transformar la sociedad y establecer un nuevo orden, sino que, según Rousseau, implica nulificar a la sociedad misma.

CAPITULO 5

JEREMIAS BENTHAM

EL PUEBLO Y LA UTILIDAD

El pensamiento de Jeremías Bentham presenta tres tendencias fundamentales: el utilitarismo, en primer lugar; el nominalismo en segundo, y, finalmente, el psicologismo. Cada una de estas moldea el pensamiento de nuestro autor y es determinante dentro de su concepción filosófico-política.

Conviene, pues, tener presente que el pensamiento de Bentham, además de establecer su propia teoría filosófico-política, someterá a una severa revisión aquellos postulados aceptados acriticamente hasta su época por el liberalismo.

Como veremos en nuestro estudio, Bentham reformula, fundamentándose en el marco teórico que hemos señalado, la filosofía política liberal: desde la teoría del "estado natural" hasta su concepción de "pueblo".

A. EL ESTADO NATURAL Y EL CONTRATO SOCIAL.

Bentham caracteriza a la idea de "estado natural" como una "idea negativa"¹¹⁵. Bentham concibe a la sociedad política como un estado positivo en el que se presenta un **hábito de obediencia**. Los súbditos obedecen en el plano político las decisiones del gobierno. Súbditos y gobierno forman lo que Bentham llama "estado de sociedad política".

Al contrario, para nuestro autor la idea de "sociedad natural" o de "estado natural" supone la existencia de una relación entre los individuos, pero se excluye cualquier hábito de obediencia.

La presencia o ausencia del "hábito de obediencia" (y más precisamente, de una relación social subordinada), es lo que señala la diferencia entre el estado social y el estado natural.

Para Bentham, en tanto que la idea de "estado natural" se constituye exclusivamente desde la negación del estado social resulta una idea ficticia, que no podría existir como tal en la realidad. De hecho, para nuestro autor, la condición del ser humano en el mundo (como individuo y como parte del Estado) es siempre relativa, de modo que a veces se encuentra

¹¹⁵. Cfr. *Fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Sarpe, 1985. Colección Los Grandes Pensadores, No. 72. p. 84.

en estado de sociedad y a veces en estado natural. El tiempo y las circunstancias marcan la diferencia¹⁴.

De este modo, para Bentham el supuesto del "estado natural" no le sirve para encontrar un fundamento a la sociedad actualmente existente¹⁵, sino que, más bien, lo utiliza para establecer una diferencia conceptual entre el estado de aquellos que deben obediencia a otros y los que no se encuentran en esta situación.

Ahora bien, si Bentham ha negado realidad ontológica e histórica al "estado natural", resulta lógico entonces encontrar en su pensamiento filosófico-político una crítica radical al supuesto del "contrato social":

Creo que no se oye ahora hablar tanto del contrato como antes. Las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción.

Quizá hubo un tiempo en que esta y otras ficciones fueron útiles. No niego que alguna obra política haya podido hacerse con instrumentos de este tipo, y que esa obra, habida cuenta de las circunstancias del momento, difícilmente hubiera podido ser llevada a cabo por otros medios. Pero los tiempos de la ficción han pasado ... Intentar ahora introducir una nueva ficción sería un crimen; la razón es que representa mucho peligro, sin ninguna

¹⁴. Cfr. pp. 85 y ss.

¹⁵. Como lo fue en el caso de Hobbes, Locke, Rousseau, y todo el liberalismo clásico.

utilidad, alabar y propagar algo que ya ha cumplido su misión¹¹⁸.

Bentham reconoce la necesidad histórica que existió de recurrir a la hipótesis del contrato social (así como a otras "ficciones": p. ej., el "estado natural"). Sin embargo, niega que pueda tener *utilidad* alguna para su época. Es decir, que si bien en un momento dado tanto la "ficción" del estado natural como la del contrato social fueron útiles, ahora han cumplido su función y no es necesario recurrir más a ellas¹¹⁹.

De este modo, podemos concluir diciendo que para Bentham tanto el "estado natural" como el "contrato social" constituyen meros instrumentos conceptuales que han dejado de tener vigencia. Sólo en el caso del "estado natural", como hemos visto, resulta más o menos útil su distinción con el "estado político". Mas el sentido en que usa Bentham aquella expresión es, como resulta claro, radicalmente diferente del uso que se le dio en el liberalismo clásico.

B. LA UTILIDAD, EL GOBIERNO Y LA LEY.

El nominalismo de Bentham le impide concebir a la comunidad

¹¹⁸. *Op. Cit.* pp. 103-105.

¹¹⁹. En la nota número 58 de su texto escribe Bentham: "Me despedí del contrato originario y dejé que se divirtieran con tales chácharas quienes las estimen necesarias" *Op. Cit.* p. 105.

como la realidad originaria. Al contrario, es el individuo la realidad primigenia, lo que realmente existe.

Unido a esta concepción del individuo como primera realidad, Bentham enuncia su psicologismo:

Las consecuencias de cualquier ley o de cualquier acto que constituye el objeto de una ley, las únicas consecuencias que a los hombres, en realidad, les interesan, ¿no son, acaso, el dolor y el placer?¹⁰⁰.

Según Bentham, más allá de todos los análisis jurídicos posibles, la comprensión más natural de la ley (y de cualquier acto) es la de los individuos, quienes gozan o padecen en función de ella. Son los estados psicológicos de los individuos los que llevan a la valoración de la vida social.

Según Bentham el *fin* a que tiende cualquier acto es la felicidad. Sea en un sentido individual o contextualizado socialmente, todo acto debe orientarse a lograr la felicidad.

A su vez, la *utilidad* de un acto se especifica en función de su "tendencia" o "divergencia" de la felicidad. En el primer caso se logra el máximo de utilidad, mientras que en el segundo la utilidad se minimiza (y entonces hablamos de "perjuicio" como opuesto a "utilidad")¹⁰¹.

¹⁰⁰. *Op. Cit.* p. 63.

¹⁰¹. *Cfr. Op. Cit.* p. 60.

Así, el principio de todo acto social será la "utilidad", que, como hemos visto, es una orientación hacia la felicidad. De hecho, Bentham califica de "axioma" a la idea de que

la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto¹¹¹

Cabe hacer notar que la idea de "el mayor número" nos remite directamente a la idea del "pueblo". Es decir, podemos interpretar que para Bentham la justicia es la felicidad popular. En este sentido, nuestro autor afirma que luego de leer a Hume, entendió que el fundamento de la virtud se encuentra en la utilidad, y aún más

... aprendí a llamar a la causa del pueblo la causa de la virtud¹¹².

Es decir, si el fundamento de la virtud está en la utilidad, y la utilidad tiende a la felicidad, entonces la mayor de las obligaciones está en conseguir ésta, tanto en un sentido individual, pero particularmente desde la perspectiva social.

... aprendí a ver que la utilidad es la piedra de

¹¹². *Ibid.* p. 26.

¹¹¹. *Ibid.* Nota 58, p. 104.

toque y la medida de toda virtud, tanto de la lealtad como de cualquier otra, y que la obligación de contribuir a la felicidad general constituía la suprema obligación de todos¹⁴.

De este modo la vida social no puede fundarse sino en la felicidad del pueblo. Una vez desechada la tesis del "contrato", Bentham declara que el *principio* de la relación gobernante-gobernado no puede ser una "promesa" (léase "contrato"), sino que dicho principio ha de ser el de *utilidad*¹⁵. Es decir, sólo la búsqueda de la felicidad de los ciudadanos puede dar sentido a la relación de subordinación política.

Por otro lado, ¿quiénes son los *ciudadanos*? La condición de ciudadano no puede ser excluyente de individuo alguno. Según Bentham el ciudadano (el miembro del *pueblo*) es aquel que pertenece a la sociedad, sin posibilidad de establecer distinción alguna¹⁶. Ahora bien, según Bentham si los súbditos

¹⁴. *Ibid.* Nota 58, p. 105.

¹⁵. "Es únicamente este principio el que nos proporciona un *fundamento* que no necesita de otro anterior para sustentarse y que es, por sí solo y en sí mismo, fundamento suficiente para cualquier cuestión práctica" *Ibid.* p. 114.

¹⁶. "Un civilista nos dirá gravemente que un esclavo no es *persona*, del mismo modo que un jurista del *common law* nos dirá que un bastardo no es hijo de *nadie*. Pero para todo aquel que carezca de prejuicios, la condición de un estado es la condición de todo los individuos que lo componen, sin distinción" *Ibid.* Nota 72, p. 133.

se han sometido voluntariamente al gobierno entonces hablamos de una relación de *sumisión*, mientras que si el gobierno es el origen de la fuerza que cohesiona a la sociedad, entonces hablamos de una relación de *sujeción*¹⁷.

La existencia del gobierno, sea como sea, constituye a la sociedad política¹⁸. El gobierno, para Bentham, es depositario del poder social¹⁹, además de tener la obligación de dar a conocer a los súbditos de modo claro cuál es su voluntad²⁰. Precisamente los derechos y obligaciones sociales, establecidos por el gobierno tendrán su expresión más propia en la ley.

¹⁷. Cfr. *Ibid.* nota 51, p. 87. Bentham está dejando establecida su simpatía por los gobiernos populares, es decir, por los gobiernos cuyo origen es la voluntad del pueblo, expresada de alguna manera. De hecho para Bentham el pueblo no solo puede, sino que *debe* participar en la constitución del gobierno: hablando de la estructura del gobierno británico Bentham escribe que "en todo caso, el pueblo ha tenido, si no tanta como puede y debe tener, alguna participación en su elección" *Ibid.* p. 180.

¹⁸. Como hemos dicho la sociedad política existe donde se presenta la relación de obediencia.

¹⁹. Cfr. *Ibid.* pp. 118-119.

²⁰. Cfr. *Ibid.* p. 196. Según Bentham lo que llamamos "democracia" no es una forma de gobierno, sino que es, precisamente, la ausencia de éste: si no existe relación alguna de subordinación o de sujeción, si no existe relación de obediencia, entonces los individuos no se encuentran en estado político sino que se hallan en estado de naturaleza: relación sin obediencia (Cfr. *Ibid.* pp. 132-133).

Para Bentham, como hemos visto, el principio que debe regir la vida social ha de ser el principio de utilidad. En este sentido la ley entera y toda disputa judicial ha de resolverse en función de la "utilidad". La justicia o injusticia de una ley, las atribuciones a una autoridad, la permanencia o revocación de una ley sólo debieran discutirse, según Bentham, contemplando los beneficios y los perjuicios concretos. De no seguirse el criterio de utilidad en relación con la ley, afirma Bentham, serán numerosas, confusas y vacías las disputas acerca de lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, el hecho y el derecho¹⁵¹.

Por último, Bentham, hemos dicho, ha elevado el principio de utilidad a la categoría de fundante del ser social. En este sentido, a su vez, la sociedad misma puede ser disuelta por motivos de utilidad. La disolución del vínculo social se produce cuando no existe más la obediencia al gobierno¹⁵². Sin embargo, el único ente social que puede dejar de obedecer al gobierno o que puede al menos resistirle es el individuo. Es éste precisamente quien ha de realizar un cálculo, en función

¹⁵¹. Cfr. *Ibid.* pp. 186-187.

¹⁵². Bentham señala que es muy difícil, si no imposible, distinguir el momento preciso en que se rompe con la sociedad política y se vuelve a la sociedad natural. Se trata de una transición tan gradual que no se podría señalar un momento en el que claramente hubiese cesado toda relación política (Cfr. *Ibid.* p. 95).

de la utilidad, para decidirse a resistir al gobierno del cual es súbdito¹³³.

C. EL PUEBLO

A partir de las concepciones reseñadas hasta este punto, ahora mostraré cuál es, concretamente, la concepción de "pueblo" en el pensamiento filosófico-político de Bentham.

Cabe señalar, en primer lugar, la ambivalencia que se juega entre la concepción del pueblo como un cúmulo de individuos y la concepción del pueblo como una comunidad. En la primera predomina la persona, mientras que en la segunda la individualidad se pierde en favor de un ente colectivo.

Debido al nominalismo de Bentham el pueblo se encuentra compuesto de una pluralidad de individuos. La mera colectividad es inconcebible para nuestro autor en tanto que, para él, la realidad sólo existe como algo concreto, individual.

Mas, a pesar de esto, el cálculo utilitarista-hedonista de Bentham ha de tomar en cuenta a la comunidad como mayoría. Planear una política en función de la utilidad y el bienestar

¹³³. Cfr. *Ibid.* pp. 173-174. Acerca del criterio de utilidad, escribe en este lugar Bentham: "... el perjuicio que ocasione la resistencia (por lo que se refiere a la comunidad en general) es probablemente menor que el perjuicio derivado de la obediencia".

individual sería imposible. De este modo, como vimos, para Bentham la justicia es el bien de la mayoría: de la mayoría del pueblo. A su vez, "la causa del pueblo (es) la causa de la virtud". No sólo la justicia sino cualquier virtud toma su sentido de la utilidad general.

Por otro lado, Bentham insiste en que el criterio de aprobación social se identifica con el voto de la mayoría. La unanimidad es prácticamente inconseguible.

El pueblo es un amo al que no se puede agradar plenamente, aunque se le sirva con fidelidad. Quien se resuelva a perseverar con constancia en la línea de la verdad y utilidad debe aprender a preferir el murmullo de la duradera aprobación al efímero bullicio del tumultuoso aplauso¹⁴.

La concepción de "pueblo" en el pensamiento de Bentham es consistente y clara. El pueblo es la reunión de individuos que se encuentran políticamente sujetos a un gobierno, al cual deben obediencia. El único criterio social es establecido por la mayoría, y se decide por el principio de utilidad: los beneficios que socialmente pueden obtenerse frente a los perjuicios posibles.

Por último cabe señalar que Bentham sostiene una teoría política más bien conservadora, a pesar de su simpatía por las

¹⁴. *Ibid.* p. 68.

libertades liberales. Valora, por ejemplo, la libertad de pensamiento y expresión (la llama libertad de "censura") aunque, a su vez, obliga a la "obediencia"¹⁵⁵. Hemos visto también que el pueblo debe participar en la elección de gobernantes. De aquí se deriva el derecho de voto¹⁵⁶.

En conclusión, para Bentham el criterio que establece todo derecho y obligación social es el de utilidad. Sin embargo la utilidad máxima socialmente hablando tiene como objeto a la mayoría. El pueblo es una reunión de individuos concretos que se someten a un gobierno por utilidad personal (búsqueda de la felicidad) a la vez que orientan su acción a la utilidad social. Sólo el cálculo utilitarario da razón y sentido a los actos individuales que, políticamente, son a la vez, sociales.

¹⁵⁵. Cfr. *Ibid.* p. 36.

¹⁵⁶. Cfr. *Ibid.* p. 180.

CAPITULO 6

PIERRE-JOSEPH PROUDHON

POR UN PUEBLO LIBRE

**A. LOS PRINCIPIOS DE LA POLITICA
Y LAS FORMAS DE GOBIERNO**

Proudhon señala dos principios constitutivos de todo sistema político. Esto son, la libertad y la autoridad.

El orden político descansa fundamentalmente en dos principios contrarios: la Autoridad y la Libertad. El primero inicia; el segundo determina. Este tiene por corolario la razón libre; aquél, la fe que obedece¹⁵⁷.

Sin embargo, para Proudhon estos dos principios de la política guardan una relación sutil y constante. Tanto la autoridad como la libertad se equilibran una a la otra y, según nuestro autor, nada significan realmente la una sin la otra¹⁵⁸.

¹⁵⁷. *El principio federativo*. México: Sarpe, 1985. Biblioteca Los Grandes Pensadores, No. 64, p. 28.

¹⁵⁸. *Ibid.* p. 29.

La autoridad y la libertad, en el pensamiento de nuestro autor, son inseparables en la realidad y es por ello que

se hallan condenadas a hacerse perpetuas y mutuas concesiones¹³⁹.

Es en los sistemas políticos reales en que la autoridad siempre implica la libertad y que la libertad está indisolublemente unida a elementos de autoridad. La mezcla de autoridad y libertad da lugar a las *formas de gobierno*.

Proudhon llama "forma de gobierno" a

la manera como el poder se distribuye y ejerce¹⁴⁰.

Distribuir y ejercer el poder implica, por principio, generar un modo concreto de relación entre libertad y autoridad. Los gobiernos, según Proudhon, pueden ser clasificados, precisamente, en función de los elementos de autoridad y de libertad que los constituyan.

De este modo, Proudhon distingue, en primer lugar, los gobiernos puros, los gobiernos que pueden ser deducidos racionalmente y *a priori* de los principios de la política que

¹³⁹. *Ibid.* p. 76.

¹⁴⁰. *Ibid.* p. 44.

han sido señalados anteriormente¹¹¹.

En cuanto al principio de la autoridad, Proudhon deduce los sistemas puros de la monarquía y el comunismo. En el primero se presenta la absoluta autoridad de uno respecto de todos, en el segundo la autoridad plena de todos por todos.

Respecto del principio de la libertad deduce también dos sistemas: la democracia, donde todos son gobernados por cada uno, y la anarquía, en la cual cada uno es gobernado por sí mismo: sistemas de la libertad¹¹².

Mas estos gobiernos *puros* no pueden existir en la realidad. Son meros productos de la razón pero que nunca podrían ser generados en la práctica política.

Son [los cuatro tipos puros de gobierno] concepciones ideales y fórmulas abstractas que no pueden pasar a realidades, aunque por ellas se constituyan empírica e intuitivamente todos los gobiernos de hecho¹¹³.

Y precisamente, los gobiernos de hecho están compuestos por una combinación determinada de libertad y autoridad:

Todos los gobiernos de hecho, cualesquiera que sean sus motivos o reservas, están reducidos a la una o

¹¹¹. Cfr. *Ibid.* p. 33.

¹¹². Cfr. *Ibid.* p. 34.

¹¹³. *Ibid.* p. 49.

la otra de estas dos fórmulas: subordinación de la autoridad a la libertad, o subordinación de la libertad a la autoridad¹⁴⁴.

Dado que es materialmente imposible producir un gobierno de tipo puro, para Proudhon todos los tipos de gobierno que existen de hecho son, como hemos dicho, una mezcla indeterminada de autoridad con libertad¹⁴⁵.

B. EL SISTEMA FEDERATIVO Y EL PUEBLO.

Siguiendo adelante con su argumentación, nuestro autor afirma que la relación entre libertad y autoridad puede ser comprendida en términos de una ley: esto es, la autoridad y la libertad son, siempre, inversamente proporcionales¹⁴⁶.

Puesto que en el terreno de la teoría y el de la historia, la autoridad y la libertad se suceden como por una especie de polarización;

Puesto que la primera declina insensiblemente y se retira, al paso que la segunda crece y se

¹⁴⁴. *Ibid.* p. 65.

¹⁴⁵. Respecto de los gobiernos puros, Proudhon escribe: "... exige ya la dignidad de nuestra época que renunciemos por fin a esas ilusiones que sobradas veces degeneran en mentiras" *Ibid.* p. 57.

¹⁴⁶. Cfr. *Ibid.* p. 81.

presenta;...¹⁶⁷.

De este modo, podemos hacer dos observaciones que se derivan de los postulados de Proudhon: el primero, que analíticamente todo gobierno se compone de una relación indeterminada de libertad y autoridad; el segundo, que históricamente los gobiernos transitan de los modelos de autoridad a los modelos de libertad. Los Estados modernos, pues, se dirigen hacia la libertad en un movimiento de progreso¹⁶⁸.

Proudhon sostiene una visión progresista y optimista de la historia. Según nuestro autor los sistemas políticos evolucionan hacia la libertad, de modo que los nuevos sistemas deberán proporcionar un nivel nunca sospechado de libertad y una relación armónica y estable con la autoridad. Es en este contexto donde aparece su tesis sobre la Federación.

Para Proudhon el sistema federativo es el único en el que se realiza la justicia, la libertad, el orden y la duración¹⁶⁹. Es, concretamente, el mejor de los sistemas posibles. Todos los demás son "creaciones empíricas"¹⁷⁰.

¹⁶⁷. *Ibid.* p. 85.

¹⁶⁸. Cfr. *Ibid.* pp. 105-106.

¹⁶⁹. Cfr. *Ibid.* p. 28.

¹⁷⁰. Cfr. *Ibid.* p. 28.

El sistema federativo puede arrogarse el título de perfecto por dos razones: porque satisface plenamente a la justicia y a la razón, es decir, sus elementos se encuentran en perfecto equilibrio y no existe modo de violar su armónica relación¹¹¹; y porque el sistema federativo es un producto histórico, es un resultado de la evolución histórica: es el último grado del progreso rumbo a la libertad.

Ahora bien, ¿cómo se produce el Estado federal? Para Proudhon dos son las condiciones que deben cumplirse en el contrato de asociación que dé origen al Estado:

1_) (que el individuo) pueda recibir del Estado tanto como le sacrifica; 2_) (que) conserve toda su libertad, toda su soberanía y toda su iniciativa en todo lo que no se refiere al objeto especial para que se ha celebrado el contrato y se busca la garantía del Estado¹¹².

Ahora bien, ¿cuál es el "objeto especial" del contrato? En primer lugar, la seguridad de cada uno de los miembros de la federación; en segundo lugar su prosperidad¹¹³. Y para Proudhon la condición que hace a la federación un sistema por demás superior de cualquier otro es que siempre el individuo

¹¹¹. Cfr. *Ibid.* p. 31.

¹¹². *Ibid.* p. 89.

¹¹³. Cfr. *Ibid.* pp. 91-62.

conserva mayor libertad de la que cede. Es decir, que la federación es un garante del bienestar del individuo, mas no el productor de ese bienestar. El papel de la autoridad en el pensamiento de nuestro autor exige, pues, ser aclarado. Veamos.

En primer lugar, el Estado federal está pensado por Proudhon, no como *un solo* Estado, sino como una pluralidad de Estados federados¹⁷⁴. De este modo, el gobierno, o por utilizar los términos de nuestro autor, la "autoridad central" no puede pretender ejercer funciones rectoras. De hecho, si hemos establecido que el poder al que ha renunciado cada individuo es menor que el que conserva, resulta entonces que cada Estado federado posee mayor poder que el que cede a la federación. Así, la autoridad central está subordinada de hecho y de derecho frente a todos y cada uno de los Estados confederados.

En realidad, plantea Proudhon, la función de la autoridad federal es

... más iniciadora que ejecutiva, no posee sino una parte bastante limitada de la administración pública, la concerniente a los servicios federales; y está supeditada a los Estados, que son dueños absolutos de sí mismos y gozan para todo lo que respectivamente les atañe de la autoridad más

¹⁷⁴. "Así una confederación no es, propiamente hablando, un Estado; es un grupo de Estados soberanos e independientes ligados por un pacto de garantía mutua" Nota núm. 10, p. 93.

completa: legislativa, ejecutiva y judicial¹⁷⁵.

La autoridad federal, pues, debe participar como "iniciadora" más que como "ejecutiva". Es decir, las grandes obras sociales que prácticamente ningún Estado podría realizar en particular, deben ser promovidas inicialmente por la autoridad central:

Lo que digo de la moneda, lo repito de una multitud de servicios que se han dejado abusivamente en manos del Gobierno: caminos, canales, tabacos, correos, telégrafos, caminos de hierro, etc. Comprendo, admito, reclamo si es necesario la intervención del Estado en todas esas grandes creaciones de utilidad pública; pero no veo la necesidad de dejarlas en sus manos después de entregadas al uso de los ciudadanos¹⁷⁶.

El Estado Federal, la autoridad central, debe promover las obras sociales, pero en modo alguno podría estar facultado para administrárlas. De hecho en lo que está pensando Proudhon es en un estado absolutamente mínimo:

Lo único que podía ponernos en el camino de la verdad era el contrato de federación, que por su esencia no puede menos de reservar siempre más a los individuos que al Estado, más a las autoridades

¹⁷⁵. *Ibid.* p. 128-129.

¹⁷⁶. *Ibid.* pp. 101-102.

municipales y provinciales que a la central¹⁷⁷.

Y esta reducción radical de Estado no sólo es en un sentido político sino, como hemos visto, es también estrictamente económico:

... el Estado, por su naturaleza debe tener pocos o ningunos servicios a su cargo, y, por tanto, pocos o ningunos gastos...¹⁷⁸

Como señalamos más arriba, según Proudhon el sistema federativo es un producto histórico superior y racional. Ahora bien, la explicación de su tardía aparición en la historia de la humanidad corresponde también a las cualidades de los individuos en particular y del pueblo en general:

La federación no podía llenar esa necesidad de educar a los pueblos, primero porque es la libertad, porque excluye la idea de la violencia, ..., y tiene por objeto garantizar la soberanía y la autonomía a los pueblos que une, y por tanto, a los que en un principio se trataba de tener subyugados hasta que fuesen capaces de obedecer la razón y gobernarse por sí mismos. Siendo, en una palabra, progresiva la civilización, sería contradictorio suponer que la federación hubiese podido realizarse en los primeros tiempos¹⁷⁹.

¹⁷⁷. *Ibid.* p. 100.

¹⁷⁸. *Ibid.* p. 103.

¹⁷⁹. *Ibid.* p. 111.

Es decir, los pueblos deben evolucionar hacia la libertad para poder vivir bajo un sistema federal. Proudhon caracteriza claramente la inclinación natural del pueblo hacia las formas autoritarias de gobierno:

El pueblo, por su misma inferioridad y su constante estado de apuro, formará siempre el ejército de la libertad y del progreso ... Pero a causa de su ignorancia, del carácter primitivo de sus instintos, de la violencia de sus necesidades, de la impaciencia de sus deseos, el pueblo se inclina a las formas sumarias de la autoridad ... busca un jefe cuya palabra le inspire confianza, cuyas intenciones le sean conocidas, cuyas fuerzas todas se consagren a sus intereses. Da a este jefe una autoridad sin límites, un poder irresistible¹⁰⁰.

El pueblo, naturalmente, se guía por la voluntad, por su deseo, no por la razón. Sólo un pueblo racional puede permanecer bajo el sistema federativo, y un pueblo racional es un pueblo que ha progresado: laborioso, sabio, participativo, responsable. Según Proudhon no sólo es este el pueblo que requiere una federación, sino que a su vez, esta es la clase de pueblo que la federación produce y perpetúa.

Las razones del progreso continuo del pueblo bajo el Estado federal son varias, pero principalmente consiste en que el Estado actúa únicamente como motor, como iniciador,

¹⁰⁰. *Ibid.* p. 68.

mientras que son los municipios y los individuos directamente interesados los que deberán administrarse y gobernarse¹⁸¹.

Sin embargo, Proudhon no es un individualista. Proudhon considera como unidad política fundamental, no al individuo, sino a los grupos que, por naturaleza, están formados en una región determinada¹⁸².

La federación, pues, estimula la labor política y económica directa del pueblo. El pueblo debe gobernarse y el pueblo debe administrarse. La autoridad central o municipal-intervendrá única y exclusivamente en su función de garante y promotor. Esta división federalista es, según Proudhon, la salvación del pueblo:

La federación viene a ser así la salvación del pueblo: dividiéndolo, lo salva a la vez de la tiranía de sus pretendidos conductores y de su propia locura¹⁸³.

¹⁸¹. Cfr. p. 104. Al contrario, en el sistema centralista "el ciudadano se desprende de su soberanía, y el municipio, el departamento y la provincia, absorbidos sucesivamente en la autoridad central, no son más que agencia puestas bajo la inmediata dirección del ministerio ... El ciudadano no tiene ya que ocuparse sino en cumplir su pequeña tarea, recibiendo su pequeño salario, educando a su pequeña familia, y confiándose para todo lo demás a la providencia del gobierno" *Ibid.* p. 126.

¹⁸². *Ibid.* p. 155.

¹⁸³. *Ibid.* pp. 130-131.

El pueblo debe aprender a trabajar por sí mismo y en comunidad, y por su comunidad. El pueblo debe actualizar todo su potencial político y económico. Para ello Proudhon propone la organización de una *Federación agrícola-industrial*, la cual

... tiende a acercarse cada día más a la igualdad por medio de la organización de los servicios públicos hechos al más bajo precio posible por otras manos que las del Estado, por medio de la reciprocidad del crédito y de los seguros, por medio de la garantía de la instrucción y del trabajo, por medio de la igualdad en el impuesto, por medio de una combinación industrial que permita a cada trabajador pasar de simple peón a industrial y artista, de jornalero a maestro¹⁴⁴.

Se trata de renunciar a un capitalismo destructivo y fomentar el libre trabajo a través de la instrucción, la igualdad, el acceso a los bienes sociales¹⁴⁵.

De este modo, como ya hemos mencionado, en el sistema federativo una de sus condiciones esenciales será que cada Estado federado posea una administración y un gobierno soberano¹⁴⁶. O dicho de otro modo,

¹⁴⁴. *Ibid.* p. 14.

¹⁴⁵. Y si bien la autoridad debe garantizar el trabajo, éste, esencialmente, debe permanecer libre: "En hora buena que el trabajo permanezca libre; en hora buena que se abstenga de tocarlo el poder, que le es aún más funesto que el comunismo" *Ibid.* p. 146.

¹⁴⁶. Cfr. p. 155.

... el principio federativo, liberal por excelencia, tiene por primer corolario la independencia administrativa de las localidades reunidas; por segundo, la separación de los poderes en cada uno de los Estados soberanos; por tercero, la federación agrícola-industrial¹⁰⁷.

Finalmente, y a modo de resumen, para Proudhon toda economía estatal debiera concretarse en una *Federación agrícola-industrial*; toda política estatal debiera realizarse en una *Federación política o Descentralización*. Estos dos sistemas, el político y el económico, son complementarios, de modo que según Proudhon, la realización de ambos produciría, finalmente, la verdadera *Federación progresiva*¹⁰⁸: sistema del bienestar y de la libertad; sistema de la justicia y de la razón.

C. CONCLUSION

La idea de "pueblo" que sostiene Proudhon es una idea historicista. Para nuestro autor, como hemos podido comprobar, los pueblos son, en un principio, irracionales, sujetos a la simple voluntad. Estos pueblos entregan su libertad y su poder

¹⁰⁷. *Ibid.* p. 147.

¹⁰⁸. Cfr. p. 149.

fácilmente en manos de guías y líderes, quienes los esclavizan so pretexto de dirigirlos.

Los pueblos han de madurar para poder autogobernarse. El sistema federativo ha de aparecer entonces cuando los pueblos estén listos para recibirlo. Para entonces los gobiernos autoritarios han decaído y la intervención directa del individuo en la política es un hecho.

Pero el pueblo no sólo ha de gobernarse, sino que también habrá de administrarse. Según Proudhon, la actividad no es sólo política, sino también la económica concreta debiera ser dejada en manos de los particulares. La función de la autoridad central se limitará, únicamente, a la promoción de la actividad económica y como garantía de justicia en este mismo terreno (igualdad, instrucción, etc.).

Finalmente, Proudhon desea un pueblo libre, mínimamente sometido a un Estado y con una gran capacidad política y económica. La autoadministración y el autogobierno deben ser principios de la *Federación progresiva*, la cual propiciará, en un ambiente estable, pacífico y seguro, la igualdad y la libertad participativa y responsable de los individuos en todos los ramos de la actividad social.

NOTA FINAL

DE LA FILOSOFIA EUROPEA
AL PENSAMIENTO
FILOSOFICO MEXICANO

Con la revisión de los seis autores que constituyen la primera parte de esta tesis hemos avanzado precisamente la mitad del camino que nos permitirá cumplir nuestros objetivos.

El estudio de estos autores filosófico políticos europeos, particularmente relevantes en el contexto del pensamiento de Ignacio Ramírez, hará posible, en adelante, contar con un marco de referencia objetivo para establecer los nexos entre el pensamiento filosófico político de Ramírez y sus -como los llamamos en la "introducción"- *antecedentes* europeos.

En la segunda parte de la tesis presentaremos detenidamente los aspectos más importantes de la filosofía política de Ignacio Ramírez, destacando cuidadosamente el papel que el "pueblo", como concepto y como realidad, ocupa en sus reflexiones.

Ahora bien, para relacionar de modo preciso los datos de la primera parte de la tesis con la exposición que se

NOTA FINAL

encuentra en al segunda, podríamos haber optado por alguna de estas dos estrategias: la primera consistía en la elaboración de un gran número de notas a pie de página que destacaran la relación entre el pensamiento de Ramírez y las doctrinas reseñadas en la primera parte de la tesis; la segunda opción consistía en realizar una exposición objetiva y exclusiva del pensamiento de Ramírez, dejando para las "Conclusiones Generales" la explicitación de los nexos entre nuestro autor y los pensadores europeos.

Optamos, finalmente, por la segunda vía. Nos pareció que las notas a pie de página a este respecto resultarían dispersas y, en su conjunto, poco claras. Éstas, finalmente, presentan una información subordinada. Al contrario, uno de los objetivos fundamentales de la presente tesis, en relación con el tema mencionado, es realizar una reflexión fructífera sobre dos temas: 1) Establecer claramente la relación entre el pensamiento europeo expuesto en la primera parte y el pensamiento de Ramírez que aparece en la segunda; 2) Presentar una reflexión general acerca de los conceptos y categorías que han sido utilizados tradicionalmente para explicar la relación entre el pensamiento europeo y el mexicano (tales como "imitación", "relativa originalidad", "trasplatación", "importación desde dentro", etc.). Estos dos objetivos sólo pueden cumplirse cabalmente si cada uno es trabajado en un

NOTA FINAL

apartado especial. Como lo hemos indicado, tales reflexiones finales, conclusivas, aparecerán en las "Conclusiones Generales".

Mas, a pesar de que, de momento, no se realice un nexo más explícito entre la primera y la segunda parte de esta tesis, en realidad en la misma lectura de dicha segunda parte podrán percibirse, al menos intuitivamente, las doctrinas que presentan algún tipo de relación con el pensamiento europeo; a la vez, podrán irse descubriendo los elementos que constituyen la parte más original del pensamiento de Ramírez.

Finalmente, cabe insistir en que en las "Conclusiones Generales" mostraremos de modo conclusivo los nexos y las mutuas referencias que se generan entre la primera y la segunda parte de esta tesis, esto es, entre el pensamiento de Ramírez y los autores europeos en lo particular, además de que, en general, se considere la relación entre pensamiento filosófico mexicano y filosofía europea.

S E G U N D A

P A R T E

IGNACIO RAMIREZ

CAPITULO 1

IGNACIO RAMIREZ

ESBOZO BIOGRAFICO

Ignacio Ramírez nace en el año de 1818 en San Miguel el Grande¹⁸⁸, Guanajuato. Su padre fue Lino Ramírez y su madre, Sinforosa Calzada. A pesar de que estos últimos eran mestizos, predominaban en ellos los rasgos indígenas. Es por esto que alrededor del mismo Ramírez existe la polémica de si puede considerársele mestizo o estrictamente indígena¹⁹⁰.

¹⁸⁸. Hoy día, como es sabido, San Miguel de Allende.

¹⁹⁰. Afirma Ignacio Manuel Altamirano en su biografía de Ramírez (Cfr. *Obras de Ignacio Ramírez "El Nigromante"*. México: Ofna. de la Sria. de Fomento, 1889. 2 Tomos. Tomo I, p. ix) que sus padres eran realmente mestizos a pesar de sus facciones evidentemente indígenas. A esta opinión se une David Maciel, quien confía en el testimonio de Altamirano (Cfr. *Ignacio Ramírez El Nigromante. Obras Completas*. México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, 1989. 8 Tomos. Tomo I, p. XXIII). Al contrario, afirman la, diríamos, "pureza" indígena de Ramírez, tanto Hilarión Frías y Soto como Alfonso Sierra Partida (este último en su *Ignacio Ramírez. Espada y Pluma*. México: Gob. del Edo. de Guanajuato, 1978. p. 17). En realidad no se cuenta con un dato absolutamente seguro al respecto, pero parece más confiable el testimonio de Altamirano dada la estrecha relación que le unió a Ramírez durante casi tres décadas.

Desde su primera infancia Ramírez tuvo contacto con la política y los intereses e ideales liberales. Su padre fue un activo y reconocido liberal. Defendió con gran energía la Constitución de Apatzingán (1814) y en la década de los treinta promovió en Querétaro, en su calidad de Vicegobernador de este Estado, las leyes reformistas expedidas por Gómez Farías. Este hecho le valió padecer serios problemas políticos, luego de que Santa Anna revocara dichas reformas. De este modo, Lino Ramírez hubo de emigrar con su familia a la ciudad de México.

Para el año de 1834 Ignacio Ramírez se encuentra en México. Es entonces cuando ingresa en el Colegio de San Gregorio para seguir el "curso de artes". Estudiante dedicado y verdadero apasionado del saber, Ramírez se caracterizará siempre por su entrega al estudio de todo tipo de materias. Es célebre el modo anecdótico como lo narra Altamirano:

Pero el joven escolar no se limitaba a adquirir estos conocimientos obligatorios. Su sed de saber era inmensa, y para satisfacerla se consagró, tanto en la excelente biblioteca anexa al Colegio de San Gregorio, como en la de la Catedral y en otras que había entonces, a una lectura constante, apasionada, mortal, por espacio de ocho años consecutivos, sin concederse la menor distracción, lo cual hizo que se contara entre sus colegas, que habiendo entrado en

esas bibliotecas erguido y esbelto, salió de ellas encorvado y enfermo; pero erudito y sabio, eminentemente sabio¹¹¹.

Los intereses de Ramírez eran en extremo variados. Toda ciencia y todo conocimiento atraían su atención. Es en estos años, concretamente en 1838, cuando se le concede a Ramírez la oportunidad de leer un discurso en la Academia de San Juan de Letrán, la cual se reunía periódicamente a discutir los trabajos de sus miembros y que exigía a los aspirantes a ingresar la exposición igualmente de un tema que sería sometido al juicio de los demás. Ramírez tituló su conferencia "Dios no existe, los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos". A pesar de la conmoción que causó el título, se le permitió continuar con su lectura. En realidad Ramírez intentaba, con este tema, mostrar su vasta erudición y capacidad. Habló de las más variadas ciencias, de teorías y hechos, para concluir que no es necesario pensar en un Dios, origen de todas las cosas, sino que el universo puede ser concebido como un sistema autosuficiente. Esta, podemos asegurar, fue la primera aparición pública de Ramírez¹¹².

¹¹¹. Altamirano. *Op. Cit.* p. xi.

¹¹². Guillermo Prieto narra con detalle este evento en su libro *Memorias de mis tiempos*. México: Ed. Patria, 1964. pp.

En el mes de octubre de 1941 Ramírez ingresa al Colegio de Abogados a estudiar Jurisprudencia, carrera que concluye con gran éxito en 1845.

Una vez terminados sus estudios, Ramírez salta a la escena periodística desarrollando toda su capacidad y exponiendo de modo preclaro sus intereses y preocupaciones.

A fines de 1845 y en unión con Guillermo Prieto y Manuel Payno, Ramírez escribe en el periódico "Don Simplicio", el cual llevaba como leyenda "Periódico Burlesco, Crítico y Filosófico, por unos Simples". En él, Ramírez se opone al conservadurismo y al centralismo. Sostiene una polémica acerca de la soberanía con el periódico "El Tiempo"¹³³, en la cual afirma que el pueblo es el legítimo soberano y que la soberanía debe traducirse en condiciones dignas de vida para los individuos.

Las continuas y punzantes críticas al gobierno han de valerle a los "simples" la persecución del gobierno de

133-143.

¹³³. Esto a partir de febrero de 1846, cuando Paredes, artífice del Plan de San Luis, expresa claramente sus intenciones monarquistas, las cuales fueron apoyadas por "El Tiempo". Entre otros, participaban en "El Tiempo" grandes escritores políticos, como Lucas Alamán.

Paredes, la cual culmina con su encarcelamiento en abril de 1846 y el destierro de su entonces editor Vicente García Torres.

En mayo de ese mismo año se inicia la guerra con los Estados Unidos. La administración de Paredes no ha de soportar más de un mes de guerra, de modo que, aproximadamente en el mes de julio, Ramírez saldrá de la cárcel.

En diciembre del mismo año de 1846 el Congreso nombra a Santa Anna presidente interino y a Gómez Farfás, una vez más, vicepresidente. Este último ha de impulsar nuevamente la ocupación de bienes eclesiásticos para financiar las necesidades del Estado, a la vez que, de nuevo, Santa Anna anulará más tarde estas disposiciones reformistas.

Para el año de 1847 Ramírez es llamado por el gobernador del Estado de México, Don Francisco Olaguíbel, a ocupar el puesto de secretario de Guerra y Hacienda. Ramírez inicia una enérgica labor de organización militar ante la invasión estadounidense, además de promover reformas educativas, fiscales y políticas¹⁰⁴. Al acercarse las fuerzas extranjeras a

¹⁰⁴. En estos años el Instituto Literario de Toluca se encontraba en una profunda crisis. Ramírez le asigna recursos y lo reorganiza, además de dictar, posteriormente, las cátedras de Derecho del primero y tercer año. En la dirección del Instituto se coloca, a instancias del mismo Ramírez, a

la ciudad de México, Ramírez se une a las tropas mexicanas y participa directamente en la lucha contra el invasor.

Luego de la ocupación de la ciudad de México, el 2 de febrero de 1848, se firma el tratado de paz con los Estados Unidos, aunque será hasta junio de este año que sus ejércitos abandonarán la capital de nuestro país.

Es en estas fechas, fines de 1848, que Ramírez vuelve al Instituto Literario de Toluca donde dicta las cátedras de Leyes y la de Literatura.

En el año de 1850 Ramírez es maestro de Ignacio Manuel Altamirano en el Instituto Literario. De este principio se forjará una relación que durará hasta el final de los días de nuestro autor¹⁹³.

Felipe Sánchez Solís quien, como veremos, tendrá una presencia fundamental en la labor docente de nuestro personaje.

¹⁹³. Altamirano reconoce públicamente la deuda impagable que contrajo involuntariamente con Ramírez: "En ese mismo año de 1847 fue cuando el gobierno de Olaguibel, por inspiración de Ramírez que no perdía de vista el gran asunto de la enseñanza pública, y que deseaba, sobre todo, levantar con ella a la raza indígena, dio una ley, previniendo que de cada municipio del Estado de México se enviase a un alumno, el más apto, declarado así, previa oposición o certamen en la cabecera respectiva, que fuese pobre y de raza indígena, para hacer sus estudios en el Instituto Literario, por cuenta del mismo municipio.

"Gracias a esa ley, verdaderamente trascendental y que no

En este mismo año de 1850 Ramírez funda un periódico con el fin de apoyar la candidatura de los liberales para las cercanas elecciones en el estado de México. El periódico llevó por nombre "Temis y Deucalión". En él, Ramírez publica un artículo titulado "A los Indios", en el cual denunciaba incisivamente los abusos que los gobiernos conservadores y el clero ejercían sobre los indígenas. Ramírez fue entonces acusado por el mismo gobierno del Estado de México de instigar la guerra de castas. Ramírez asume su propia defensa y se genera entonces una gran polémica sobre libertad de prensa¹⁹⁴. Finalmente Ramírez queda absuelto de todo cargo.

En 1851 Ramírez se ha ganado la animadversión de conservadores y moderados, de modo que luego de que los puros pierden las elecciones en el Estado de México, el nuevo

ha tenido imitación en tiempos posteriores, muchos indígenas, hijos de familias pobrísimas, como el que esto escribe, vinieron a estudiar al Instituto Literario de Toluca, pensionados por sus municipios ..." Altamirano, *Op. Cit.* p. xxxi.

¹⁹⁴. Cfr. Ignacio Ramírez. *El Nigromante. Obras Completas*. Tomo II. pp. 493-505, en donde se reproducen una serie de tres artículos de Francisco Zarco en los que defiende a Ramírez y cuestiona las condiciones de la libertad de prensa en su tiempo. De la lectura de estos artículos se puede deducir la presencia de al menos un interlocutor que defendía la censura, el control sobre la prensa.

gobierno asedia a Ramírez quien, finalmente, se traslada a Sinaloa donde es recibido cordialmente por Francisco de la Vega, gobernador liberal de éste estado.

Una vez más, Ramírez tiene la oportunidad de desempeñarse en la actividad política. Fue nombrado diputado por Sinaloa para formar parte del Congreso Federal y más tarde tiene el cargo de Secretario del Gobierno del Estado.

En 1852 Francisco de la Vega es depuesto por un movimiento iniciado en Mazatlán, el cual obliga a Ramírez a dirigirse a Baja California. Desde este punto, Ramírez realiza una larga travesía que culmina, luego de mil penurias y vicisitudes, con su arribo, una vez más, a la ciudad de México.

En ese entonces su amigo Felipe Sánchez Solís había fundado el Colegio Polígloto, en el cual Ramírez es inmediatamente recibido como profesor. Para 1853 Ramírez se encuentra impartiendo regularmente clases de literatura en dicho colegio.

Desde febrero de este año de 1853 Santa Anna había vuelto del extranjero y asumido la presidencia. Su gabinete estaba formado exclusivamente por políticos conservadores, de ahí que la represión contra los liberales fuera generalizada y

sistemática. Incluso se destierra entonces a Juárez y a Ocampo.

En 1854 la radicalidad política de Ramírez, siempre enfrentado con el gobierno conservador en la cátedra y el artículo periodístico, produce su más largo encarcelamiento. Durante once meses permanece prisionero político de Santa Anna. Su salud se vió afectada, a la vez que fue arrojado a una situación de miseria verdaderamente terrible.

El movimiento del Plan de Ayutla contra Santa Anna se inicia en 1854 y culmina en el mes de agosto de 1855 con la salida de Santa Anna del país. Precisamente en ese mismo mes, Ramírez gozará finalmente de libertad y se adherirá a la Revolución triunfante. Su labor periodística refleja su posición frente a estos acontecimientos.

Aproximadamente en octubre de 1855 Ramírez es nombrado secretario particular de Comonfort, pero se separa de él en el mes de diciembre, justo cuando Comonfort es nombrado Presidente interino a la renuncia de Juan Alvarez.

Ramírez se dirige entonces por un breve tiempo (ya en el año de 1856) a desempeñarse en un Juzgado de lo Civil en Sinaloa. Al mismo tiempo se expide la convocatoria para el Congreso Constituyente y Ramírez resulta electo como diputado

por el Estado de México.

Existen dos momentos culminantes en la vida de Ramírez, y podemos asegurar que el primero de ellos fue su participación en este Congreso Constituyente. En él, Ramírez tiene la oportunidad de expresar pública y solemnemente todas sus convicciones políticas y económicas. Sus críticas incisivas, su ironía y su compromiso ético-político con los miembros desvalidos de la sociedad son elementos que se entrecruzan para producir una propuesta constitucional verdaderamente avanzada: derechos políticos a la mujer, protección del niño, el anciano, el enfermo; voto universal y directo; verdadero fortalecimiento del municipio, educación plural, etc. Estas son sólo algunas de las tesis que Ramírez defiende ante el Congreso. Y a pesar de que no siempre obtuvo apoyo de otros diputados, sin embargo Ramírez no cesó de proclamar, con gran coherencia y admirable elocuencia, que si el pueblo es soberano entonces es él quien debe poseer el máximo de autoridad¹⁷.

En el año de 1857, luego de promulgada la Constitución, se inicia la carrera por la presidencia de la República.

¹⁷. Puede confirmarse lo anterior en la fiel *Crónica del Congreso Constituyente 1856-1857* de Francisco Zarco (existen varias ediciones).

Ramírez participa en el periódico "El Clamor Progresista", donde apoya la candidatura de Lerdo y emite severas críticas a Comonfort y su administración. Ramírez es arrestado una vez más y juzgado por su oposición al gobierno. Lerdo retira finalmente su candidatura y el periódico deja de ser publicado.

En diciembre de 1857 Zuloaga expide su Plan de Tacubaya, en el cual desconoce la Constitución y pone al frente del movimiento a Comonfort. El 17 de diciembre Ramírez es arrestado, aunque logra escapar los primeros días de enero de 1858, justo cuando la Guerra de Reforma se formalizaba.

El escape de Ramírez de manos de los conservadores es uno de los momentos más riesgosos de su vida. Se cuenta que hubo de salir de la ciudad de México disfrazado. Se dirigía en busca de Juárez. Sin embargo cae en manos de Tomás Mejía, el gran militar conservador, quien está a punto de fusilarlo. Sin embargo su vida es finalmente respetada y es llevado a la prisión de Tlatelolco.

A fines del año de 1858 Robles Pezuela y Echegaray proclaman el célebre "Plan de Navidad" contra Zuloaga. Ramírez es entonces liberado y se dirige hacia Veracruz para finalmente unirse al gobierno liberal de Juárez.

Durante 1859 Ramírez trabaja activamente en la promulgación y promoción de las Leyes de Reforma. Realiza varios viajes en el territorio dominado por las fuerzas liberales, específicamente Tampico, Tamaulipas y San Luis Potosí. Desarrolla una enérgica actividad política y periodística.

En el año de 1860 Ramírez alterna su residencia entre Tampico y San Luis Potosí. Se desempeña, además, como consejero de Santos Degollado.

En el mes de diciembre del mismo año los ejércitos liberales logran, con la batalla de Calpulalpan, el triunfo definitivo frente a las fuerzas conservadoras. Estas últimas quedarán reducidas a gavillas, las cuales resistirán por largo tiempo la persecución liberal.

El once de enero de 1861 Juárez realiza su entrada triunfal a México. El 17 del mismo mes Ramírez es nombrado ministro de Justicia, Instrucción Pública y Fomento¹⁹. Esta es el segundo gran momento en la vida de Ramírez. Si durante el Congreso Constituyente había luchado por la creación de un marco legal liberal, ahora tenía, aún más, la oportunidad de

¹⁹. El 15 de abril de este mismo año se crea la Dirección de Instrucción Pública, por lo que el ministerio de Ramírez cambió de nombre a "Fomento, Colonización e Industria".

llevar a la práctica sus convicciones políticas.

A pesar de que Ramírez sólo permanece en el puesto cuatro meses, es impresionante la energía, la dedicación y la honradez con que desempeñó su puesto: llevó a efecto la exclaustración de monjes y monjas, realizó reformas legales que permitieron la efectiva separación entre la Iglesia y el Estado, formó la Biblioteca Nacional, impulsó de modo decidido la formación y la investigación científica, rescató grandes tesoros artísticos y ordenó la realización de numerosas obras de beneficio social.

En la medida de las posibilidades del momento podemos asegurar que Ramírez desempeñó su función política más allá de lo que se hubiera esperado. Propios y extraños reconocen su integridad moral y su admirable capacidad de trabajo¹³.

En el mes de mayo de 1861 renuncia el gabinete en pleno

¹³. Por ejemplo, el Pbro. Dr. Javier Aguilar de Bustamante, autor del *Ensayo Político, Literario, Teológico Dogmático* (México: Tip. de Sixto Casillas, 1862), a pesar de encontrarse en contra de la reforma reconoce explícitamente la calidad moral de Ramírez: "El Lic. D. Ignacio Ramírez, facultó a los eclesiásticos abogados para que ejercieran la abogacía sin restricción alguna: su talento claro e instrucción, ha marcado el alto más de una vez a los desmanes de los gobiernos y a sus ministros. Esta gran virtud es rara, principalmente en la actual época, en la que las adulaciones han ocupado el principal asiento". (p. 45).

de Juárez y Ramírez vuelve a la actividad docente en la ciudad de Puebla, nuevamente en un colegio fundado por su viejo amigo Felipe Sánchez Solís. Se desempeña igualmente como asesor de la Oficina de Desamortización de Bienes del Clero.

En el mes de septiembre es nombrado presidente del Ayuntamiento de México, aunque su acción se verá entorpecida gravemente por el mismo gobierno, quien no aceptaba las críticas de Ramírez.

El Ayuntamiento es disuelto en el mes de enero de 1862. Para el mes de Marzo lo encontramos nuevamente como diputado en el Congreso Federal.

Este año de 1862 señala la culminación de las negociaciones con los países acreedores de México (Inglaterra, España y Francia) quienes tenían presencia militar en la costa del Golfo exigiendo el pago de las deudas contraídas con ellos. En el mes de abril, España e Inglaterra se retiran, mientras que Francia inicia la invasión de nuestro país. Con la ayuda de los conservadores y habiéndola, de hecho, instigado ellos mismos, la invasión francesa culminará con el establecimiento del Segundo Imperio mexicano.

Al inicio de las hostilidades con Francia, el 28 de abril, Ramírez participa en el movimiento de resistencia. Es

particularmente importante su trabajo junto a Altamirano, Iglesias y Prieto en la publicación de "La Chinaca", periódico que se proponía concientizar al pueblo ante la invasión y darle ánimos para la lucha.

En 1863 Ramírez participa en las batallas del mes de mayo, previas a la caída de Puebla. Ésta finalmente queda en manos de los franceses y Ramírez se dirige al norte, primeramente a Toluca y luego hasta Sinaloa. Incluso residió un tiempo, en una especie de exilio voluntario, en San Francisco, California. Es en esta ciudad en la que recibe el año de 1864, publicando numerosos artículos contra la invasión en periódicos del norte del país y de los mismos Estados Unidos.

Durante el año de 1864 y ante el triunfo del invasor Ramírez regresa a nuestro país pero permanece en Sonora y Sinaloa. Incluso participa en la defensa del puerto de Mazatlán ante el asedio francés. En este año también sostiene una polémica con Emilio Castelar en las páginas de "La Estrella de Occidente". Castelar reconoce a Ramírez la superioridad de sus razones y acepta, honrosamente, su derrota.

En el año de 1865 Ramírez viaja por Sonora, publicando

numerosos artículos contra el gobierno de Maximiliano y llamando a la resistencia.

En 1866 Ramírez cae en manos de la autoridad imperial y es encarcelado en San Juan de Ulúa, Veracruz. Más tarde es enviado a Yucatán, en una especie de exilio *de facto*.

Ramírez permanece estrechamente vigilado por los imperialistas, y a la caída del gobierno de Maximiliano (julio de 1867) lo encontramos en la ciudad de México. En el mes de septiembre, y libre ya del Imperio, Ramírez escribe para "El Correo de México". En los numerosos artículos publicados entonces podemos reconocer la profunda reflexión que había realizado durante su obligado silencio de los meses anteriores. Cada artículo de esta época contiene una severa advertencia política, desarrolla sus tesis, ya expresadas en años anteriores, y expone observaciones sobre educación, economía, política, sociedad, colonización, etc. Es este uno de los períodos en que la producción de Ramírez presenta mayor riqueza.

Desde el año de 1868 (y hasta 1876) Ramírez se desempeñará como magistrado de la Suprema Corte de Justicia. Colabora también en este año con "El Semanario Ilustrado", publicación periódica de divulgación científica y "de

conocimientos útiles".

Durante los años de 1869 y 1870 Ramírez continúa su producción periodística. Uno de los temas recurrentes de esta época es el socialismo. Sobre este tema publicará una serie de artículos en 1871, en la cual valora al socialismo, a la comuna de París y reafirma su confianza en el individualismo liberal.

En este mismo año de 1871 Ramírez publica su célebre serie de "Diálogos" en "El Mensajero", donde, de modo sarcástico, critica a Juárez y al gobierno, además de apoyar la candidatura de Díaz a la presidencia. Tras la derrota de éste, Ramírez abandona por un tiempo el espacio periodístico.

En 1872 Ramírez publica sus "Lecciones de Literatura", las cuales constituyen una reflexión general sobre el lenguaje. Escribe sobre economía política y, a la muerte de Juárez, se enfrenta al gobierno del presidente interino, Lerdo de Tejada.

Durante los años de 1873 y 1875 Ramírez realiza una intensa labor intelectual, a pesar de que ya nunca alcanzará la actividad de sus mejores años. En 1874 Ramírez recibe un duro golpe al perder a su esposa, con quien había compartido penas y alegrías la mayor parte de su vida.

En 1876 vuelven a la vida de Ramírez los conflictos políticos. Lerdo había sido reelegido y nombró nuevos magistrados de la Suprema Corte de Justicia. Ramírez considera ilegal esta intervención del Poder Ejecutivo sobre el Judicial y se niega a reconocer los nombramientos. Por este acto es arrestado y enviado a la cárcel.

Es en estas fechas en que se inicia la Revolución de Tuxtepec, encabezada por Díaz, en contra de la reelección de Lerdo y a favor de las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Ramírez es entonces liberado por este nuevo movimiento, al cual se une.

El Plan de Tuxtepec triunfa definitivamente a fines de noviembre de 1876, cuando Díaz entra a la ciudad de México. En el mes de mayo de 1877 Díaz es declarado Presidente Constitucional y Ramírez se hace cargo del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. En el ejercicio de este puesto Ramírez se encontró con grandes resistencias, particularmente por parte de los lerdistas que aún ocupaban posiciones de poder dentro del gobierno.

Para 1878 Ramírez es nombrado, una vez más, magistrado de la Suprema Corte, de modo que, finalmente, renuncia al ministerio.

La política centralista de Díaz produce una gran decepción en Ramírez. Éste defenderá decididamente la autonomía del poder judicial frente a los demás poderes del Estado, especialmente debido a la posición predominante que Díaz había adquirido y al poder que ejercía.

Las fuerzas de Ramírez, sin embargo, habían sufrido de un lento pero inexorable decremento. Sin embargo, desempeñaba sus funciones en la Suprema Corte con la eficiencia y honradez que siempre le caracterizaron, hasta el último día de su vida.

Ramírez murió en su hogar, rodeado de sus hijos y de un par de amigos cercanos (Altamirano era uno de ellos), el 15 de julio de 1879. Las notas periodísticas de la época informan de la conmoción popular que ocasionó la noticia del deceso de Ramírez, del reconocimiento que amigos y enemigos le brindaron y del espontáneo homenaje que el pueblo rindió en su última hora al pensador y político que siempre defendió los intereses del pueblo oprimido como los únicos legítimos²⁰⁰.

²⁰⁰. Cfr. Altamirano, *Op. Cit.* pp. lxi y ss.

CAPITULO 2

EL PENSAMIENTO DE RAMIREZ
Y LA FILOSOFIA MEXICANA
DEL SIGLO XIX

A. FILOSOFIA E HISTORIA POLITICA.

Hablar de "filosofía mexicana" siempre produce, como hemos advertido antes, un problema al menos de carácter conceptual²⁰¹. Sin embargo, ateniéndonos a lo dicho anteriormente podemos comprender que es posible hablar de filosofía mexicana.

Históricamente nos ubicamos en el siglo XIX. El primer siglo en la historia del México independiente, el cual se caracteriza por los múltiples y violentos intentos de consolidar un modelo de Estado. De hecho el siglo XIX mexicano ha sido entendido especialmente por la oposición que se presentó entre liberales y conservadores, federalistas y

²⁰¹. Cfr. la discusión sobre el concepto de "filosofía" en nuestra "Introducción".

centralistas. Esta oposición (de contenido político) parece poder definir a nuestro siglo XIX²⁰².

Sin embargo sería empobrecer mucho la visión de nuestro pensamiento filosófico el limitarnos a interpretar nuestra filosofía basándonos en categorías estrictamente políticas. Es decir, en nuestro siglo XIX no existen única y exclusivamente dos filosofías contrapuestas (específicamente, una filosofía liberal y una conservadora). En realidad, los intereses filosóficos son tan diversos que resulta difícil proponer una sistematización eficiente y completa²⁰³. Por otro lado, enfrentamos el problema del desconocimiento sobre autor es "menores" que quiere decir, en muchas ocasiones, no-

²⁰². La interpretación que se ha dado a este hecho presenta, igualmente, matices muy variados. Así como hay ciertas interpretaciones maniqueas que exponen la dicotomía "o conservador o liberal", así hay ciertas interpretaciones que acercan de tal modo al liberalismo con el conservadurismo que los reducen a la misma tesis pero presentada de diferente manera (Así, Edmundo O'Gorman en su *México, el trauma de su historia*. México: UNAM, 1977).

²⁰³. La Mtra. María del Carmen Rovira ha propuesto clasificar la filosofía mexicana del siglo XIX por "discursos". De este modo, se podrían reunir pensadores cuya reflexión compartiera características comunes, temas comunes, enfoques comunes, intereses comunes, etc. Sin pecar de laxitud o poco rigor, esta clasificación es lo suficientemente maleable como para permitir un tratamiento preciso de autores tan complejos como los mexicanos del siglo XIX.

políticos. La obra filosófico política de los liberales mexicanos y de los positivistas ha sido la más estudiada²⁰⁴; la obra de algunos centralistas y miembros del clero, en menor grado²⁰⁵.

De este modo, la reducción de nuestra filosofía a nuestro modelo de historia política nos ha impedido, pienso, el descubrimiento de una tradición (o de varias tradiciones) de pensamiento que han estado presentes entre nosotros y que, desgraciadamente, no han podido ser rescatadas o, en su caso, estudiadas, desde su peculiar contexto y desde los intereses que sus autores perseguían.

Para lograr un conocimiento más profundo y una comprensión más completa de la historia de nuestra filosofía debemos evitar lo que Gaos llamaba el "imperialismo categorial"²⁰⁶. La reducción de la filosofía mexicana del siglo

²⁰⁴. Baste recordar los magníficos estudios de Reyes Heróles respecto del liberalismo mexicano y de Zea acerca del positivismo en México.

²⁰⁵. De hecho, en los principales estudios sobre filosofía en México en el siglo XIX encontramos que el pensamiento eclesiástico y no-liberal es apenas mencionado. Existen referencias al primero, pero sólo respecto de su oposición con el liberalismo, en cuanto al segundo no existe a la fecha un capítulo entero dedicado a él.

²⁰⁶. Cfr. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Porrúa y Obregón, 1952. 2 tomos. Especialmente el tomo primero (que contiene, de hecho, la "primera parte" sobre "la historia de

XIX a un mero instrumento de la política es un error burdo que proviene únicamente del exceso de atención sobre las doctrinas políticas y de un desconocimiento sobre movimientos intelectuales con otros intereses: científicos, éticos, jurídicos, lógico-epistemológicos, etc.

B. FILOSOFIA MEXICANA DEL SIGLO XIX

siguiendo la clasificación propuesta por la Mtra. María del Carmen Rovira²⁰⁷, podemos distinguir al menos siete *discursos* en lo que constituye el espectro filosófico mexicano en el siglo XIX.

En primer lugar, encontramos el discurso llamado "preindependentista, independentista y postindependentista" en el cual se reúnen las obras de autores que prefiguraron o promovieron el movimiento independentista a principios del siglo XIX e incluso la obra de un autor de fines del siglo XVIII.

Se trata, en lo particular, de autores cuya aportación es

las ideas en México").

²⁰⁷. En la obra *Aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México en el siglo XIX y primera mitad del XX*. Actualmente en prensa.

filosófico-política: fundamentan la necesidad de independencia de México desde una reflexión general sobre la libertad, la política e incluso la ética²⁰⁸.

En segundo lugar, encontramos el discurso escolástico²⁰⁹. En nuestro siglo XIX podemos encontrar grandes pensadores cuyo trabajo filosófico, enmarcado en la corriente aristotélico-

²⁰⁸. Los pensadores representativos de este discurso son: Manuel Ma. de Gorriño, a fines del siglo XVIII; en el XIX resaltan las figuras de Azcárate, Primo Verdad, Talamantes y Villaurrutia; del movimiento independentista específicamente destacan Miguel Hidalgo y Francisco Severo Maldonado.

Usualmente se considera a los autores aquí mencionados como los "primeros liberales" (Cfr. p. ej. Francisco López Cámara en *La génesis de la conciencia liberal en México*. México: UNAM, 1988.). De hecho me parece que es más lógico distinguir entre el pensamiento filosófico-político en el momento de la independencia (cuyo intento y problemática tenían como referente la separación de España y no la creación de un Estado liberal) y el pensamiento filosófico-político en el México independiente, el cual tendía, efectivamente, a la constitución de una nueva nación, de una nueva organización política, de un nuevo Estado en el contexto de la libertad adquirida. Se trata, a mi parecer, de la diferencia del discurso por la libertad y del discurso en la libertad.

²⁰⁹. Entre los exponentes más importantes del discurso escolástico encontramos a Clemente de Jesús Munguía, Obispo de León; a Don José María Díez de Sollano y Dávalos y a José María de Portugal.

Por otro lado, existen diversos matices. Por ejemplo, encontramos un sacerdote como Agustín Rivera, quien a pesar de su formación típicamente escolástica, externa una gran inclinación hacia el liberalismo.

tomista, revela una capacidad de crítica importante a la vez que una adaptación a las nuevas realidades.

Este discurso es particularmente relevante en el contexto de las luchas políticas del siglo, puesto que, tradicionalmente, se ha identificado a la escolástica con la reacción conservadora clerical. Más allá de esto, al interior del discurso escolástico mexicano encontramos múltiples matices que van desde un conservadurismo anquilosado hasta ciertos rasgos de liberalismo, aún en plena época de la Reforma.

El tercer discurso es el "discurso liberal". Resulta importante aclarar que hablamos aquí de un liberalismo *filosófico*, lo cual implica que no todo liberal puede ser considerado como parte de este discurso.

Existen de hecho varios tipos de liberalismo, mas podemos, filosóficamente, generalizar diciendo que el discurso liberal se compone por aquellos autores que realizan una reflexión crítica orientada a fundamentar racionalmente su práctica política liberal²¹⁰.

El cuarto discurso es el "positivista". Es claro que nos referimos al movimiento filosófico-político-científico-

²¹⁰. Podemos mencionar tres autores pertenecientes al "discurso liberal", estos son Lorenzo de Zavala, José María Luis Mora, Ignacio Ramírez y José María Vigil.

educativo del último tercio del siglo XIX²¹¹.

Un dato relevante y que vale la pena mencionar en este contexto es la existencia de la llamada "escuela metafísica". Se trata del pensamiento de Ramón Manterola, quien a fines del siglo XIX se distanció tanto del pensamiento positivista como del escolástico (que él llama "metafísico"). El objetivo de este pensador es realizar una síntesis completa de ambos. A la "escuela" que encabeza la llama "eclectica" con la idea de que el eclecticismo es el único modo de lograr la verdad completa. En este *eclecticismo* conscientemente profesado encuentra Manterola la vía para encontrar la verdad.

El quinto discurso es el "cosmológico"²¹², el cual se compone de aquellos autores que desarrollan una obra filosófica con contenido científico-"religioso"-metafísico sobre el orden y la estructura del universo²¹³.

²¹¹. Resultaría ocioso intentar hacer aquí una semblanza del positivismo. Entre los representantes más destacados de este discurso se encuentran, por supuesto, Gabino Barreda, el hijo de éste, Horacio Barreda y Justo Sierra.

²¹². La Mtra. Rovira prefiere llamarlo "místico-panteísta" e incluso "cosmológico-místico-panteísta".

²¹³. Este es tal vez uno de los discursos menos conocidos y estudiados desde el punto de vista filosófico. En ellos se encuentran posiciones teóricas que si bien "externamente" aparecen como contradictorias, discursivamente podemos considerar que coinciden. Tal es el caso de Juan Nepomuceno Adorno con su visión científico-religiosa de la armonía del

Un sexto discurso es el "lógico-epistémico", tal vez uno de los que presenta un contenido filosófico más clásico. Se trata, por un lado, de reflexiones sobre la lógica en general. Es interesante, en este sentido, comprobar la evolución de las tendencias lógicas en el siglo XIX, que van desde la escolástica clásica hasta la lógica positivista, pasando por lógicas más o menos "revisionistas", orientadas a prácticas específicas²¹⁴.

Por otro lado está la tendencia "epistémica" que se refiere, en concreto, a estudios sobre teoría del conocimiento²¹⁵.

universo; el mismo caso con Ceballos Dosamantes o Ignacio Gamboa. Frente a ellos tendríamos el materialismo de un Fortunato Hernández, por ejemplo, quien sostiene la inteligencia de la materia. Sin embargo, todos ellos realizan una interpretación del universo; desarrollan una "cosmología".

²¹⁴. Podemos mencionar, por ejemplo, los *Elementos de Lógica e Ideología escritos para el uso de los alumnos del Nacional Colegio de Minería* (México: Imp. de Ignacio Cumplido, 1846) de José Julián Tornel y Mendivil, o las *Nociones intuitivas de lógica. Obra arreglada en forma de explicaciones no para sabios, sino para los estudiantes y las damas*. México: Imp. Politécnica, 1927 (reimpresión) de Manuel Brioso y Candiani. Otros autores representativos de este discurso son: Francisco Prejes, Porfirio Parra (lógica positivista), Luis E. Ruiz y Manuel Flores.

²¹⁵. Al respecto cabe destacar la obra de Zacarías Oñate, quien realizó una serie de reflexiones sumamente originales acerca de las "nociones" como elemento fundamental del

El séptimo y último discurso que podemos mencionar es el discurso de filosofía del derecho. En este discurso se tratan problemas fundamentales sobre derecho: la ley, la legalidad, los derechos, etc. Incluso se toman en cuenta las críticas que los pensadores mexicanos emitieron en contra de otras concepciones filosófico-jurídicas¹⁴.

A modo de conclusión podemos llamar la atención sobre el hecho de la riqueza y complejidad del pensamiento filosófico mexicano en el siglo XIX. La diversidad de temas, posturas y teorías nos obliga a evitar categorizaciones tanto demasiado estrictas como demasiado vagas. Es esta misma diversidad la que nos obliga a comprender cada pensamiento en su contexto y a cada pensador por su situación e intereses.

C. LA FILOSOFÍA DE IGNACIO RAMÍREZ

Ya hemos mencionado que el pensamiento filosófico de Ignacio Ramírez se encuentra clasificado dentro del llamado "discurso pensamiento, a la vez que derivó de esta idea fundamental toda una teoría acerca del conocimiento que, en determinado momento, comparte elementos con el idealismo alemán (aunque Oñate es fundamentalmente antikantiano).

¹⁴. Cabe mencionar a este respecto la crítica a Bentham que realiza Bernardo María del Callejo. Otros autores son: Víctor José Martínez y Francisco O'Reilly.

liberal". Como advertimos en su lugar, no se trata de caracterizar su liberalismo, específicamente, sino, más bien, el contenido filosófico de su pensamiento, el cual, en general, posee una tendencia política liberal.

Podemos establecer, de modo muy general, las características del pensamiento filosófico de Ramírez. Para ello señalaremos tres elementos que nos aclaran, en el aspecto de la filosofía, el fundamento y la orientación de las reflexiones de nuestro autor.

1. LA ESCOLÁSTICA

El primer elemento es su clara oposición a la escolástica. Ramírez comparte, en este sentido, la visión filosófica de otros liberales, que se opone a todo lo que no sea moderno, que se opone a todo aquello que permanece como herencia colonial; que se orienta a la modernización de México.

En este contexto la escolástica aparece como una herencia indeseable, como un remanente del pasado que debió quedar cancelado con la independencia. Las necesidades de la República, para Ramírez, deben ser atendidas en función de nuevos y diferentes criterios.

Cabe aclarar que para Ramírez la lucha contra la escolástica no es un mero ejercicio intelectual, sino una necesidad filosófico-política. Se trata, en particular, de su reflexión en torno a la educación. Como es bien conocido la educación estuvo en manos de los religiosos durante la Colonia. La educación que éstos recibían, a la vez que la que impartían, contenía elementos escolásticos predominantes. De hecho durante todo el siglo XIX se continuó el cultivo de la escolástica, no sólo dentro de los seminarios, sino en muchos colegios y particularmente en la Universidad Pontificia.

Al contrario, Ramírez aboga por un educación "útil", es decir, por un sistema de enseñanza que elimine "conocimientos" que carezcan de aplicación práctica, de pertinencia para las necesidades del momento:

Las necesidades de la sociedad moderna, lo inseguro de todos los estados, aconsejan a los jóvenes que se establezcan pronto y que aprendan dos o más profesiones para que hagan frente a los cambios frecuentes que agitan a todas las naciones. Vale más, después de una profesión, saber un oficio que entender algo de los idiomas sabios, o que ocupar dos años en hipótesis tan estériles en China como en Francia, tan quiméricas cuando Platón les presta las alas de su genio, como cuando Munguía y Lerdo los amontonan en una carreta de silogismos²¹⁷.

²¹⁷. "Plan de Estudios" en "El Correo de México", 09 de octubre de 1867. *Obras Completas*. Tomo I. pp. 47-48. En la

Concretamente y de modo muy especial, Ramírez se opone a la enseñanza de la metafísica:

... si se quiere que el alumno conozca lo mejor sobre la materia, enséñensele unos cuantos libros de Aristóteles: si tiene vocación para perder el tiempo, se le habrá puesto en el mejor camino. El terreno es tan estéril, que no han sido más felices los ensayos de una metafísica fundada en la física, como la formulada por la escuela de Locke y Condillac; ni los de una metafísica matemática, como la de Augusto Comte²¹.

Para Ramírez los conocimientos útiles, la enseñanza de habilidades prácticas, se impone ante la situación del momento. Además de que la metafísica no es un producto cultural "natural" de toda sociedad. Al contrario, para

misma página 48 Ramírez escribe: "necesitamos hombre de entendimiento y voluntad y no máquinas de memoria movidas por la petulancia de un ergotizador incurable".

²¹. "Los estudios Metafísicos" en "El Correo de México", 12 de octubre de 1867. *Obras Completas*. Tomo I. pp. 61. Este artículo sobre los "estudios metafísicos" había sido prometido desde el "Plan de Estudios", donde escribió: "En otros artículos nos ocuparemos de las supuestas ciencias metafísicas, que no son sino enfermedades, aberraciones de la inteligencia y que van cayendo con la teología, ya pretendan servirle de trono, ya la adornen como corona" (*Op. Cit.* p. 47).

Ramírez los pueblos jóvenes vuelcan su esfuerzo directamente sobre la acción, mientras que

la metafísica y la alegoría son los últimos engendros de las naciones envejecidas²¹.

En resumen, para Ramírez la escolástica representa una escuela ajena a la realidad mexicana. Particularmente la importancia que atribuye a la metafísica significa para Ramírez la razón fundamental de una condena inmediata. La juventud de nuestro país y la necesidad de estudios prácticos, que resuelvan las necesidades de los jóvenes, convierten a la escolástica en un elefante blanco que debe ser sacrificado.

2. EL LIBERALISMO

Si, en general, el pensamiento filosófico de Ramírez se traduce en una oposición a la escolástica mexicana, positivamente puede definirse como inscrito en la gran tradición liberal que, con diferentes matices, atraviesa todo

²¹. "El Apóstol Santo Tomás en América" Artículo III, en "El Semanario Ilustrado", 17 de julio de 1868. *Obras Completas*. Tomo II. p. 357. En "Los estudios metafísicos" p. 58, Ramírez afirma que "[la metafísica] es la vieja que corrompe todavía a la juventud estudiosa".

el siglo XIX mexicano.

Como se podrá comprobar en los capítulos siguientes, el pensamiento filosófico de Ramírez toma como fundamento ciertos postulados de origen plenamente liberal. El individualismo, tanto político como económico. La confianza en la democracia. Su auténtica convicción de que una sociedad sólo puede ser justa con la participación directa de sus ciudadanos.

Para Ramírez la libertad política y la libertad económica no pueden ser mediadas. El Estado debe limitar en todo lo posible su campo de acción para, entonces, otorgar el máximo de libertad a la acción individual y a las asociaciones de individuos. Ramírez está convencido de que el progreso y el bienestar del pueblo está en función del poder que ejerza, de las funciones administrativas y de gobierno que cada individuo realice.

Igualmente, como mostraremos al final de nuestro estudio sobre Ramírez, sostenemos que su liberalismo se encuentra de tal modo mediado por un interés ético-político, que sus propuestas ocupan la parte radical izquierda del liberalismo. Y específicamente, el pensamiento de Ramírez se acerca más a un "anarquismo" estilo Proudhon²²⁰, que a los ideales

²²⁰. Un "anarquismo" capitalista, que conserva el orden económico liberal, pero que propone reformas políticas: p. ej. reducción del Estado en busca de mayor participación de los

socialistas.

3. LOS TEMAS FILOSÓFICOS

Y para terminar esta contextualización y caracterización general del pensamiento de Ramírez, es necesario ser un poco más específicos.

Para filosofar, hay que filosofar sobre algo. En el apartado anterior me parece que queda la impresión de que Ramírez única y exclusivamente reflexiona sobre filosofía política, y de ahí su cualidad liberal, etc. Al contrario, Ramírez es un autor cuya obra abarca una importante cantidad de temas. Podemos destacar cuatro, principalmente.

En primer lugar, tal y como ha sido señalada, la *filosofía política*, tema que, como hemos dicho, será trabajado en las páginas siguientes.

En segundo lugar, y como también ya ha sido señalado más arriba, la *filosofía de la educación*. Ramírez -lo hemos visto en su biografía- pasó muchos años de su vida en las aulas y en puestos de gobierno administrando la educación. Por ello en numerosos artículos propone una educación, como dijimos,

individuos.

práctica, plural y pertinente, es decir, atenta a las necesidades concretas del individuo en su momento.

En tercer lugar, la *epistemología*. En un célebre texto²¹¹ Ramírez deja constancia de su simpatía por el empirismo. En relación con nuestros sentidos, nuestro autor realiza un estudio cuidadoso a nivel fisiológico de cada uno de ellos. A continuación analiza la capacidad cognitiva de cada sentido, para culminar con una disertación acerca del origen y la estructura del lenguaje, el mayor elemento del conocimiento y el más necesario para el hombre, según Ramírez.

Finalmente, tenemos, aunque ya ha sido esbozado este tema al hablar de epistemología, la *filosofía del lenguaje*. Este es uno de los temas que, en mi opinión, están exigiendo un estudio minucioso con mayor urgencia. Baste señalar que, para Ramírez, sus famosos estudios sobre "literatura" se fundamentan, siempre, en una filosofía del lenguaje²²². Esto es, para nuestro autor los estudios literarios deben contener un capítulo previo que aclare el origen del lenguaje, además

²¹¹. Se trata del *Ensayo sobre las sensaciones, dedicado a la juventud mexicana*. México: Imp. de la Equidad, 1848. pp. 1-26. Se reimprime en la *Obras Completas*. Tomo VI. pp. 3-18.

²²². Cfr. por ejemplo, sus *Lecciones de literatura*. México: Imp. de Fco. Díaz de León, 1884. 129 pp. También se encuentra en *Obras Completas*. T. IV. pp. 1-115.

de su lógica, su estructura y sus posibilidades expresivas. Ramírez, como hemos dicho, elabora toda su concepción del lenguaje partiendo de tesis empiristas. Sin embargo, es necesario aún analizar filosóficamente sus tesis sobre el lenguaje para llegar a una conclusión definitiva al respecto.

A modo de conclusión podemos señalar, entonces, que el pensamiento filosófico de Ignacio Ramírez es un representante importante del discurso liberal. Por otro lado, se encuentra enfrentado al discurso escolástico, sobre todo en lo referente a los temas educativos. Por último, aunque en relación a su filosofía política Ramírez deba ser calificado de liberal, falta aún determinar ciertas tendencias en relación a otros aspectos de su reflexión filosófica.

NOTA INTRODUCTORIA

LA FILOSOFIA POLITICA

Del Derecho Divino al
Problema de la Soberanía

El pensamiento filosófico-político de Ignacio Ramírez se caracteriza por ser profundamente viviente, actuante; por estar en íntimo contacto con su realidad concreta. En los textos de nuestro autor observamos constantemente la aparición de la teoría sola y exclusivamente como fundamento de una práctica, como razón de un programa, como justificación de una concepción dada²².

²². En Ramírez no se encuentra, en modo alguno, la concepción de "la teoría por la teoría misma", es decir, el supuesto de que puede establecerse una clara diferencia entre teoría y práctica, y que la teoría puede ser cultivada sin hacer referencia a una realidad concreta.

Resulta interesante comprobar que Ramírez desarrolla una argumentación teórica en sus escritos únicamente antes de aplicarla para el análisis de su realidad. Esta constante puede ser comprobada mediante una somera revisión de sus obras. A veces nuestro autor debió redactar una serie de artículos, dado que no era suficiente el espacio de uno solo para establecer todos sus principios, analizar la realidad y llegar, entonces, a una conclusión crítica.

La orientación liberal radical del pensamiento de Ramírez lo enfrenta a los conservadores de su época y en cierto momento a los moderados -como hemos visto en su biografía.

Por otro lado, Ramírez no tiene, específicamente, una definición de filosofía, pero podemos decir que para nuestro autor la filosofía -y no sólo ella, como veremos- es un *instrumento*.

La filosofía es la herramienta teórica a la que muchas veces recurrirá Ramírez para analizar críticamente su realidad, no solamente desde el área de la filosofía política (objeto de esta tesis) sino también desde la teoría del conocimiento, la ética, la estética y la filosofía de la educación, al menos.

Respecto de la poesía (otro quehacer humano, usualmente caracterizado como "desinteresado") dice Ramírez: "...¿cuál es la misión de la poesía en el siglo que vivimos? La de instrumento ... los reglistas silbarán mis comedias, pero yo tendré algunos pesos en el bolsillo; y remontándome a esferas superiores, hacer oír la voz de la libertad y de la ilustración a los pueblos espantados por la severidad de la ciencia" ("Justificación del Nigromante" en *Don Simplicio*, 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 230). De este modo la poesía, según Ramírez, sirve: 1. para lograr los medios de subsistencia; y mucho más importante, 2. para educar al pueblo. Cabe destacar que dentro de las obras de teatro de Ramírez encontramos en al menos una tercera parte de ellas, elementos de crítica política sumamente claros que aparecen como casualmente dentro de la trama principal: Ramírez, en efecto, orientó su teatro a la diversión del pueblo, pero nunca renunció a él como instrumento *cuasi* pedagógico.

La poesía (y ¿por qué no, la filosofía?) son, para Ramírez, instrumentos, son útiles, que pueden ser usados según nuestras necesidades.

Particularmente Ramírez desea la completa transformación política y social del México de su tiempo. La herencia colonial aparece a sus ojos como un lastre que debe ser eliminado:

...así los monarquistas, como los republicanos de México, convenimos en que el sistema colonial se conserva entre nosotros intacto, y precisamente reñimos porque los unos defendemos su conservación y su destrucción los otros²²⁴.

Para Ramírez el sistema imperante ya no es operativo a ningún nivel. El sistema político, social y económico heredado de la Colonia no puede ya ofrecer más beneficios. Se trata de un modelo agotado que, en la visión de nuestro autor, debe ser sustituido.

Fundamentalmente Ramírez ha de enfrentar dos tesis heredadas por la Colonia, y cuya negación hará posible un verdadero cambio político en México. La primera tesis es la existencia del derecho divino. La segunda tesis es la

²²⁴. "El Espectador y Don Simplicio" en *Don Simplicio* (1846). *Obras Completas* T. 1. p. 226. Este artículo es un supuesto diálogo entre "El Espectador", periódico que era dirigido por españoles conservadores e hispanizantes, y "Don Simplicio" periódico liberal de Ramírez, Prieto y Altamirano.

afirmación de la monarquía como la mejor forma de gobierno.

Ramírez, como veremos también en otros pasajes²¹¹, ha de enfrentarse a toda pretensión de derecho absoluto con una concepción que sostiene la historicidad y la relatividad de lo humano. Para Ramírez no puede gobernarse más en nombre de Dios:

El nombre de Dios ha producido en todas partes el derecho divino, y la historia del derecho divino está escrita por la mano de los opresores con el sudor y la sangre de los pueblos; ¿y nosotros, que presumimos de libres e ilustrados, no estamos luchando todavía contra el derecho divino?²¹².

El pretendido origen divino del poder (o de las leyes, o de la propiedad) no puede ya sostenerse. La "libertad y la ilustración" han desenmascarado los intereses que están detrás del "derecho divino": se trata de una concepción teológica de la política según la cual "todo poder viene del cielo", pero traduciéndose en beneficio exclusivo de ciertas clases

²¹¹. Cfr. especialmente, al apartado B del capítulo 5 de esta segunda parte, acerca de la ley en el pensamiento de Ramírez.

²¹². "Discurso pronunciado en la sesión del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras Completas*. T. III. p. 4.

privilegiadas. Ramírez afirma, al contrario, la concreción e inmanencia de toda política, y el engaño que se oculta tras de la divinización del poder. Esto es particularmente claro respecto de su polémica con los monarquistas.

Los monarquistas afirmaban que el poder debía residir en un solo individuo. La unidad del poder aseguraba la unidad de acción y la sabiduría del rey era la garantía del buen gobierno. Ramírez responde:

En efecto, rebuznan cuando pretenden que su sistema es el más hermoso, porque es uno el sol que nos alumbra, uno solo el Dios del universo, uno solo el gobernante que proponen, y nada hay más hermoso que la unidad de acción ... en política no se trata de la hermosura, sino de la utilidad²⁷⁷.

Para Ramírez no puede existir la política si no es respecto de realidades concretas. Un proyecto político ya no puede ser fundado sino en consideraciones prácticas de bienestar y justicia. La utilidad es un criterio determinante al hablar de cuestiones políticas²⁷⁸.

²⁷⁷. "Utilidad del Tiempo" en *Don Simplicio* (1846). *Obras Completas*. T. I. p. 242.

²⁷⁸. De modo irónico y burlesco Ramírez escribe: "Muchedumbre: midamos la bondad de los gobiernos, por los placeres que nos proporciona" ("A los viejos" en *Don*

Por otro lado, ¿cómo podría un solo individuo decidir y actuar en lugar de millones? Para Ramírez la monarquía debe negarse, además, porque le parece absurdo suponer la suprema sabiduría de *uno* mientras que se afirma la sujeción de *todos*²⁹. La soberanía, para Ramírez, se encuentra mejor resguardada mientras se distribuya en el mayor número posible de individuos, como veremos.

A modo de resumen podemos decir que Ramírez parte, en su filosofía política, de dos problemas centrales: el derecho divino y la monarquía como forma de gobierno.

Contra el derecho divino Ramírez denuncia que ha sido un instrumento de los poderosos para la perfecta sujeción de los

Simplicio. -1845. *Obras Completas*. T. I. p. 171). Y en otro pasaje: "Amigos: la muchedumbre no necesita estudiar como vosotros las paradojas de Rousseau, los delirios de Chateaubriand, y los embrollos del Digesto, para saborear una botella, pasear en coche y disfrutar de una hermosa. Y éstos son los tres principios de toda verdadera Constitución republicana" (Loc. Cit). Ramírez está poniendo el bienestar de los individuos como el único y verdadero fin de toda organización política. Entonces podemos decir que tal política es "útil" en tanto "benéfica".

²⁹. Cfr. "Utilidad del tiempo" Loc. Cit. y "La soberanía de la Inteligencia. Al Tiempo", en *Don Simplicio* (1846). *Obras Completas*. T. I. pp. 239 y 240.

pueblos. Contra la monarquía Ramírez expresa sus dudas de que un solo individuo pueda saber más que todos juntos. Para Ramírez la República es el sistema alternativo por el que debe optar la nación mexicana. El sistema republicano asegura la participación de todos y la efectiva negación de los privilegios coloniales.

La lucha por la instauración de la República, en contra de la monarquía y su derecho divino, orientan la reflexión de Ramírez hacia el fundamento de la política: el problema del origen, la distribución y el ejercicio del poder: concretamente, el tema de la soberanía.

CAPITULO 3

LA SOBERANIA DEL PUEBLO Y LA REPRESENTATIVIDAD

A. LA SOBERANIA.

El fin último de todo el pensamiento político de Ignacio Ramírez es, como hemos visto, posibilitar la instauración de la República en México. En este intento nuestro autor ha de aportar los elementos teóricos y filosóficos necesarios para justificar y fundamentar su quehacer. En efecto, al enfrentarse a las tesis divinizadoras del poder y monarquistas, Ramírez deberá desarrollar una concepción alterna acerca del origen del poder, su naturaleza y ejercicio.

En el pensamiento de Ramírez la sociedad (toda sociedad) humana no tiene otro fundamento que el contrato:

Es un principio incontrovertible que todas las sociedades humanas se fundan en el consentimiento de los contrayentes ... Pero las sociedades, desde el momento en que existen, tienen la necesidad de conservarse; y de este nuevo principio salen todas las restricciones a que se sujeta el libre

consentimiento de los individuos. La conciliación entre la independencia individual y la conservación del cuerpo político, es por lo expuesto, una base y una dificultad gubernativa¹¹⁰.

De este modo, el contrato (el "consentimiento") da origen a una nueva entidad superior a los individuos: la sociedad. Pero la conservación de la sociedad implica, como es claro, una tensión continua entre lo particular y lo comunitario: es en todo punto necesario conciliar los intereses individuales con las necesidades sociales -porque, para Ramírez, el individuo es anterior y fundante respecto de la sociedad.

Este individualismo, determinante en la concepción de lo social en Ramírez, queda por demás de manifiesto en la siguiente cita:

La democracia es la individualidad, no buscando agregaciones sino para conseguir un objeto, como los viajeros que después de batirse juntos contra los ladrones, sigue cada uno su camino¹¹¹.

La sociedad se compone, fundamentalmente, de individuos,

¹¹⁰. "Héroes y Traidores" en *El Correo de México*. 25 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 10-11.

¹¹¹. "La Convención Progresista" en *El Clamor Progresista*. 11 de octubre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 57.

los cuales no forman un agregado sino para lo que es estrictamente necesario²¹. De este modo, es el individuo quien originariamente tiene todo el poder. El origen mismo de la sociedad propuesta por Ramírez muestra que la primacía de toda organización debe estar puesta en el individuo y que del individuo depende la naturaleza y el alcance de dicha organización. Los individuos son soberanos porque de ellos y su consentimiento emana la sociedad. Porque son ellos quienes defenderán sus intereses en tanto individuos, a la vez que uniéndose en todo lo necesario como sociedad.

Pero la tesis básica sobre la soberanía en Ramírez no se limita, en modo alguno, a afirmar la soberanía de los individuos, sino que, utilizando la fórmula liberal más conocida, Ramírez afirma la absoluta *soberanía del pueblo*. Cabe aclarar inmediatamente qué entiende nuestro autor por "pueblo":

... mi amigo el lerdista me saludó, preguntándome con melosa voz: "¿Dónde vive ese pueblo soberano cuyo triunfo pretende usted asegurar en las próximas

²¹. Como veremos más adelante, esta idea es una constante en el pensamiento de Ramírez. Para nuestro autor el individuo debe gozar de *todas* las libertades, excluyendo o limitando tan solo aquellas que impedirían una convivencia armónica y el progreso como sociedad.

elecciones?" Comprendiendo su atroz ironía, le contesté: Vive en las casas de vecindad, ...; vive en las cárceles, donde usted y yo hemos completado nuestros estudios políticos; vive en los talleres y en los campos de donde brota el alimento de ocho millones de habitantes; en ese pueblo se contaron nuestros padres, en ese pueblo se verán nuestros hijos¹¹¹.

Al referirse Ramírez al "pueblo" no quiere sino indicar a cada uno de los individuos concretos que conforman la sociedad. "Pueblo" es en Ramírez un concepto que tiene como referente a la realidad de todos y cada uno de los individuos que viven en comunidad.

Cada uno de los miembros de la sociedad tiene cierto poder originariamente, y, en efecto, para Ramírez el pueblo es soberano en tanto que cada individuo es en cierta medida soberano:

¡ ... la soberanía del pueblo! ¡sabéis en qué consiste esa soberanía! En dos derechos sencillos pero inalienables: el derecho que tiene el individuo de gobernarse a sí mismo en sus negocios privados, y el derecho que tiene ese mismo individuo de aspirar a una legítima intervención en todos los negocios públicos¹¹².

¹¹¹. "Boletín" en *El Mensajero*. 4 de junio de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 51.

¹¹². "A los electores" en *El Mensajero*. 24 de junio de

El individuo prácticamente debe ser omnipotente en lo individual y omnipresente en lo social para que, efectivamente, ejerza la soberanía que le pertenece¹¹.

La soberanía, más allá de teorías y oratoria política, debe entenderse, según Ramírez, como la fuerza:

Dad la fuerza pública a un hombre incapaz, a una mujerzuela y los hacéis soberanos. Diráseme que estoy pintando la soberanía de hecho; pero yo replicaré que la soberanía de derecho no existe, pues ni en el cielo ni en la tierra puede haber una soberanía inerte, sin vida. La fuerza que la redujera a ese estado sería su soberana. Por otra parte, mientras exista la soberanía de hecho, y existirá siempre, ¿qué nos importará si existe una

1871. *Obras Completas*. T. II. p. 97.

¹¹. En otro lugar Ramírez dice: "En efecto, el pueblo es soberano, porque los particulares son soberanos: el individuo se degrada desde que para publicar sus pensamientos, necesita recordar que lo vigila un fiscal de imprenta; ... el individuo no funge como miembro social desde que en las elecciones recibe un voto y una ánfora de las manos corrompidas y amenazadoras de la autoridad política; el individuo, por último, es un esclavo del terreno, desde que para salir o entrar, necesita de un pasaporte, y desde que en su tráfico mercantil teme más una aduana que cien partidas de ladrones". "Antigalicianismo" en *El Semanario Ilustrado*. 2 de octubre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 387.

soberanía muda?"¹⁶

Y dicho de otro modo: la soberanía es el poder. El gran problema social a que se enfrenta Ramírez es el de establecer las condiciones apropiadas para un ejercicio del poder respetuoso de la soberanía del pueblo; es decir, para un ejercicio correcto del poder.

A este respecto Ramírez establece que

el grave problema de la nación, desde su independencia, es asegurar el gobierno del pueblo; en las instituciones extrañas, la experiencia nos ha enseñado que la opinión individual, aunque se funde en la sabiduría y el patriotismo cuando desempeña en cualquier procuración, padece grandes errores y cede particularmente a la inspiración de los intereses privados¹⁷.

Ramírez reafirma su rechazo a la centralización del poder en manos de uno: el individuo con demasiado poder es fácilmente corruptible, además de que por mayor honestidad y capacidad que le supongamos, es claro que estará mucho más

¹⁶. "Los cuatrocientos mil soberanos" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 251.

¹⁷. "Asambleas Democráticas" en *Apuntes Inéditos*. *Obras Completas*. T. IV. p. 306.

expuesto al error que si dicha función fuese desempeñada por el conjunto de los mismos interesados.

Por otro lado, nuestro autor deja claro que el gran problema político es "asegurar el gobierno del pueblo". Si el pueblo es soberano, entonces *debe* gobernar. Es necesario crear los mecanismos que permitan el real gobierno del pueblo, o lo que es lo mismo, el efectivo ejercicio del poder por parte del pueblo, de cada individuo en lo particular y especialmente en lo social.

El pueblo es soberano; así lo dicen las leyes y la razón; pero ¿cuándo ejerce la soberanía?

¿Será en el Congreso? Este cuerpo no es el pueblo, sino su representación. Mandar siempre y precisamente por medio de apoderados, no nos parece sino una muy imperfecta forma de soberanía. ¿Por qué el pueblo no legisla, juzga ni administra, a veces por sí mismo? ... Viene después el veto; y el Congreso acaba por no representar al pueblo.

...
El pueblo resulta por todas partes gobernado, y en ninguna gobernante²¹⁸.

De este modo, si el pueblo es soberano, si todo poder

²¹⁸. "La Apelación al Pueblo" en *El Correo de México*. 26 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 15-16.

procede del pueblo, ¿cómo puede ese mismo pueblo, los individuos concretos, ejercer el poder -de legislar, de organizar, de gobernar- que legítimamente le pertenece? -pregunta Ramírez.

B. LA REPRESENTACION

El pueblo es el legítimo y originario soberano del ente social. Todo poder social no es sino la suma del poder de los individuos unidos.

De este modo, Ramírez distingue dos formas mediante las cuales el pueblo puede ejercer su poder soberano: la administración directa y la representación¹¹.

Siendo la representación la fórmula establecida por la mayor parte de los teóricos liberales como opción política

¹¹. Caracterizar esta dicotomía como "administración directa" y "representación" puede no ser la forma tradicional de presentar el problema del ejercicio del poder del pueblo. Parecería más natural hablar de "democracia directa", por ejemplo (Cfr. Sartori. *Teoría de la Democracia*). Sin embargo prefiero y con mucho la expresión "administración directa" porque para Ramírez la soberanía debe concretarse en la capacidad de *administrar* el propio poder en lo individual y en lo social, tanto en el aspecto político como en el económico, como se podrá confirmar en su momento.

viable, y además de ser utilizada, en efecto, en el México de Ramírez, analizaremos cuidadosamente el pensamiento de nuestro autor acerca de la representatividad como ejercicio del poder²⁰.

En primer lugar, ¿por qué es necesaria la representación?

En efecto; los más celosos defensores del sistema representativo convienen en que sólo puede aceptarse por la necesidad, esto es, por la imposibilidad de que todos los interesados puedan reunirse con frecuencia y en un mismo lugar para discutir los asuntos que les conciernen²¹.

La representación, para Ramírez, se funda en una imposibilidad: la de que los particulares ejerzan la administración directa.

Las aspiraciones más expresas y fervientes de los ciudadanos, acordes con las más sabias teorías, tienden por todas partes a respetar el derecho

²⁰. Sobre la administración directa nos detendremos en el siguiente capítulo al analizar el concepto de "Estado" en Ramírez. La preferencia de Ramírez por la administración directa se encuentra en la base de sus tesis sobre la localidad y el municipio, como veremos.

²¹. "Los Campesinos. Artículo I". en *El Semanario Ilustrado*. 6 de noviembre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 403.

individual, que dirigido por los intereses positivos, puede y debe elegir sus representantes en los casos excepcionales en que no alcance a desempeñar sus negocios por sí mismo¹².

Así, la representación es una necesidad. Podríamos decir, sin lugar a dudas, que para Ramírez es un mal necesario. Por ello, nuestro autor debe cuestionarse una y otra vez acerca de la naturaleza y los límites de la representación. Para Ramírez la representación no es la forma natural de ejercicio del poder. El poder es del pueblo y la representación es una donación de ese mismo poder:

... la dificultad de que todos los ciudadanos se reúnan con frecuencia ha hecho necesaria la adopción del sistema representativo: así es que en medio de esas contrariedades constantemente nos estamos preguntando, ¿hasta dónde el soberano debe abdicar sus poderes en favor de sus representantes?¹³.

La pregunta por los límites en la delegación del poder es esencial en el pensamiento de Ramírez. Delegar el poder es

¹². "La Elecciones Secundarias" en *El Correo de México*, 4 de octubre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 34.

¹³. "Asambleas Democráticas". p. 306.

delegar la soberanía¹⁰⁴. ¿Cuál debe ser pues, el límite de la

¹⁰⁴. "La Cámara de representantes, para obrar, no necesita más que su elección ... el que legisla llevará siempre la corona de soberano"-dice Ramírez. "La Constitución" en *El Correo de México*. 24 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 5-6.

Resulta en extremo interesante el considerar la cuestión de la participación política del clero en el pensamiento de Ramírez y en particular la posibilidad de que los clérigos sean representantes del pueblo -y por tanto, soberanos.

Después de realizada la Reforma y al perder el clero todo derecho de ciudadanía se suscitó una gran polémica acerca del papel del clero en la política. El clero se dividió en lo que podríamos llamar "clero rojo" y "clero blanco". Este último tenía una tendencia conservadora o moderada. Algunos representantes de este "clero blanco" incluso aceptaban la Reforma y exponían su disgusto por no poder participar en la vida política del país, especialmente como representantes del pueblo. Podemos mencionar en este caso al Dr. Javier Aguilar de Bustamante quien en su *Ensayo Político, Literario, Teológico Dogmático* de 1862 pone al menos un par de veces el ejemplo del Pbro. Félix de Lamennais, quien fue representante en la Diputación de la República Francesa en 1848. Para Aguilar no se trata de categorizar a los individuos por el partido a que pertenecen, sino de aprovechar la capacidad de cuantos pueden hacer el bien a la nación.

Por otro lado tenemos a un representante del "clero rojo": el Pbro. Juan N. Enríquez Orestes. Aparentemente vivió en Puebla y se unió al partido liberal durante la guerra de Reforma. Publicó en *El siglo XIX* cuatro editoriales durante 1862 (los días 22 y 26 de mayo, 20 de julio y 23 de diciembre), encabezándolos con el título de "sacerdotes constitucionales y reformistas", en los que expresa su apoyo a la política liberal de desamortización de bienes y se manifiesta a favor de la sujeción del clero al poder civil.

Ramírez, por su parte, participa de esta polémica al afirmar ante el mismo Congreso Constituyente de 1856 que "... considerando a los sacerdotes católicos como ministros del Evangelio y al Evangelio como texto de la democracia de donde se derivan los principios de igualdad, libertad y fraternidad, no halla inconveniente en que los clérigos sean diputados con tal que se eximan de toda sumisión al rey de Roma, como potencia extraña" (*Obras Completas*. T. VII. p. 124. Sesión del 1 de octubre de 1856). Hacemos notar la condición que Ramírez exige a los sacerdotes tiene una implicación importante: negaría su carácter sacerdotal. El voto de obediencia (al Obispo de Roma) es esencial al sacerdocio. Ramírez se percata de este hecho y resalta la dicotomía que se plantea entre sacerdocio y ciudadanía: "Más claro, ¿los clérigos, sin perder su carácter y funciones sacerdotales, han sido alguna vez ciudadanos, subordinando las prescripciones del gobierno eclesiástico a todas las exigencias de la nación a que pertenecen?" ("El clero" en *El Correo de México*. 27 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 22). Ya en 1878 Ramírez recuerda la década de los sesenta: "En efecto, la idea latente de una reforma religiosa se manifiesta con claridad por el hecho bastante averiguado, de que al movimiento político de la Reforma se unieron algunos ilustrados sacerdotes, a quienes se llamó por la prensa liberal de aquella época los *Padres Constitucionalistas*. Estos tenían los más ardientes propósitos de promover la reforma en el seno de su iglesia, amparados por las leyes de 57. Ya sea por las emergencias propias de aquel tiempo o bien por la situación que atravesaba el país, fue el caso que este asunto no tuvo por entonces todo el éxito deseado" ("El Partido Liberal y la Reforma Religiosa en México" México: Talleres de la Tipografía Artística, 1898. Sept 8 de 1878. *Obras Completas*. T. III. p. 364).

Es este un tema poco estudiado y que representa un aspecto sumamente relevante en la conformación del espectro político del México decimonónico.

delegación del poder? "¿hasta dónde el soberano debe abdicar sus poderes en favor de sus representantes?".

Como hemos dicho, sólo podrá llevarse a efecto la representación en aquellos asuntos en que los interesados se vean en la imposibilidad de resolver por sí mismos.

Dice Ramírez:

... se reconoce como límite de la representación la clase de negocios y la urgencia de confiarlos a mandatarios ... Pues bien, en las haciendas son pocos los ciudadanos; son pequeños sus negocios; los interesados pueden reunirse fácilmente; he aquí, pues, el caso del *self government*, el caso de la administración directa, el caso en que falta la razón para nombrar apoderados²⁴.

Ramírez reitera su idea sobre la representación, sólo que ahora de modo positivo: el límite de la representación será, en efecto, la clase de asuntos y situaciones que los mismos interesados puedan resolver por sí. Y planteando lo mismo desde otra perspectiva, Ramírez afirma que debe despojarse al gobierno de todas las facultades que, en un momento dado, pueden ejercer los individuos sin necesidad de mediación:

²⁴. "Los Campesinos. Artículo 1". pp. 403-404.

Pero si la esencia de todo gobierno general, es representar el voto de la mayoría de la nación, y muchas de sus atribuciones no necesitan el voto de la mayoría, es claro que debe despojarse de ellas para cederlas a los interesados, y que persistir en conservarlas, es pretender el ejercicio de una influencia funesta para los gobernados, y solamente digna del orgullo que se creería capaz de empuñar el cetro del mundo, si tuviera fuerza para sostenerlo, porque ignora que no es lo mismo esclavizar que gobernar¹⁶.

Un gobierno que pretende tomar sobre sí todo el quehacer de la nación, que impide al particular desarrollar su potencial en el trabajo libre es un gobierno tiránico, un gobierno que malentende su función de representar creyendo que la representación no tiene límites. Esta ilimitación de la representación implicaría la ausencia de actividad en la mayor parte de los individuos: el representante decide para que los representados actúen. El pueblo se vería entonces despojado de su poder, de su legítima y originaria soberanía¹⁷.

¹⁶. "La opinión pública" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 279.

¹⁷. Ramírez realiza una dura crítica a esta actitud dentro de los Congresos: "Ambos sistemas de organización social [la monarquía y el republicano] no pueden existir sino bajo este supuesto: *unos individuos han nacido para representar y otros para ser representados*. Pero, ¿qué cosa es representar? Es hacer el papel ajeno; es fingirse otra persona; es sustituir a

En resumen, Ramírez concibe a la representación como el último recurso en el ejercicio del poder. El ejercicio del poder debe diseminarse en el mayor número posible de individuos¹⁰⁰; es decir, el poder debe residir en el pueblo,

la cara con la careta. ¿Y puede ser acertado un sistema que necesariamente se funda en la mentira? Entre un Congreso y un Concilio no hay diferencia ..." (Carta a Fidel del 15 de marzo de 1865. *Obras Completas*. T. III. p. 158).

¹⁰⁰. Un "subproblema", podríamos decir, que aparece tras estas consideraciones, es el del número de representantes que es conveniente que exista. Ramírez pregunta: "¿Qué número de hombres se necesita para representar a un pueblo? ¿Qué número de representantes atenderá bien a sus intereses sin formar una asamblea tumultuaria, ni un círculo demasiado reducido?" (*Obras Completas*. T. VII. p. 114. Sesión del 17 de septiembre de 1856).

Cabe mencionar también que, al discutirse el artículo 3_ en el Congreso Constituyente en 1856, dicho artículo otorgaba al pueblo la facultad de "otorgar recompensas". Ramírez pregunta resueltamente: ¿...en qué cámara, en qué plaza, en qué llano se ha de reunir el pueblo mexicano a dar recompensas, ¿cómo se han de computar los votos? ... al ver que el pueblo va a dar decretos (Ramírez) se figuró que la comisión había descubierto el modo de que el pueblo ejerciera el poder legislativo, y creyó que, si el pueblo puede dar decretos sobre una materia, debe darlos siempre, y, así, está de más el sistema representativo" (*Obras Completas*. T. VIII. p. 95. Sesión del 14 de julio de 1856). Ramírez quiere limitar al mínimo a la representación. Ramírez piensa en el pueblo, no sólo como el origen del poder sino como la residencia más natural del poder. La representación es un recurso artificial que en ciertas condiciones es necesario, pero que, llevado más allá de sus límites "naturales", constituye un abuso en el

legítimo soberano, y sólo debe salir de él en casos extraordinarios.

C. LA ELECCION

1. ELECCION DIRECTA E INDIRECTA.

Ahora bien, si se ha afirmado la soberanía del pueblo y, por otro lado, se ha establecido la necesidad de donar el poder a los representantes sólo en ciertos casos extraordinarios, la siguiente pregunta es ¿cómo puede el pueblo, concretamente, donar el poder a otro? Aparentemente no hay medio más efectivo que la *elección* de representantes.

Dicha elección puede, a su vez, tomar dos formas: la elección directa y la elección indirecta. Es esta última la que, en el México de Ramírez, se utilizaba²⁴.

Para Ramírez

ejercicio del poder.

²⁴. El sistema de elección indirecta consistía en varias fases de elección: en primer lugar el pueblo elegía a un "elector", quien tenía entonces la facultad de dar su voto en favor de algún representante. Como resulta claro, esta elección en segunda instancia era motivo de numerosas corruptelas e intrigas.

La elección indirecta es un absurdo que falsea y desnaturaliza el sistema representativo ... el pueblo es soberano y, habiendo elecciones indirectas, ¿cómo ejerce esta soberanía?²¹⁰.

Como hemos visto, para Ramírez la representación debe realizarse sólo en ciertos casos extraordinarios. Pero si la representación se va a fundar en la elección indirecta, entonces la donación del poder jamás la hará el pueblo por sí mismo. Situación absurda, contradictoria con la soberanía del pueblo:

... ¿Y no se ha dicho que la soberanía reside en el pueblo, esto es, en el conjunto de todos los ciudadanos? Cuando se adopta una teoría, debe seguirse en todas sus consecuencias²¹¹

y de este modo, nuestro autor afirma que

si se quiere que los congresos representen la opinión del país, no hay más medio que la elección

²¹⁰. *Obras Completas*. T. VII. p. 115. Debates en el Congreso, 18 de septiembre de 1856.

²¹¹. *Ibid.* p. 117.

directa¹¹².

Voto universal, secreto y directo es el deseo de Ramírez. El pueblo, siendo consistente con la premisa fundamental de la soberanía del pueblo, es el único que, de modo directo, puede y debe donar el poder que en él reside originariamente.

Pero, ¿por qué este temor a la elección directa? ¿Por qué realizar "elecciones de electores"? El supuesto en que se fundaba esta práctica era que el pueblo era ignorante, que no era capaz de elegir "bien", de modo que dejando la elección final en manos de electores capaces, entonces -se suponía-, quedaba garantizada la elección de un representante digno.

Para Ramírez tal argumento es inválido:

Con la elección directa, el pueblo errará o acertará; pero el resultado será la expresión de su voluntad ... La elección indirecta se debe rechazar por los liberales, como un absurdo, como un contraprinzipio en el sistema democrático y también como un escándalo de inconsecuencia¹¹³.

Los errores que pudiera cometer el pueblo al elegir de

¹¹². *Ibid.* p. 115.

¹¹³. *Ibid.* p. 116.

modo directo serán, a pesar de ser error, legítima expresión de la soberanía popular. En la dicotomía "lo que quiere el pueblo" -expresado a través de la votación- y "lo que es bueno" -para la sociedad y para el mismo pueblo- Ramírez se inclina hacia el primer miembro¹⁴ : no hay que temer que el pueblo elija mal; lo verdaderamente contradictorio para Ramírez es que el pueblo sea precisamente quien no elija.

¹⁴. Esta preocupación está presente en diversos períodos de la evolución intelectual de Ramírez y parece que, a momentos, se inclina por una cierta regulación del voto. Por ejemplo, en 1871 -hablamos del Ramírez maduro- escribe que no es posible improvisar el sufragio universal "porque como reforma constitucional necesitaba pasarse a las legislaturas y volver al Congreso; no pudo tampoco, supuesto que el defecto capital del sufragio universal consiste en la dificultad de determinarle restricciones que ni ataquen los derechos del ciudadano, ni abran las puertas a los que por falta de luces o de libertad, sacrifican, incautos, sus más sagrados intereses. Las boletas de sufragio en manos indignas han perdido a la Francia" ("Diálogo entre Pepe Castillo y el Nigromante" en *El Mensajero*. 13 de junio de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 72).

En la cita anterior encontramos una muestra de la evolución en el pensamiento de Ramírez. En 1856 quiere el sufragio universal, cueste lo que cueste, pase lo que pase. En 1871 desea una restricción del sufragio que no ponga en riesgo los derechos del ciudadano, pero tampoco el bien de la nación. Es el mismo problema pero bajo otra perspectiva.

2. LA APELACION AL PUEBLO

Por otro lado, el papel del pueblo no puede reducirse al de participar directamente en las elecciones. El pueblo también puede ser consultado mediante el voto para decidir cuestiones de carácter nacional: se trata de lo que Ramírez llama "apelación al pueblo".

La apelación al pueblo se llevó a cabo relativamente pocas veces en el siglo anterior en nuestro país. Sin embargo el mecanismo era más o menos simple: el votante elegía en la boleta entre aceptar ("sí") la propuesta, o rechazarla ("no"). Para Ramírez esta práctica es, a su vez y en su forma actual, inaceptable:

Apelar al pueblo no es pedirle un voto desnudo, sino una opinión suficientemente razonada sobre los negocios que se le someten. Pedirle un voto expresado por las simples palabras de sí o no, es hacerle violencia y sorprenderlo. Exigirle un voto a una comunidad sobre negocios graves e insólitos, sin dejarla reunir para deliberar y prestándole una orden ilegal por único expediente, es desconocer la naturaleza del pueblo ... [las] condiciones esenciales [de la apelación al pueblo] serán, la reunión, en uno o varios grupos de todos los ciudadanos, y la discusión de los negocios, lejos de

la sombra aterradora del poder ejecutivo¹³³.

Para Ramírez la apelación al pueblo, en su forma actual, no representaba verdaderamente la opinión del pueblo, ni era una forma eficaz de promover la participación política del pueblo. La apelación debía ser, más bien, una consulta al pueblo. Consulta que promoviera el diálogo libre entre los individuos y, más tarde, entre éstos y la autoridad.

Resumiendo, para nuestro autor la elección indirecta y la llamada "apelación al pueblo" (en la forma de voto "sí" o "no") son formas de coartar los derechos políticos que por naturaleza pertenecen al pueblo¹³⁴. De hecho, ni siquiera el

¹³³. "La Apelación al Pueblo" en *El Correo de México*. 26 de septiembre de 1867.

Obras Completas. T. I. pp. 17 y 19.

¹³⁴. Para Ramírez la consecuencia de esta negación de derechos políticos al pueblo es la *incapacidad*: el pueblo que no se ejercita en la actividad política pierde sus facultades de organizar, de juzgar, de administrar. "Perjudicial es, en efecto, que donde hay mil varones capaces de cuidar sus intereses y los de su familia, sólo diez de entre ellos se turnen de la Junta Patriótica al colegio electoral ... ¿pero qué calificación merece ese mismo género de vida cuando se extiende a los negocios mercantiles, a los industriales, a la educación, a las creencias, a todo lo que constituye la mejora individual y el ejercicio de las facultades y derechos naturales? ¿Esos hombres tácitamente excluidos de la mesa social por la costumbre son ciudadanos? ¿Son siquiera

voto directo (en tanto que implica una cesión de poder sobre el representante) es la opción ideal. Para Ramírez es en todo punto necesario que sea el pueblo mismo, en conjunto y por sí mismo, quien administre personalmente su poder en tanto individuos, y por medio del acuerdo en tanto sociedad.

Hemos dicho que el pueblo es el legítimo soberano y que sólo por un acuerdo previo -por convenio- nace la sociedad. A la vez, para Ramírez sólo puede existir la representación por verdadera necesidad, verificándose entonces una donación de poder. Esto nos lleva a nuestra siguiente cuestión acerca de la concepción de la soberanía del pueblo en Ramírez: concretamente, si el pueblo *dona* su poder sobre el representante, ¿de qué modo puede *controlar* ese poder que originariamente le pertenece y que ahora aparece concentrado en otro? Se trata del problema del *control del poder* .

D. EL CONTROL DEL PODER

Ramírez plantea la cuestión del control del poder en toda su gravedad:

hombres?" ("Pupilaje social" en *El Semanario Ilustrado*. 16 de octubre de 1868. *Obras Completas*. T. II. pp. 393-394).

Pero, en fin, existe todavía muy amplio el sistema representativo; todavía el pueblo tiene que esperar dos, cuatro y seis años para cambiar a sus representantes, aun cuando se vea traicionado por ellos, todavía el pueblo ... el soberano espera que sus procuradores tengan un momento de buen humor para que concedan al *poderdante* el uso de la palabra, arrancando por fin la prensa de las manos dictatoriales que lo defienden como una herencia de los virreyes; en dos palabras: todavía el pueblo no está presentable en el teatro de la política ... pero ilustrándose diariamente y acometiendo empresas que no pueden inventar ni dirigir la autoridad, recobra para todas las realidades de la vida y del progreso el ejercicio de su soberanía¹⁷.

¿Es que la donación del poder es un acto de naturaleza irrevocable? ¿Por qué entonces el representante aparece socialmente cubierto de un aura de poder que *nadie* parece poder retirarle, a pesar de la corrupción, la ignorancia, el abuso...? A la vez, el *poderdante*, el verdadero soberano, para Ramírez, el pueblo, permanece en silencio, no es escuchado... excepto por medio de la prensa.

Para Ramírez el control del poder comienza, precisamente, por la denuncia, por el uso combativo de la prensa contra los

¹⁷, "Asambleas Democráticas" en *Obras Completas*. T. IV. pp. 306-307 (Apuntes Inéditos).

abusos del poder.

... las tendencias democráticas erigen a los responsables de la publicidad en una clase privilegiada; ... impresores y escritores se elevan de este modo a la altura de *representantes del pueblo*, y ejercen una poderosa y verdadera soberanía; ¿poderosa? la calificación es débil, porque traspasando con su influencia los límites de las nacionalidades, un impreso puede ejercer, en ciertos casos, una dictadura universal¹¹⁹.

El poder de la palabra escrita reviste de una importancia política de primer orden. El escritor y el impresor llevan en sí un compromiso con la democracia, con el pueblo. Llevan en sí un poder que puede calificarse, para Ramírez, de "soberano". O aún mejor, el poder de la prensa es uno de los medios fundamentales para la realización de la efectiva soberanía del pueblo:

Toda restricción a la manifestación de ideas le parece inadmisibile y contraria a la soberanía del pueblo. Acusar a un funcionario público de que descuida su deber no debe ser caso de responsabilidad. Prohibir al pueblo que diga que las leyes son malas, cuando sufre su influencia, no sólo es atacar la la libertad, sino arrebatar al hombre

¹¹⁹. "Asociación Periodística" en *El Semanario Ilustrado. Obras Completas* T. II. p. 366. (El subrayado es mío).

hasta el derecho de quejarse²⁵⁹.

La libertad de información es un primer paso, apenas un primer paso, que posibilitará un efectivo control del poder. El pueblo, al ceder el poder a sus representantes, debe, para Ramírez, tener, en primer lugar, acceso a una información confiable acerca del desempeño de éstos. Esta es la condición básica de todo verdadero control.

En segundo lugar -y esto es mucho más complicado- deberían existir procedimientos para cesar al representante indigno, al que ha abusado del poder conferido. Esto está tan lejos de ser realidad que Ramírez afirma tajantemente en una nota escrita a vuelapluma:

En esta nación la opinión pública sólo puede triunfar por medio de la fuerza²⁶⁰.

La destitución de representantes cuyo abuso era patente sólo se daba, de hecho, por medio del golpe de Estado, el asesinato, el tumulto, etc²⁶¹.

²⁵⁹. *Obras Completas*. T. VII. p. 101. Debates en el Congreso Constituyente. Sesión del 25 de julio de 1856.

²⁶⁰. "Notas" *Obras Completas*. T. IV. p. 316.

²⁶¹. De ahí que Ramírez ironiza -no sin razón- al decir que

"Vale más pretender esos títulos [del poder] de la gracia de Dios, que de actos de despotismo; éstos irritan, mientras que aquéllos, una vez aceptados, dan al poder un origen sublime. ("Revisión de credenciales" en *El Correo de México* 15 de noviembre de 1867. *Obras Completas* T. I. p. 128) Para Ramírez el representante que no representa sino que utiliza el poder en propio beneficio niega el sistema democrático. Mejor sería abusar en nombre de Dios y contra el pueblo, que no contra el pueblo en nombre del mismo.

Por otro lado, Ramírez apunta ya al tema del derecho a la rebelión. Si los gobernantes se han comprometido a actuar en nombre del pueblo y para el bien del pueblo, ¿qué hacer, entonces, cuando se atrincheran en el poder aún en contra del mismo pueblo? Ramírez responde en su artículo "16 de septiembre!" (en *El Mensajero*, 16 de septiembre de 1871. *Obras Completas*, T. II. p. 275): "Hidalgo no fue el libertador de México; fue el conquistador de un principio; nos enseñó prácticamente el derecho de insurrección. ... El culto que los mexicanos rendimos a su memoria, nos compromete a la imitación oportuna de su hazaña. Cuando los gobernantes y los sistemas políticos incurren en el desagrado del pueblo, es preciso, sin vacilar, sacrificarles; ninguna ley puede oponerse, porque el derecho es el hijo obediente del soberano colectivo; la resistencia del gobernante no es más que la insurrección, y merece ser humillada por medio de la fuerza". La violencia es un recurso político extremo, pero legítimo y muchas veces necesario al que el pueblo no puede renunciar. De hecho para Ramírez "los preparativos para la guerra forman, por desgracia, la primera condición de vida para los pueblos" ("Apuntes sobre un sistema militar" en *El Correo de México*, 19 de noviembre de 1867. *Obras Completas*, T. I. p. 133) y en otro lugar abunda, "la paz armada es una necesidad no solamente de las circunstancias, sino de lo porvenir; es la base del sistema democrático. Un pueblo desarmado es un león sin garras. Ha existido el republicanismo en pueblos ignorantes; pero donde los ciudadanos se dejan desarmar se convierten en esclavos. Los municipios desarmados facilitan la degradación

En conclusión, ¿de qué modo debe organizarse la donación del poder que el pueblo hace sobre sus representantes y sobre el gobierno todo? Ramírez responde:

Régimen gubernativo personal, es el porvenir de la democracia: pocas autoridades; y éstas, sin alcanzar un poder superior al de sus representados, pues no deben tener otro carácter que el de prisioneros instruidos y expensados, y con un *poder especial, para un tiempo brevísimo y fácilmente revocable*. Un orden social de esa naturaleza, todo lo trae consigo; literatura, ciencias, comercio, industria, libertad y gloria; a sus pies se postra la rutina¹¹¹

Ramírez nos muestra el carácter que debería tener un gobierno efectivamente al servicio del pueblo, respetuoso de la soberanía popular y sujeto a ésta. Para Ramírez el orden político debe tener como eje fundamental al pueblo y concretamente a los individuos. El puesto de representante debe estar sujeto al poder de los electores. Aquél está

española" ("Boletín. A Roberto A. Bsteva" en *El Mensajero*. 29 de julio de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 171-172). El pueblo en el pensamiento de Ramírez no sólo tiene derecho a la rebelión, sino derecho a poseer constantemente los medios que harán posible su defensa ante el abuso del poder.

¹¹¹. (El subrayado es mío) "Antigalicismo" en *El Semanario Ilustrado*. 2 de octubre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 388.

obligado a responder ante éstos y, a la vez, es su deber escucharlos y discutir en democrático diálogo.

Resumiendo. Para Ramírez todo poder reside originariamente en el pueblo. El pueblo no es más que los individuos que forman por convenio una comunidad; cada uno de ellos es pueblo. Este pueblo es, por tanto, el legítimo soberano.

Para Ramírez la primera prioridad de todo gobierno debe ser asegurar el gobierno del pueblo. El pueblo ejerce su soberanía, su poder, en los actos que como individuos o como asociación realiza. Pero en ciertas circunstancias es necesario depositar el poder en representantes. El representante es un verdadero soberano, por lo que sólo debe existir en casos extraordinarios y de verdadera necesidad. Para Ramírez la elección de representantes no puede ser sino de modo directo: el voto debe ser universal. Además, el pueblo habría de gozar de la facultad de denunciar a los representantes que abusan del poder depositado sobre ellos - garantizada por la libertad de expresión - e, idealmente, deberían existir mecanismos para revocar el poder dado a un representante.

De este modo se perfila ya nuestro siguiente tema: las

libertades y los derechos que cada individuo, como legítimo soberano, goza intrínsecamente.

CAPITULO 4

DE LAS LIBERTADES INDIVIDUALES AL MUNICIPIO

A. LAS LIBERTADES

Al terminar el capítulo pasado hemos hablado del control del poder. Tal control es necesario en tanto que, para Ramírez la soberanía del pueblo es *inalienable*; esto es, aún si, por verdadera necesidad, el poder popular es depositado en manos de otro (el representante), sin embargo este poder nunca puede ser superior, o aparecer como ajeno y no sujeto, al poder del pueblo.

El pueblo puede controlar el poder, hemos dicho, a partir de una premisa fundamental: la libre información. Con la información suficiente el pueblo puede *decidir* acerca del desempeño de los representantes, puede criticarlos, puede opinar; puede, en definitiva, *participar*.

De este modo, el principio de la soberanía del pueblo, así como lógica y necesariamente implica, para Ramírez, por

ejemplo, el voto universal y directo y la libertad de expresión, también implica otras *libertades* que necesariamente deben ser respetadas en el orden social.

Concretamente, ¿qué libertades -y derechos- *pertenecen* al pueblo, según Ramírez?

Como hemos dicho, la primera libertad se encuentra en íntima relación con el tema del control del poder; se trata de la libertad de expresión:

Si un diputado necesita inviolabilidad para ser libre, la necesita también el pueblo, la necesitan los individuos todos para poder dar a conocer sus opiniones, y toda restricción que pongamos en este punto es un ataque a la libertad²⁴.

Para Ramírez, como hemos visto, la libertad de expresión reafirma la soberanía del pueblo y le proporciona medios para hacerla efectiva²⁴. Toda restricción a aquella libertad se traduce en un contrasentido respecto de la soberanía popular:

²³. *Obras Completas*. T. VII. p. 101 Debates en el Congreso. Sesión del 25 de julio de 1856.

²⁴. "... para hablar al pueblo no le escribimos en papel sellado y, si para que él nos hable le hemos de imponer mil restricciones, lo único que haremos será usurparle su soberanía" *Ibid.* p. 102.

el pueblo, el soberano, no podría, libremente, opinar, expresarse, quejarse, participar.

Por otro lado, para Ramírez

si todo hombre tiene derecho de hablar para emitir su pensamiento, todo hombre tiene derecho de enseñar y de escuchar a los que enseñan²⁴⁴.

La libertad de enseñanza es un derecho que se deduce, según nuestro autor, de la libertad de expresión. La libertad de que goza cualquier individuo para expresar su pensamiento le otorga el derecho de hacerlo desde la prensa, los libros, los discursos y, por ende, la cátedra. De este modo Ramírez ya apunta a una crítica a la educación controlada por el gobierno²⁴⁴, además de que encontramos también ciertas

²⁴⁴. *Obras Completas*. T. VII. p. 104 Debates en el Congreso. Sesión del 11 de agosto de 1856.

²⁴⁴. Dice Ramírez: "los gobiernos quieren la vigilancia [sobre la educación] porque tienen interés en que sus agentes sepan ciertas materias y las sepan de cierta manera que está en los intereses del poder y, así, crean una ciencia puramente artificial" (*Loc. Cit.*).

Para Ramírez la educación es, precisamente, el instrumento formador de las conciencias. En una sociedad libre debe haber una educación libre, lo cual implica, una educación plural. Al contrario, cuando el gobierno interviene en asuntos educativos, entonces la educación se convierte en un

observaciones en contra de los contenidos de la educación tradicional de su época²⁶⁷.

instrumento exclusivamente al servicio del poder.

²⁶⁷. En unos versos irónicos sobre la educación de la mujer, Ramírez dice que: "sus mujeres estudian con gran pena / francés, inglés, jamás cerrar la boca / Pero ninguna a aderezar la cena. / En su instrucción, no la experiencia invoca, / Lo que toca a los ángeles aprende, / y poco o nada lo que al hombre toca" ("Un pueblo de máquinas" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 200).

Para Ramírez el verdadero criterio educativo debe ser la *utilidad*. Es absurdo y superfluo estudiar una gran cantidad de cosas que carecen de aplicación práctica: "Las necesidades de la sociedad moderna, lo inseguro de todos los estados, aconsejan a los jóvenes que se establezcan pronto y que aprenda dos o más profesiones para que hagan frente a los cambios frecuentes que agitan a todas las naciones. Vale más, después de una profesión, saber un oficio, que entender algo de los idiomas sabios, o que ocuparse dos años en hipótesis tan estériles en China como en Francia, tan quiméricas cuando Platón les presta las alas de su genio, como cuando Munguía y Lerdo los amontonan en una carreta de silogismos" ("Plan de Estudios" en *El Correo de México*. 9 de octubre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 47-48). Las necesidades prácticas se deben imponer a la erudición vacía: "Necesitamos hombres de entendimiento y de voluntad, y no máquinas de memoria movidas por la petulancia de un ergotizador incurable" (*Ibid.* p. 48). De hecho la principal oposición que establecerá Ramírez en el terreno de la educación será contra la *metafísica*. Al respecto promete: "En otros artículos nos ocuparemos de las supuestas ciencias metafísicas, que no son sino enfermedades, aberraciones de la inteligencia, y que van cayendo con la teología, ya pretendan servirle de trono, ya la adornen como corona" (*Ibid.* pp. 46-47). Esta promesa se concreta en un

artículo posterior titulado "Los estudios metafísicos" (en *El Correo de México*. 12 de octubre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 58-61). En este artículo Ramírez afirma que "si se observa con cuidado todo sistema metafísico, se reduce a un tejido de suposiciones, y éstas jamás salen de límites muy estrechos" (p. 60). Y más incisivamente, "... si se quiere que el alumno conozca lo mejor sobre la materia, enséñensele unos cuantos libros de Aristóteles: si tiene vocación para perder el tiempo, se le habrá puesto en el mejor camino" (p. 61). Pero Ramírez no sólo arremete contra Aristóteles, sino que continúa: "el terreno es tan estéril, que no han sido más felices los ensayos de una metafísica fundada en la física, como la formulada por la escuela de Locke y Condillac; ni los de una metafísica matemática, como la de Augusto Comte" (p. 61). Es por ello que al año siguiente Ramírez rubrica sus afirmaciones anteriores afirmando que "la metafísica y la alegoría son los últimos engendros de las naciones envejecidas" ("El apóstol Santo Tomás en América. Artículo III" en *El Semanario Ilustrado*. 17 de julio de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 357).

En cuanto a la educación religiosa baste recordar lo que dice en su carta a Ignacio Manuel Altamirano, y que fue publicada con el título de "La enseñanza religiosa" (*El Federalista*. 20 de marzo de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 11): "Sospecho que ustedes los ripaldistas estudian algo más que su catecismo; ¿para qué? Envanécense ustedes de que los mismos cánones y la Biblia no forman toda su ciencia; ¿qué van a buscar en los conocimientos profanos? ¿Porqué condenan a la multitud a tan completa ignorancia? ¡Ay! es porque bajo la máscara de la religión se oculta el espíritu de dominio; con el catecismo no aumentáis el número de los cristianos, sino únicamente marcáis servidores". También la educación religiosa representa un elemento opresivo para el pueblo. Ramírez desea, al contrario, una educación científica, plural, laica, útil y nacionalista.

Así como de la soberanía del pueblo se deduce la libertad de expresión, y de ésta la libertad de enseñanza, a su vez Ramírez enuncia otras libertades que se derivan de la misma condición humana:

La inteligencia humana es una, la misma en todos sus actos y por eso la Constitución es una; es la misma en todos los derechos que consagra, en todas las reformas que realiza. La libertad de enseñanza, la libertad de reunión, la libertad de comercio, la libertad de prensa, la libertad de cultos, no son más que la libertad de la inteligencia humana²⁶⁸.

Como puede comprobarse por lo expuesto, no hay principio político más elevado para Ramírez que el respeto y la promoción del poder del pueblo, esto es, del poder de cada individuo. Limitar las libertades es arrebatar a los individuos su derecho de *hacer*, es decir, su poder de actuar.

Para Ramírez toda libertad está en función del pleno desarrollo de las capacidades individuales: pensar, crear,

²⁶⁸. "En el aniversario de la Constitución de 1857" (Improvisación pronunciada en el puerto de Mazatlán, la tarde del día 5 de febrero de 1864). *Obras Completas*. T. III. p. 44.

expresar, enseñar, producir, comerciar²⁶⁹, viajar, reunirse, son apenas algunas libertades que sólo en un claro atentado contra los derechos genuinos del pueblo, pueden restringirse.

Siguiendo adelante encontraremos que, por otro lado, el conjunto de las libertades supone un derecho previo. Este derecho no es otro que la igualdad. Todos los individuos tendrán verdaderamente el mismo poder y entonces las mismas libertades si, explícitamente, son iguales.

Podemos deducir de la tesis de la soberanía del pueblo, el derecho a la igualdad: si el pueblo todo es soberano; si cada individuo es soberano, es claro que ninguno tendrá mayor poder que otro. Cada individuo soberano es igual en poder, en derechos y en obligaciones que otro.

Ahora bien, ¿qué elementos menciona explícitamente Ramírez como origen y fundamento de la igualdad?

Durante medio siglo, el pueblo se ha estudiado y ha podido conocerse; ha descubierto en sus venas la sangre asiática, y la sangre europea, y para no mutilar sus miembros, ha proclamado la igualdad de todos los hombres²⁷⁰.

²⁶⁹. Respecto del liberalismo económico de Ramírez hablaremos en el capítulo dedicado a la "Economía Política".

²⁷⁰. "Sexto aniversario de la promulgación de la

En primer lugar encontramos la multirracialidad en nuestra patria. Nuestro pueblo no puede privilegiar a un color de piel, o a un origen étnico o racial puesto que su sangre es esencialmente mestiza. Ramírez establece, entonces, que la igualdad absoluta entre todos los individuos es un resultado también de nuestra propia conformación plurirracial: somos iguales en la diferencia²⁷¹.

Constitución de los Estados Unidos Mexicanos" (Oración pronunciada el 5 de febrero de 1863). *Obras Completas*. T. III. p. 28.

²⁷¹. Dice Ramírez: "¿De dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, este es el doble problema cuya resolución buscan sin descanso los individuos y las sociedades; descubierto un extremo se fija el otro, el germen del ayer encierra las flores del mañana; si nos encaprichamos en ser aztecas puros, terminaremos por el triunfo de una sola raza, para adornar con los cráneos de las otras el templo del Marte americano; si nos empeñamos en ser españoles, nos precipitaremos en el abismo de la reconquista; ¡Pero no; ¡jamás; nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo, y nacimos luchando como nuestro padre, por los símbolos de la emancipación, y como él luchando por la santa causa desapareceremos de sobre la tierra" ("Discurso Cívico" del 16 de septiembre de 1861 en *El Monitor Republicano*. 17 de septiembre de 1861. *Obras Completas*. T. III. p. 21).

Para Ramírez afirmar una supuesta identidad del mexicano sería declarar, inmediatamente y en algún sentido, la intolerancia. El pueblo mexicano no sólo no puede ser identificado con una sola raza, sino que tampoco puede ser

Y transitando Ramírez entre el espacio de la poesía y de la filosofía, abunda sobre la igualdad:

La esclavitud desaparece, y este triunfo de la igualdad no pueden disputárnoslo nuestros enemigos ni nuestros ilustres invasores, los aliados del sur de la tierra de Washington y Franklin. ¿Sabéis qué cosa es la igualdad? Preguntadlo al Hombre-Dios que vino a revelarla al mundo a los sacerdotes que la vendieron a Constantino; preguntadlo a esa nación degenerada, que ha hecho tres revoluciones por conseguirla, y en un día de crápula la ha sacrificado a Napoleón III; preguntadlo al africano, que llora a su hija perdiendo sus flores de juventud

definido históricamente por una supuesta "tradicición": "El partido conservador jamás podrá formarse de mexicanos; lo que se llama tradición, para nosotros es una quimera. ¿La tradición azteca? ¡No es posible pensar seriamente en restablecer la corte de Moctezuma ni el templo de Huitzilopochtli; ¿La tradición colonial? ¡Acabamos de atropellarle en sus iglesias y en los privilegios de clases que nos son odiosas; ¿Conservaremos siquiera a la tradición republicana? Hasta ahora nuestras conquistas han sido grandes, pero sus beneficios son negativos; hemos suprimido obstáculos; clero, ejército, nobleza, monopolios; pero las codiciadas mejoras materiales no han salido de las manos de la promesa" ("Reforma;" en *El Correo de México*. 10 de diciembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 156). Para Ramírez no existe ni una "tradicición propia" ni una "identidad" mexicana que determine la dirección de las reformas político-sociales. Sólo el respeto a la diferencia de todos los mexicanos y el reconocimiento de su igualdad en libertades y derechos debe permanecer incólume en el cambio.

bajo el látigo europeo; preguntadlo al proletario, que desea comunidad de la tierra para tener dónde colocar el lecho de su fecunda esposa; preguntadlo al viento, cuando el fisco lo detiene a nuestra puerta; preguntadlo al sol cuando lo oculta una nube, y preguntadlo a vuestras esperanzas y a vuestros deseos: la igualdad es el agiotista privado de la usura, es el campo convidando con sus frutos a todos los trabajadores, es la libertad desposándose con el hijo del pueblo ... la igualdad es siempre el bien, pero cuando no puede ser la paz es la guerra, delicia de los oprimidos y terror de los tiranos²⁷².

Como hemos podido comprobar, la igualdad, para Ramírez, no se funda, exclusivamente, en motivos políticos (la soberanía del pueblo), ni en motivos raciales (la diversidad) sino también en motivos éticos: sólo en el supuesto de la igualdad, y mejor, sólo en la proclamación solemne del derecho a la igualdad, podremos liberar a los esclavos, asegurar la subsistencia al proletario, defender al individuo del abuso de la autoridad, redimir al oprimido. La igualdad no sólo es el supuesto esencial de la justicia sino, como dice Ramírez, del bien (bien individual que se traduce en bien social).

Pero, ¿está acaso sugiriendo Ramírez que la igualdad

²⁷². "En la solemnidad de la Independencia de México" (Discurso pronunciado en el Puerto de Mazatlán la tarde del 16 de septiembre de 1863). *Obras Completas*. T. III. pp. 35-36.

implica inmediatamente el bienestar de todos los miembros de la sociedad? Y más claramente, ¿es que la igualdad se traducirá, concretamente, en igualdad de bienes, por ejemplo?

Ramírez responde:

La sociedad no puede dar a todos sus miembros la igualdad en los bienes positivos, pero puede garantizar la igualdad en los medios y en los derechos para la adquisición de todo aquello que constituye el bienestar y la riqueza: la sociedad cumple con ése que es el primero de sus compromisos, suprimiendo toda clase de privilegios²⁷³.

En efecto, Ramírez está por la igualdad social de todos los individuos respecto de la soberanía, del poder (lo cual implica, de modo directo, la igualdad ante la ley²⁷⁴); por otro

²⁷³. Boletín "Reformas Civiles y Criminales en favor de los desvalidos" en *El Mensajero*. 7 de septiembre de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 256.

²⁷⁴. Aunque no podemos dedicar tanto espacio como quisiéramos al tema de la mujer en el pensamiento de Ramírez, resulta importante mencionar que para nuestro autor la mujer debe participar con plenos derechos en las actividades políticas de una nación. La mujer debe ser objeto precisamente de esa igualdad ante la ley de que venimos hablando.

Aunque encontramos a momentos que Ramírez (Cfr. en varios artículos publicados en *Don Simplicio*, 1846) parece aceptar la sujeción de la mujer al hombre, sobre todo respecto de las opiniones y la actividad política, a lo largo de su vida

lado, Ramírez afirma también la igualdad, no de bienes, sino de *oportunidades*²¹. La igualdad de oportunidades es lo más cercano, para Ramírez, a un orden social plenamente justo. Ningún individuo de la sociedad debe verse privado de alcanzar los medios para lograr "el bienestar y la riqueza". En realidad la condición de desigualdad (económica y social) será producto de la capacidad y el esfuerzo individual, mas no de la protección de privilegios: del sometimiento de unas clases

Ramírez modifica estas declaraciones y muestra la necesidad de otorgar plenos derechos políticos a la mujer.

En 1871 ("Boletín. Un nuevo aspecto de la cuestión" Artículo V, en *El Mensajero*. 15 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 209) escribe: "Los signos de virilidad que la mujer ha dado constantemente, son tanto más notables cuanto mayor ha sido el empeño del hombre en degradarla; en los negocios públicos principalmente es en donde más ha sobresalido, y desde el fondo del claustro y desde los misterios del harén, han solido levantarse hasta derribar a sus pies los destinos de las naciones". Tal vez buena parte de esta cita pueda calificarse de retórica, pero el llamado público al reconocimiento de los derechos políticos de la mujer no podía hacerse entonces de modo directo. Ramírez, sin embargo, deja entrever su opinión respecto del lugar que social y políticamente debiera ocupar la mujer en una verdadera democracia.

²¹. Respecto de la igualdad de bienes y, específicamente, de la posición de Ramírez respecto del socialismo y el comunismo, hablaremos con mayor detalle en el espacio reservado a su idea de "Estado".

por otras.

Por otro lado, Ramírez encuentra otro derecho que debe otorgarse al pueblo, a los individuos, y que se deduce, a su vez, de la soberanía popular:

La ley, para muchos delitos, reconoce y concede la acción popular, esto es, el derecho que cada ciudadano tiene para presentarse como parte persiguiendo el castigo para ciertos atentados. La ley al determinar el enjuiciamiento y la aprehensión de todos los acusados, los entrega también a la calificación del público, no solamente por la notoriedad e importancia del hecho, sino porque es esencial para las instituciones republicanas considerar al pueblo soberano como al juez nato para todos los delitos ... por eso el sistema de jurados a pesar de sus inconvenientes, aparece como la primera necesidad en las naciones modernas; y por eso en nuestro sistema judicial, muy transitorio, los magistrados no declaran ni aplican la ley sino en nombre del pueblo²⁷⁶.

El pueblo tiene, entonces, el derecho de juzgar: la justicia no puede estar concentrada, a su vez, en unas pocas manos que pueden corromperse; es el pueblo el que, a través de

²⁷⁶. "Las injurias consideradas como delito de imprenta" en *El Correo de México*. 25 de noviembre de 1867. *Obras Completas*, T. I. p. 138.

los juicios por jurados, debe impartir justicia²⁷.

La participación del pueblo, de cada uno de los individuos, en la vida social debe ser garantizada, para Ramírez, por las libertades enumeradas más arriba. Pero, ¿cuál es el límite de la libertad individual? Una vez más, la respuesta aparece en forma de apunte "político-poético":

Los llamados derechos del hombre aunque encumbrados en la esfera de las abstracciones no pueden salvarse sino mutiladas (sic) por los sacudimientos de la tempestad revolucionaria. El hombre es libre con el simple hecho de pisar territorio mexicano; su libertad se proyecta como una ráfaga de luz sobre la instrucción, sobre el trabajo, sobre el uso de la palabra ... sobre los caprichos de la conciencia y sobre los movimientos del cuerpo; los límites de la libertad individual sólo pueden encontrarse en los

²⁷. En otro lugar, aún más enfático, Ramírez dice: "No olviden nuestros hijos, que la organización municipal es el porvenir del universo; que si la sabiduría del pueblo da la ley, la conciencia del pueblo debe aplicarla, y por lo mismo es un absurdo la existencia de congresos donde no hay jurados; que armarse es más necesario a un ciudadano que vestirse; que jamás debe enmudecer la voz del pueblo, y que si existe un altar y un trono, el trono y el altar deben ser ocupados por el pueblo" ("Sexto aniversario de la promulgación de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos", Oración pronunciada el 5 de febrero de 1863. *Obras Completas*. T. III. p. 31). Los temas de la ley y el municipio serán tratados más adelante.

derechos, en la libertad de un tercero²⁷⁹.

En efecto, el límite de la libertad individual está en los derechos de terceros. La afirmación de la libertad seguida de la afirmación de la igualdad genera una tensión en la que la segunda limita a la primera: todos somos libres, pero en idéntico grado; la libertad de cada uno tiene, entonces, límites claramente marcados por la libertad de los otros.

En resumen. Para Ramírez la soberanía del pueblo implica la libertad de expresión. Esta libertad posibilita la participación del pueblo en los asuntos políticos, los cuales pertenecen, por derecho, más al individuo que a ningún otro ente social.

La libertad de expresión presupone la libertad de pensamiento e implica, a su vez, la libertad de enseñanza. Por otro lado, la soberanía del pueblo exige que se proclame la libertad de trabajo, de comercio, de circulación, de creencias; en una palabra, que se aseguren todas las libertades individuales. Estas libertades estarán aseguradas

²⁷⁹. "La Constitución y la Reforma" (Apunte inédito) Aprox. 1858. *Obras Completas*. T. IV. p. 289. Cfr. con la tesis de John Stuart Mill en su clásico *Sobre la libertad*. (Varias ediciones).

en idéntico grado para todos (igualdad), con lo cual, evidentemente, se limitarán unas con otras. Nadie poseerá un grado de libertad mayor que otro.

Así, Ramírez afirma que

el reconocimiento solemne, sea cual fuese la forma con que se verifique, de que el hombre, como individuo, tiene derecho para pensar, hablar, instruirse, trabajar y comerciar con entera libertad, trae consigo inevitablemente estas consecuencias: todos los hombres son libres; todos son iguales ante la ley; todo pueden formar asociaciones voluntarias e independientes para favorecer sus negocios; la autoridad es limitada en sus atribuciones y responsable para sus faltas; las costumbres sociales y las creencias religiosas cambiarán a placer de los individuos, las leyes reflejarán, o por lo menos respetarán esos cambios; y por último, la autoridad proviene del pueblo. Todas estas son verdades prácticas en la América y en la Europa²⁷⁹.

De las libertades enumeradas cabe destacar una: la libertad de asociación. Para Ramírez esta libertad es un derecho fundamental, al cual permite para generar una

²⁷⁹. "Proemio a la *Historia Parlamentaria de los Congresos Mexicanos de 1821 a 1827*" de Juan A. Mateos. 1877. *Obras Completas*. T. VII. p. 41. (El subrayado es mío).

organización política que efectivamente asegure la participación del pueblo; es a esto a lo que Ramírez se refiere al hablar de las *localidades*.

B. LAS LOCALIDADES

Para Ramírez

... los ciudadanos, juntos, pueden emprender cuanto pueden emprender separados; las pérdidas y las ganancias les señalan su camino; el objeto de sus negocios forma el carácter del contrato²⁰⁰.

En el pensamiento de Ramírez el derecho de asociación es, como hemos visto, el primero que se ejerce por los individuos. El primero, porque es la libre asociación de individuos la que da origen a la sociedad.

Del mismo modo, para nuestro autor tal libertad no debe postularse sólo de aquél primer acto de asociación, sino que es necesario reconocer la absoluta libertad de los individuos para formar asociaciones particulares, esto es, que tengan por

²⁰⁰. "Los Ayuntamientos" en *El Correo de México*. 3 de diciembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 150.

objeto ciertos intereses privados que pueden ser fomentados en unión:

Si el pueblo no es una figura retórica, si el pueblo es una realidad, si su soberanía es el único poder perpetuo y conocido para todas las cosas del cielo y de la tierra, y si las sociedades no tienen otro sol para alumbrarse que la inteligencia humana, y lo que se llama derecho es hijo legítimo de la mayoría, es necesario que las asambleas deliberantes sean absolutamente independientes y libres en lo que toca a sus privados intereses²⁸¹.

La decisión de asociarse en busca de beneficios comunes, pertenece sola y exclusivamente a los individuos interesados. Para Ramírez la intervención que pudiese tener la autoridad sobre estas asociaciones sería ilegal y atentatoria contra el derecho de los individuos:

la autoridad, avocándose esos negocios particulares, se haría tiránica o por lo menos sospechosa; sólo le pertenece salvar los intereses comunes del sosiego público: contra los motines, la fuerza; contra las faltas de un contrato, los tribunales²⁸².

²⁸¹. *Ibid.* p. 149.

²⁸². *Loc. Cit.*

La autoridad en el pensamiento de nuestro autor sólo tiene facultades para intervenir en defensa del orden social, es decir, en defensa de los derechos que nunca debe violar un individuo sobre otro²⁰, pero no puede intervenir a voluntad en las empresas de los particulares.

Para Ramírez la razón por la cual las asociaciones de individuos son inviolables no se deriva solamente de la soberanía popular y del derecho que, por ende, les asiste para defender sus intereses individuales del modo que consideren más efectivo, sino que se deriva también de la constitución misma de nuestro país: la extensión territorial de México hace necesario el reconocimiento de las asociaciones locales como

²⁰. Para Ramírez no existe, ontológicamente, aquello que llamamos "lo social": "Sean los intereses individuales o sociales siempre son individuales, siempre interesan y afectan a individuos. Esta observación destruye 1o. el principio de hacer lo que convenga al mayor número, 2o. el principio de que hay intereses sociales que no son directamente individuales" ("Observaciones sobre el proyecto de Constitución" -Apunte inédito. 1856. *Obras Completas*. T. IV. p. 283). Ramírez establece que lo único real dentro de la sociedad son los intereses individuales, de este modo lo social no puede ser jamás disociado del quehacer individual.

Cabe resaltar también un tema que no pudimos profundizar por falta de elementos: ¿al negar el principio "1o" Ramírez está postulando los derechos de las minorías dentro del cuerpo social? Creemos que así es.

entidades necesarias para el desarrollo económico y el gobierno justo.

Se me dirá también que el gobierno supremo de una nación extensa no conoce las necesidades de otro pueblo; pero de ahí lo que se infiere es, que el gobierno supremo es incapaz de gobernar, que es indispensable que cada asociación parcial se ocupe de sus intereses, y que el mejor sistema político será aquél donde no unos pocos se ocupen de todos, ni donde todos se ocupen de todo, sino donde cada uno vigile sus intereses, y no los entregue a ajenas manos sino con desconfianza y pocas veces²⁴⁴.

Precisamente a esas reuniones de individuos que se genera en una localidad específica es a lo que Ramírez llama "localidades". Las localidades, las asociaciones de individuos, deben ser respetadas por el gobierno y, en tanto que puedan funcionar a través de la administración directa, Ramírez rechaza una vez más la representación como un instrumento que debe tratarse con gran prudencia y sólo puede aceptarse en casos extraordinarios.

Ahora bien, para Ramírez las "localidades" toman su forma más propia, y su poder político se concreta, en el *municipio*.

²⁴⁴. "Sobre la inmutabilidad de las leyes" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 264.

El municipio no es sino esa asociación de individuos, la localidad, pero en pleno ejercicio de sus derechos políticos, como veremos.

Resumiendo. Para nuestro autor los individuos tienen el pleno derecho de asociarse para producir, defender sus intereses o simplemente para organizarse como mejor les conviene. Esta reunión de individuos debe ser respetada por el gobierno como la forma originaria de organización del pueblo. A la vez, su prohibición o interferencia sería un ataque a la soberanía popular. Según Ramírez, en tanto que el gobierno general no puede conocer todas las necesidades que tienen los poblados específicos, es mejor el sistema que respeta la libertad de las localidades para autoadministrarse: estamos hablando, pues, del respeto al *municipio*.

C. EL MUNICIPIO

Para Ramírez el derecho, por antonomasia, es la igualdad. La igualdad es inseparable del principio político fundamental de Ramírez: la soberanía del pueblo. Si el pueblo es soberano, aún más, si *todo* el pueblo es soberano, entonces *cada* individuo tienen una fracción, la misma para todos, de

soberanía. El exceso de soberanía en un individuo dado (léase "el representante") es un contrasentido apenas aceptable en la filosofía política de Ramírez, como hemos visto.

Para nuestro autor la verdadera política privilegia la participación directa del pueblo en los asuntos públicos. La reunión de los individuos es, entonces, condición necesaria para el ejercicio del poder: el *municipio* es, para Ramírez, el elemento fundamental y fundante del Estado.

Para comenzar nuestro estudio sobre el municipio en la filosofía política de Ramírez, problematicemos: ¿Qué derecho tienen los individuos para organizarse en municipios? En el tema de las localidades hemos aclarado esto, pero reafirmémoslo con la siguiente cita:

Los ciudadanos no necesitan licencia alguna para erigirse en las municipalidades que les convengan; los ciudadanos robustecerán el sistema municipal por medio de alianzas, de donde nacerán los distritos; donde hay varios distritos es necesaria una alianza para negocios generales ... ²⁰⁵.

²⁰⁵. "¿Viene la Revolución?" en *El Mensajero*. 26 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 233.

La organización del Estado en Ramírez, debe partir de la *previa* y, casi podríamos decir, *espontánea* organización popular. Los individuos unidos en defensa de sus intereses forman una localidad que, finalmente, se convierte en un municipio. El municipio generará la estructura política territorial de un modo armónico: varios municipios unidos formarán distritos; a su vez, la unión de los distritos generará un orden político superior, acaso el estado y posteriormente, la Federación²⁸.

La distribución del poder político, pues, parte de los individuos, se perfecciona en la asociación local y toma plena forma política en el municipio. No es la autoridad quien debe decidir la distribución del poder, sino que, al contrario, el municipio es la defensa de la soberanía popular *frente* a la autoridad:

El sistema municipal es la única institución política que bajo todas las formas de gobierno escuda al individuo contra los caprichos de la

²⁸. Cfr. *Loc. Cit.*

autoridad ... ²⁰⁷.

Ramírez está por el establecimiento de la administración directa. Es por ello que rechaza toda tentativa de reforma del poder que provenga del gobierno mismo o de una entidad política pretendidamente superior al pueblo.

Nuestro autor aprovecha esta coyuntura para hacer una crítica a los que llama "utopistas", a quienes denuncia como *autoritarios* frente al pueblo en sus proyecto políticos:

Los ensayos en favor de los desvalidos han fracasado siempre, porque los utopistas se han empeñado en colocar esa clase en el estado de tutela, siendo así que, para salvarla, es natural y es indispensable confiarla a ella misma sus propias garantías y sus propios derechos²⁰⁸.

Frente a esta imagen, diríamos "autoritaria" de la libertad, Ramírez reafirma su confianza en el pueblo y, con ello, la superioridad política del municipio y de la

²⁰⁷. "Boletín. Reformas civiles y criminales en favor de los desvalidos" en *El Mensajero*. 7 de septiembre de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 256.

²⁰⁸. *Ibid.* 256. Más abajo presentamos una nota sobre el concepto de "utopía" en Ramírez.

administración directa:

Los ciudadanos, organizados en verdadero municipio, como sucede en Suiza y en los Estados Unidos, unas veces deliberan directa, personalmente, y otras administran sus negocios por medio de encargados; la legislación directa se ejerce en las pequeñas localidades, cuyos negocios se despachan en breve tiempo; también se legisla personalmente en las grandes localidades, cuando la importancia de las cuestiones se resiste a confiarlas al acierto casual de los apoderados o los demás negocios municipales se desempeñan por medio de comisiones, las cuales suelen reunirse en asambleas. Los negocios judiciales se desempeñan por los mismos ciudadanos como jurados.

Nada hay en este sistema que pueda apodarse de utopía; todo es práctico y aprobado por la teoría y la experiencia²⁹.

Ramírez refuerza su demanda de respeto efectivo al municipio, haciendo un llamado a la consistencia política:

En esta defensa de los derechos municipales me dirijo a las personas que aceptan los principios con

²⁹. *Ibid.* pp. 256-257. Para Ramírez el primer ejercicio de la soberanía popular en el municipio se concreta en la autonomía económica. El poder económico es el primero que necesita el municipio para ser libre. Cfr. Capítulo 5. A. de la segunda parte de esta tesis.

todas sus consecuencias, y que saben sacrificar a la lógica hasta sus intereses privados²⁹⁰.

Ramírez sabe que el interés es el principal motivo de inconsecuencia entre los principios políticos y su realización efectiva²⁹¹. Por ello, no deja de afirmar, consecuente y explícitamente que

... la soberanía del pueblo no tiene un trono más amplio que en el municipio ...²⁹².

²⁹⁰. "Boletín. ¡Sigue la cuestión! Artículo IV" en *El Mensajero*. 12 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 201.

²⁹¹. Dice Ramírez: "No hay un solo principio en las creencias religiosas, morales y políticas que no haya sido modificado por la experiencia de los unos, desfigurado por el interés de los otros y calumniado por la mala fe de los enemigos; y esto es porque en las regiones sociales nada hay cierto, sino con relación a un tiempo dado; y todo lo que en ellas se separa de la actualidad si se refiere al pasado es una preocupación, y si tiene por objeto el porvenir degenera en candorosa utopía ..." ("La Doctrina Monroe y sus defensores" en *La estrella de Occidente*. 30 de junio de 1865. *Obras Completas*. T. VII. p. 331). Para Ramírez la consideración objetiva de lo social debe tener como único referente la realidad concreta. Cualquier mezcla de interés personal, respeto por el pasado o expectativa futura puede nulificar la efectividad de los propios principios políticos.

²⁹². "Boletín. ¡Sigue la cuestión! Artículo IV". *Op. Cit.*

Si todo poder reside en el individuo y sólo extraordinariamente puede ser entregado a otro, entonces la institución fundamental en la sociedad es el municipio: centro de la vida política y verdadero promotor del poder popular²¹⁾.

Además de los tres poderes reconocidos tradicionalmente como esenciales en la estructura del Estado, Ramírez sostiene que

nuestros legisladores constituyentes debieron haber

p. 203.

²¹⁾ En un supuesto diálogo entre "La Voz de México" (periódico católico) y "El Nigromante", éste último afirma que "es un hecho que en los Estados Unidos el individuo disfruta de una amplia libertad para los negocios privados; es un hecho que en esa nación el individuo arregla con amplia libertad los negocios municipales, poniéndose de acuerdo con otros individuos; es un hecho que allá el individuo arregla a su placer los negocios de su estado; es un hecho que el individuo tiene una influencia incontestable en los negocios generales; deseo, pues, el triunfo del individuo como en la patria de Washington. ¡Nada de utopías!

La Voz.- ¡Pero esa situación es excepcional!

Nigromante.- Deseo para mi patria una situación excepcional... El individuo es el soberano; ¡el municipio es la nación! ("¿Cómo se hace el pueblo soberano? ¿cómo se hacen los incrédulos?" en *El Mensajero*. 1° de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 174-175).

formulado esa institución, base de la democracia, con estas palabras: *habrá un cuarto poder, el municipal*. No lo hicieron así, por condescender con personas cuyos conocimientos indigestos ejercieron una influencia perniciosa en la proclamación de los principios y hasta en la misma redacción de las fórmulas adoptadas. A pesar de esos centralistas disfrazados, obtuvo el régimen municipal más de una consagración tan explícita como solemne¹⁰⁴.

El cuarto poder del Estado, y de hecho, el principal poder para Ramírez, debe ser el municipio. El municipio representa directamente a los individuos, es decir, es la manifestación directa del poder soberano. Es por esto que debe asegurársele el mayor grado de libertad:

aún la legislación que somete a los municipios a la voluntad y fiscalización de las asambleas departamentales, no pasa de una copia ...¹⁰⁵.

Resumiendo. Para Ramírez los individuos, en defensa y promoción de sus intereses, se organizan naturalmente en diversas asociaciones. Por su carácter limitado y local estas

¹⁰⁴. "Boletín. La cuestión municipal" en *El Mensajero*. 3 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 178.

¹⁰⁵. *Ibid.* p. 180.

asociaciones son llamadas "localidades". Las localidades toman plena forma política en el *municipio*. El municipio es la instancia esencial de poder que asegura la participación política popular. Si el pueblo es soberano, de hecho resulta que no debe haber poder superior al municipio: sujetar al municipio a un poder superior sería un atentado a la soberanía popular. Ramírez opta más bien por que el municipio fuese un *cuarto poder* en el Estado, de modo que se equilibrara en igualdad de circunstancias con los otros tres poderes.

Para Ramírez el municipio es asiento de la soberanía popular, su lugar más pleno de expresión. El municipio, por tanto, debe ser plenamente libre.

CAPITULO 5

EL ESTADO Y LA LEY

A. EL ESTADO

Hemos visto que para Ramírez el municipio es la entidad política fundamental. El municipio no puede tener otro origen para nuestro autor que la espontánea organización del pueblo. De este modo, el Estado debe formarse en el pleno respeto al municipio, en tanto que éste último constituye el espacio propio para la verdadera participación política del pueblo.

Y más precisamente, ¿cuáles son los principios y los elementos que deben formar al Estado, según Ramírez?

En primer lugar, me parece que debe estar por demás claro el hecho de que, para Ramírez, lo más criticable de un Estado sería su tendencia centralista. El centralismo viene a negar el derecho fundamental de participación de los individuos en el gobierno:

Los ayuntamientos y detrás de ellos los vecinos, esto es, los soberanos en cuerpo y alma, ven a cada

paso sus negocios en las manos del gobierno general: ... los ojos de la autoridad central no poseen un microscopio que les facilite la percepción de los intereses locales ..."²⁶

y es por ello que la participación ciudadana directa es absolutamente necesaria"²⁷. El gobierno, creyendo hacer el bien, desde su miopía política enfoca los problemas equivocadamente y sólo complica más las situaciones a los individuos que son afectados por sus decisiones.

Tal vez el modo más claro de presentar la diferencia entre el sistema centralista y un sistema que respetase al municipio como instancia de poder político, sea la diferencia que Ramírez establece entre "administración" y "asociación". Nuestro autor nos dice:

Allí, allí está el arrecife, donde comienza la confusión entre los principios administrativos y los sociales.

²⁶. "Coaliciones Municipales" en *El Semanario Ilustrado*. 30 de octubre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 399.

²⁷. *Loc. Cit.* En otro lugar habla de que "existe un vicio moral en nuestra hacienda; y ese vicio, a nuestro modo de ver es la centralización absoluta .." Para Ramírez el ejercicio del poder económico es el primero a que tiene derecho el pueblo, el municipio, respecto de sus propios intereses, en tanto legítimo soberano ("Los fondos especiales" en *El Correo de México*, 16 de noviembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 129).

El desarrollo de la asociación es espontáneo; la forma administrativa es caprichosa.

La asociación exige la igualdad; la administración se conserva por jerarquía.

La sociabilidad significa nacimiento y cambios de forma, muerte y reproducción; todo sistema gubernativo tiende a perpetuarse, aún con el sacrificio de los mismos interesados²⁰⁰.

La asociación (que se concreta políticamente en el municipio como hemos visto) es la mejor forma de organización social: promueve el trabajo conjunto, la participación; no le teme ni le afecta el cambio, sino que se perfecciona a través de él. La administración (léase "el centralismo"), al contrario, es un sistema jerárquico, estático, improvisado y con poca capacidad de interacción con los gobernados.

Ramírez reconoce que el sistema dominante en el Estado mexicano de su época es el centralista: cierta jerarquía decide, administra, gobierna en "nombre" del pueblo. Sin embargo, también encuentra, para su satisfacción, que el pueblo nunca cede todo su poder; que el pueblo siempre y en toda circunstancia se asocia para defender sus intereses:

Natural era que la vil multitud acabase por buscar lejos del sistema administrativo el aseguramiento de

²⁰⁰. "Principios sociales y principios administrativos" en *El Semanario Ilustrado*. 11 de septiembre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 372.

todos sus intereses, la encarnación de sus deseos, el ejercicio de la soberanía que se le ha usurpado por los mismos que se la han reconocido; el pueblo ha ensayado asociaciones extralegales; el pueblo las decreta y las practica hoy como absolutamente necesarias; el pueblo, respeta todavía a la autoridad, pero rompe todos los títulos en que esa autoridad funda su intervención universal y funesta: ¡el pueblo tiene razón!'''.

El pueblo no sólo no debe estar totalmente sujeto a la autoridad, sino que de hecho nunca lo permite. A pesar de que la autoridad establezca numerosas instituciones, el pueblo siempre busca el modo de organizarse más allá de lo estrictamente gubernamental. El pueblo busca siempre el espacio alejado de la autoridad para hablar con libertad, planear en paz y defenderse eficientemente.

La acción extragubernamental es esencial al pueblo, piensa Ramírez. El gobierno que intentara someter en todo al pueblo; el gobierno que se propusiera regular por completo la vida del pueblo sería, esencialmente, antipopular. De aquí se desprende la crítica de Ramírez contra el socialismo, el cual aparece a sus ojos como otra forma de centralismo:

El socialismo antiguo y moderno han cometido el error de buscar en una alianza, con el cuerpo

''' . *Ibid.* p. 374.

administrativo, su poder y su influencia ...¹⁰⁰

y en otro lugar, ya citado:

Los ensayos en favor de los desvalidos han fracasado siempre, porque los utopistas se han empeñado en colocar esa clase en el estado de tutela, siendo así que para salvarla, es natural y es indispensable confiarla a ella misma sus propias garantías y sus propios derechos¹⁰¹.

Para Ramírez, como resulta claro, no es posible pensar en un Estado *planificador*. La función del Estado no es la de planear la vida del pueblo, ni la de administrar a la nación entera. Es por ello que Ramírez no acepta el socialismo de su época¹⁰².

¹⁰⁰. *Ibid.* p. 375.

¹⁰¹. "Boletín. Reformas Civiles y Criminales en favor de los desvalidos" en *El Mensajero*. 7 de septiembre de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 256.

¹⁰². Respecto del socialismo Ramírez escribe: "En el sistema de la soberanía individual, cada hombre es necesariamente propietario, y por lo mismo el socialismo y el comunismo son materialmente imposibles. Entiendo por socialismo toda organización social que tiene por objeto acercarse a la comunidad de bienes y realizar este sistema por medio de la autoridad" ("Boletín" en *El Mensajero*. 8 de junio de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 63.). Precisamente para Ramírez el elemento más negativo del socialismo de su época es su tendencia "estatista", el privilegio que tiene el Estado por sobre todo otro elemento social. Ramírez entiende que el fin del socialismo es verdaderamente urgente: hacer justicia

al proletariado, a los trabajadores, a los verdaderos productores (Cfr. el capítulo sobre Economía-Política), pero se niega a aceptar que esta forma de liberación tenga que ser dirigida por alguien extraño y superior a los mismos proletarios: no sirve liberar al proletario de una autoridad imponiéndole otra. "No os engañéis; no seáis imbéciles; la clase proletaria poco adelantará, sino emancipándose de toda protección gubernativa: debe buscar en su propio entendimiento su valía; en sus propios brazos su fuerza" ("Asociación de Prensa" en *El Semanario Ilustrado*. 4 de septiembre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 370). Ahora creo que podemos comprender el duro juicio que emite Ramírez en otro lugar: "... tengo aversión a los sistemas comunistas que degradan la dignidad humana ..." ("Boletín. ¡He aquí el problema!" en *El Mensajero*. 6 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 191). Desconfiar del individuo por principio le parece a Ramírez esencialmente atentatorio contra la dignidad humana; el ser humano sólo es pleno ser humano si cuenta con las condiciones propicias para desarrollar todas sus facultades, y para Ramírez el comunismo está organizado en el sentido contrario: centralización de funciones y de decisiones.

Ramírez reafirma lo anterior al decir que "los ensayos en favor de los desvalidos han fracasado siempre, porque los utopistas se han empeñado en colocar esa clase en el estado de tutela, siendo así que, para salvarla, es natural y es indispensable confiarla a ella misma sus propias garantías y sus propios derechos" (Boletín. Reformas civiles y criminales en favor de los desvalidos" en *El Mensajero*. 7 de septiembre de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 256). Ramírez ha hecho referencia a "los utopistas". De hecho hemos encontrado ya en otros pasajes que nuestro autor hace uso de este concepto. Veamos brevemente el concepto de "utopía" en el pensamiento de Ramírez.

En primer lugar, Ramírez usa el término "utopía" en su sentido peyorativo: en tanto sueño irrealizable. Pero Ramírez no se limita, en modo alguno, a este sentido. Por ejemplo, en la cita pasada llama "utopistas" a los teóricos políticos. Utopista es aquel que propone, que planea, que organiza algo que no existe, pero que puede existir: "el pueblo se reúne por

En el otro extremo, tampoco es posible afirmar que Ramírez sea un anarquista radical. En ninguno de los artículos de Ramírez existe un rechazo a la existencia del Estado, aunque sí se presenta una severa limitación de sus funciones, en favor de la efectiva participación popular:

Exista el gobierno, pero exista aislado; asociación, libertad, igualdad, fraternidad ven con odio lo que se llama ley, pero nacen del contrato: ¡la lucha es entre la ley y el contrato!¹⁰³.

La lucha que existe entre el municipio, tal y como lo concibe Ramírez, y el gobierno, es, precisamente, la contradicción que hay entre una ley impuesta y permanente con

todas partes bajo nuestra bandera; sus oradores se ensayan en los negocios públicos; a veces, como usted dice, se entregan a la utopía, pero también las utopías suelen tener el capricho de realizarse" ("Boletín" en *El Mensajero*. 4 de junio de 1871. *Obras Completas*, T. II. p. 54). Para Ramírez la utopía puede ser construida dentro del terreno de los posibles. De hecho la labor del utopista es construir mundos mejores y mostrar su posibilidad de realización. Hablando del "derecho al trabajo" dice Ramírez: "... la diferencia radica en las sociedades conocidas y en las que los utopistas demuestran como posibles; no se encuentra en las instituciones administrativas, ni en la religión ..." ("La Constitución y la Reforma" -Apunte inédito. [1858?]. *Obras Completas*, T. IV, p. 290). La construcción de un mundo mejor no puede basarse en el simple desarrollo de los elementos presentes, sino en su transformación radical, piensa Ramírez, a través de la utopía.

¹⁰³. "Principios sociales ..." *Op. Cit.* p. 375.

un contrato que se genera de modo autónomo y que constantemente debe ser renovado.

Para Ramírez es de tal modo esencial la participación del pueblo en el poder que tal vez la primera cualidad del Estado sea la limitación de sus facultades. Ramírez desea un Estado que exista "aislado", esto es, un Estado mínimo. Tal Estado tendría que respetar, necesariamente, la libertad de los municipios, de las asociaciones locales; la labor de los individuos y permitiría, en esencia, la participación, amplia y constante, del individuo en todas las áreas de quehacer social. Pensando en esto Ramírez afirma que el

régimen gubernativo personal es el porvenir de la democracia: pocas autoridades; y éstas, sin alcanzar un poder superior al de sus representados, pues no deben tener otro carácter que el de prisioneros instruidos y expensados, y con un poder *especial, para un tiempo brevísimo y fácilmente revocable*. Un orden social de esta naturaleza, todo lo trae consigo; literatura, ciencias, comercio, industria, libertad y gloria; a sus pies se postra la rutina¹⁰⁴.

Como ya hemos visto al hablar del control del poder, para Ramírez es necesario que el gobierno, los representantes, posean el menor poder posible, de hecho, apenas el suficiente

¹⁰⁴. "Antigalicismo" en *El Semanario Ilustrado*. 2 de octubre de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 388.

para ocuparse de los asuntos de carácter general nacional e internacional. A la vez, esta limitación del poder estatal dejará en manos de los individuos la mayor parte de los quehaceres: políticos, económicos, científicos... y, de este modo, la población se mantendrá activa y responsable ante su trabajo y el progreso general¹⁰⁸.

¹⁰⁸. Resulta de sumo interés observar el modo con que, mediante un detallado ejemplo, Ramírez muestra este fenómeno. En primer lugar Ramírez supone la existencia de pequeños poblados que se gobiernan a sí mismos: "Los ciudadanos, encontrándose con frecuencia en la tribuna o en el foro, conocerán los respectivos conocimientos prácticos de legislación y de justicia ... sus primeros intereses serán los locales; su primera necesidad la existencia. No conocerán el siglo de oro; pues habrá ricos y pobres, sabios e ignorantes, mas por lo mismo, habrá ricos y sabios".

A continuación Ramírez emite su segunda suposición: que esos poblados se reúnen y forman una "nacioncita": "Sea X la capital, y comience exclusivamente por ocuparse de los negocios extranjeros y resultará, si no me engaño, que P. Z. J. y las demás ciudades coligadas pierden sus conocimientos diplomáticos ... Concédase a ésta ("X") la facultad legislativa en los negocios generales, y como todos los intereses locales se pueden generalizar, ved a nuestras ciudades perdiendo, en dos por tres, todo o la mayor parte de sus conocimientos administrativos y la voluntad con que los dirijan en la práctica".

Y, por último, Ramírez enuncia su tercer supuesto: varias "nacioncitas" se reúnen para formar una gran nación; "entonces veremos que a proporción que el jefe de una ciudad esté más bajo en la escala gubernativa, los ciudadanos habrán perdido mayor número de negocios, y tendrán mayores dificultades para emprenderlos ... Como la clase inferior forma la mayoría, la mayoría de las poblaciones no conocerá las leyes, no tendrá

De este modo, si el gobierno debe reducirse al mínimo, a la vez que se debe respetar la libertad de los municipios como los representantes genuinos del poder popular, resulta que, ante el centralismo, Ramírez propone un federalismo tal y como lo ha venido esbozando: un sólo país, un gobierno limitado, una gran cantidad de pueblos libres.

Pero no sólo es el respeto al municipio y a su libertad lo que lleva a Ramírez a declarar la superioridad del federalismo por sobre todo otro sistema. Existen otras razones que analizaremos a continuación.

En primer lugar, encontramos en Ramírez la referencia a la conformación geográfica de nuestro país:

Los elementos físicos de nuestro suelo, se encuentran de tal suerte distribuidos, que ellos solos convidan a dividir a la nación en grandes secciones, con rasgos característicos muy

bienes raíces, y toda su ambición será la alcaldía a la prefectura" ("Sobre la influencia en la extensión territorial en la ignorancia y miseria de las naciones" en *Don Simplicio*. 25 de febrero de 1846. *Obras Completas*. T. I. pp. 235-237). Estos ejemplos son por demás elocuentes: la centralización produce miseria, ignorancia, incapacidad. Por cierto, me parece que cualquier semejanza entre el título de este artículo de Ramírez y la obra fundamental de Adam Smith no es mera coincidencia.

marcados¹⁰⁶.

No podríamos, verdaderamente, legislar de un mismo modo para todo nuestro país en tanto que, por ejemplo, la producción, el comercio y la distribución poblacional varía en relación directa a las condiciones geográficas. El federalismo se impone desde estas consideraciones en tanto que cada región requiere de libertad para desarrollarse en su especificidad.

Por otro lado, Ramírez analiza las diferencias culturales de los grupos humanos que habitan en México:

La división territorial aparece todavía más interesante considerándola con relación a los habitantes de la República. Entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer en nuestra patria una población homogénea. Levantemos ese ligero velo de la raza mixta, que se extiende por todas partes, y encontraremos cien naciones que en vano nos esforzaremos hoy por confundir en un sola ... Muchos de esos pueblos conservan todavía las tradiciones de un origen diverso y de una nacionalidad independiente y gloriosa¹⁰⁷.

El federalismo es necesario para Ramírez en tanto que

¹⁰⁶. "Discurso pronunciado en la sesión del 7 de julio de 1856 al discutirse la Constitución en lo general", *Obras Completas*. T. III. p. 5.

¹⁰⁷. *Loc. Cit.*

nuestro Estado es multinacional. No podemos prescindir de la diversidad de leyes y de un ejercicio diverso del poder, puesto que las múltiples naciones que conforman nuestro país requieren de marcos legales totalmente distintos. A la vez, el federalismo es imprescindible porque las necesidades de cada región y de cada núcleo poblacional son absolutamente específicas. Una política "general", que no contemplara particularidades, como decíamos, resultaría muchas veces contraproducente o inaceptable para ciertos núcleos de población.

De este modo, resulta que el Estado mexicano ha de formarse con una clara estructura federal. Este federalismo se desprende, entonces, de una triple consideración: la necesidad de otorgar libertad al municipio, la constitución geográfica de México y la multinacionalidad que está presente en nuestro país¹⁰⁰.

¹⁰⁰. En muchos estudios sobre la filosofía política en México en el siglo XIX (y creo que no sería arriesgado afirmar que en la mayor parte de ellos) de alguna manera se afirma la tendencia imitativa de nuestros teóricos políticos. Se afirma que tanto el federalismo mexicano como el constitucionalismo no son sino resultado de un conocimiento mal digerido de las instituciones republicanas, particularmente en la forma que se presentaron entonces en los Estados Unidos.

Ramírez -como hemos visto en la cita presentada en nuestra nota sobre "utopía"- menciona en varios lugares a los Estados Unidos, aunque también a Suiza, como modelos de democracia; modelos de gobiernos que aceptan y promueven la

Siguiendo adelante con nuestro análisis del Estado en la

participación ciudadana. Pero Ramírez no está, en modo alguno, cegado por el espejismo estadounidense. Los análisis de Ramírez intentan llegar a una justa valoración de la experiencia democrática estadounidense. Por ejemplo, por principio Ramírez observa que "la diferencia que existe entre México y los Estados Unidos es evidente. México concede libertad local a los estados, mientras en la Unión Americana entidades soberanas e independientes restringen su propia independencia para entrar en la federación" (Debates del Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 1^o de octubre. *Obras Completas*. T. VII. p. 122). Esta comprensión del fenómeno federativo en México y en Estados Unidos le permiten afirmar más adelante que "entiende la federación de muy distinta manera que algunos señores diputados. Quiere los principios generales de la federación y no los que se encuentran por causas especiales y no por la forma de gobierno de los Estados Unidos, cuya servil imitación es en lo que consiste el federalismo de algunas personas que están ya en la vía de proponer a México, en nombre del principio federativo, que se adopte la esclavitud y se hable un mal inglés" (*Ibid.* Sesión del 6 de octubre. p. 127). Ramírez critica la adopción de la federación por simple acto imitativo. Ramírez quiere la federación porque, como hemos visto, la considera adecuada a la realidad mexicana, no porque aspira a ser otra "Unión Americana". De hecho Ramírez es capaz de emitir en pleno Congreso una valoración crítica de la experiencia federal de los Estados Unidos en comparación con México: "Allí [en los Estados Unidos] la Unión se estableció para las relaciones generales, sin cuidarse mucho de las ideas políticas, puesto que allí se ven a un tiempo la libertad y la esclavitud. Una federación tan exagerada, tan exclusivista como la que se figuran los señores de la comisión, acabaría con los principios democráticos, cuando por fortuna el orador puede tener la gloria de que México, donde no hay esclavos, está mucho más avanzado que los Estados Unidos en la práctica de las ideas humanitarias" (*Ibid.* Sesión del 1^o de octubre. pp. 123-124).

filosofía política de Ramírez, nuestro autor acepta la existencia de los tres poderes tradicionalmente postulados por el liberalismo: poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial¹⁰⁹.

A pesar de que estos tres poderes han sido postulados como una forma de equilibrar las funciones de poder dentro de un gobierno, Ramírez establece que de los tres, el poder verdaderamente soberano es el legislativo. El legislativo está formado por los genuinos representantes del pueblo, de tal modo que si debemos privilegiar uno de los tres poderes, éste deberá ser el legislativo:

Los diputados ocupan el santuario de las leyes. Sin duda entre ellos se cuentan las notabilidades de su partido; ellos representan, antes que todo, la voluntad del pueblo, salida de la urna electoral con cierto prestigio de divinidad, como los oráculos antiguos; ellos han probado su incorruptibilidad y

¹⁰⁹. Recordemos que desde el principio de nuestra revisión de la filosofía política de Ramírez señalamos la concreción de su pensamiento. Es precisamente debido a esta característica que nuestro autor ha de analizar, respecto de los tres poderes de la república, con particular interés las relaciones que se establecen entre el ejecutivo y el legislativo, como veremos; éste era uno de los problemas políticos más serios en el México del siglo XIX, no sólo el presidencialismo extremo sino la dictadura práctica que cada presidente ejercía prácticamente sin restricciones. Esto mismo nos explica por qué Ramírez apenas escribe unas pocas líneas acerca del poder judicial.

su independencia; ellos están a la altura de la ilustración que impera sobre el universo; ellos comprenden las necesidades de los estados, y deliberando también en nombre del conjunto, se erigirán en jueces de las naciones que han atentado contra la suya, y de su propio gobierno, cuya época dictatorial es la única mancha que empaña las glorias mexicanas: en América renace la convención francesa¹¹⁰.

El legislativo, en tanto verdadero poder soberano, debería formarse por individuos íntegros y sabios; concedores de la condición de sus respectivos estados, en tanto que pesa sobre ellos la obligación de representar verdaderamente al pueblo que los ha elegido. En particular, el legislativo tiene el cometido fundamental de emitir su juicio sobre asuntos generales. Por ejemplo, atentados en contra de la patria, por parte de gobiernos extranjeros e incluso por parte del

¹¹⁰. "El Congreso" en *El Correo de México*. 27 de noviembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p.143.

propio¹¹¹.

Para Ramírez, insistimos, la labor del poder legislativo será de carácter exclusivamente general. Los asuntos que sean encomendados al legislativo y su capacidad resolutive abarcarán exclusivamente los asuntos que por su naturaleza incumben a todo el país:

Y, si de los intereses locales ha de ocuparse el Congreso, ¿quién se ocupará de los intereses generales?, ¿los ayuntamientos o los cabildos? Si de los intereses locales han de ocuparse a un tiempo el Congreso y las legislaturas, habrá muy a menudo resoluciones encontradas y casos de conflicto que echarán por tierra el sistema federal¹¹².

Si el principio fundamental de la organización estatal mexicana es para Ramírez el federalismo, es porque, como hemos

¹¹¹. Ramírez postula el modo de ser del Congreso, sin embargo la realidad que descubre es otra: "¿Por qué en vez de representantes del pueblo, no aparecen en las curules sino los agentes de varios gobernadores, que con la punta del sable escribieron y mutilaron los documentos del sufragio? Vedlos levantarse sumisos y respetuosos a la entrada de un ministro, como la mayoría de las legislaturas que Napoleón elige, como aquellos senadores que arrancaban a Tiberio estas palabras: ¡Nacieron para la servidumbre!" ("El Congreso" en *El Correo de México*. 27 de noviembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 143).

¹¹². Debates en el Congreso Constituyente. Sesión del 1° de octubre de 1856. *Obras Completas*. T. VII. p. 123.

dicho, para nuestro autor aparece como una necesidad prioritaria el respeto al ejercicio del poder por parte de los individuos. Quedarán, pues, en manos del Congreso solamente aquellos asuntos generales que por su naturaleza resulta imposible someterlos a la intervención directa de los individuos; es decir, que requieren de la labor de los representantes.

Ahora bien, si el legislativo es el legítimo apoderado de la soberanía del pueblo en la estructura del Estado, ¿por qué, entonces, se presenta el fenómeno de la influencia (y hasta dominio) del poder ejecutivo sobre el legislativo?

... nosotros hemos proclamado la independencia absoluta del poder legislativo; los dos presidentes que han fungido en la época de esta reforma, no solamente han pretendido la subordinación del Congreso, sino que han logrado ejercer la más amplia dictadura ... cuando por desgracia se ha establecido el principio de que el ejecutivo puede alguna vez tener razón contra el Congreso, ocurre naturalmente la idea de tener siempre razón, hasta acabar con esa tutela; este error constitucional nace de una idea falsa y es la suposición de que todos los poderes representan inmediatamente al pueblo, lo cual es un absurdo, supuesto que la Cámara de representantes, para obrar, no necesita más que su elección, mientras que el Ejecutivo, lo mismo decimos del poder judicial, además de la elección, tienen que esperar las resoluciones legales que están encomendados de aplicar, sea por la Carta fundamental, sea por las disposiciones comunes. Existe, por lo mismo, una jerarquía natural e

inevitable en los tres poderes gubernativos; el que legisla llevará siempre la corona de soberano¹¹.

Es el supuesto de la representación inmediata el que podría hacer creer que existe una plena igualdad entre los tres poderes, de modo tal que a veces podría dominar uno de ellos y en otro momento otro. Ramírez insiste en la primacía del poder legislativo en tanto genuino representante del pueblo y declara a los poderes ejecutivo y judicial como subordinados a aquél: las acciones del ejecutivo y del judicial tienen por referente las decisiones soberanas del legislativo.

Sin embargo, Ramírez enfrenta un problema *de hecho* que era la intervención del ejecutivo en todos los asuntos gubernamentales, amparado, particularmente, en el uso de ciertas "facultades extraordinarias" que constantemente se otorgaba "obligado" por las circunstancias. De este modo Ramírez analiza la oposición que en el ámbito práctico el legislativo sufre respecto del poder que, a veces legal y otras veces ilegalmente, ejerce de modo temporal y extraordinario el ejecutivo:

¡Sólo las legislaturas pueden contener a los

¹¹. "La Constitución" en *El Correo de México*. 24 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. pp. 5-6.

gobernadores! Ellas han funcionado en épocas muy breves, y no han pasado sin dejar una profunda y brillante huella ... ¿Qué se debe a los gobernadores con facultades discrecionales?¹¹⁴.

Las facultades extraordinarias puestas en manos del ejecutivo son motivo de enfrentamiento entre el ejecutivo y el legislativo, además de que anula el orden establecido en la estructura gubernamental, sometiendo a los otros dos poderes a la voluntad de uno solo de ellos y que además está depositado en una sola persona. Es el estado de *dictadura*, legal o ilegal, como hemos dicho.

Ramírez, al contrario, propone que en caso de requerirse acciones inmediatas, urgentes, y que, de algún modo, hicieran necesaria una suspensión de la legalidad reinante; tales facultades extraordinarias de gobierno deberían ser depositadas en el legislativo y no en el ejecutivo:

Si éstas [las facultades extraordinarias] son necesarias, nosotros deseamos que las ejerza el Congreso ... el pensamiento dominante de la nación es y será arrancar sus destinos de las manos de la dictadura¹¹⁵.

¹¹⁴. "Los gobernadores según la convocatoria" en *El Correo de México*. 28 de septiembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 27.

¹¹⁵. "La Constitución". *Op. Cit.* pp. 8-9. Es interesante, por otro lado, considerar el modo como considera Ramírez el tema de la dictadura luego de la guerra de Reforma. Ramírez

De este modo, Ramírez reafirma la primacía del legislativo en las relaciones de los tres poderes gubernamentales.

Respecto del poder judicial son pocas las observaciones que encontramos en la obra de Ramírez, sin embargo podemos reseñar un interesante artículo titulado "El Juez" en el cual habla acerca de la condición de la impartición de justicia en su época, además de lanzar ciertas críticas en contra de esa misma situación concreta.

Ramírez supone la existencia de un juez honrado, que verdaderamente desea hacer justicia al pueblo. Por ello Ramírez hace notar:

percibe la imposibilidad de establecer plenamente la Constitución dado el nivel de descomposición social que se vivió durante dicha guerra y que permanecía a su fin. Por ello afirma: "El estado de disolución y de guerra en que se encuentra la República, ha obligado al ejecutivo desde su entrada en esta capital, a proclamar el reinado constitucional con numerosas y repetidas restricciones aconsejadas imperiosamente por las circunstancias ... la dictadura existe y existe como una necesidad. Pues bien, esta necesidad es la que queremos nosotros que se reconozca solemnemente ... En una palabra, la dictadura pasajera y sabiamente organizada en la única conciliación posible de la Constitución y la Reforma, que es y ha sido nuestro programa" ("La Campaña" en *El Monitor Republicano*. 20 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. pp. 278-279). Esta idea de la "dictadura temporal y honrada" no se repite en pasaje alguno de la obra de Ramírez y debe entenderse como una respuesta más a su circunstancia.

nótese que mi juez no puede estar tonsurado ni cargar espada, precisamente porque lo suponemos hombre de bien¹⁴.

Ni el militar ni el clérigo, individuos con intereses esencialmente ajenos al bien del pueblo, para Ramírez, podrían constituirse en instrumentos de la justicia. El juez debe ser, por tanto, laico y civil.

A continuación Ramírez señala que el juez es muchas veces incapaz de hacer justicia, a pesar de sus mejores intenciones, por circunstancias que absolutamente escapan a su control:

Mi juez no tiene la culpa de que pongan bajo su jurisdicción un número exorbitante de ciudadanos, ni de que muchos de éstos vivan a distancias considerables, ni de que no roben, estafen y estupren, en proporción a los negocios que puede despachar el juzgado¹⁷.

Aquí se presenta un elemento fundamental que conviene destacar. El hecho de que el juez sea rebasado en sus funciones por el número de casos sometidos a su juicio y, aún más importante, el que los ciudadanos bajo su jurisdicción

¹⁴. "El Juez" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 224.

¹⁷. *Loc. Cit.*

"vivan a distancias considerables". Esto nos remite a lo que hemos dicho acerca de las localidades y la necesidad del juicio por jurados. Para Ramírez no es posible que, en estos casos, la justicia sea administrada por un extraño y que, además, radique lejos de la propia residencia. La centralización de la justicia es otra forma viciosa que puede adoptar el gobierno.

Y por último, el máximo obstáculo que para Ramírez padece un juez honrado es la ausencia de leyes:

Sobre todo lo que no puede hacer mi juez es dar leyes; y sin leyes no puede haber jueces ni justicia.

El poder legislativo no las dará, porque ya lo quitamos, por inútil; el gobierno tampoco porque graves negocios no lo dejan ocuparse de esas pequeñeces; y por lo que toca a nosotros los periodistas, sabemos que es más fácil declamar sobre el ramo judicial, que proyectar un código. Ya lo dará el tiempo¹¹⁸.

Si el legislativo y el ejecutivo no cumplen con sus funciones de modo eficiente y responsable, el ramo del poder público que queda inmovilizado es, instantáneamente, el judicial. Sin leyes, sin criterios claros, es imposible impartir justicia. Si el legislativo se encuentra sometido al

¹¹⁸. Loc. Cít.

ejecutivo y el ejecutivo defiende sus intereses particulares, entonces el poder judicial se convierte en una instancia parcial, raquitica, incapaz de hacer justicia ni de decidir en caso de disputa.

Resumiendo. El Estado en el pensamiento de Ramírez debe ser, en primer lugar, un Estado federal. El federalismo aseguraría la participación de los individuos en la administración de sus bienes y la protección de sus intereses. Sólo en el federalismo efectivo el municipio es verdaderamente libre. Además, el federalismo es una necesidad política en México debido a su diversidad geográfica y, con mayor razón, si tomamos en cuenta la multinacionalidad de nuestro país, argumenta Ramírez.

Por otro lado, Ramírez acepta la existencia de tres poderes en la estructura del gobierno: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. El legislativo debe ser reconocido, para nuestro autor, como el primero de los tres poderes. Su sometimiento, particularmente frente al ejecutivo, es una violación a su origen y dignidad de representante del pueblo (y esto, únicamente respecto de asuntos generales, de carácter nacional). Al contrario, Ramírez propone que la acción del ejecutivo y del judicial esté subordinada a las resoluciones soberanas del legislativo. Si en algún momento se presenta la necesidad de ejercer ciertas facultades extraordinarias, para

Ramírez estas deben otorgarse el legislativo exclusivamente.

Hemos llegado a un punto en el cual todo el problema de la constitución del Estado se reduce, prácticamente, al tema de la ley: su existencia, su origen, su naturaleza. Tanto la primacía del legislativo, como la limitación del ejecutivo y la eficiencia del judicial se resuelven, para Ramírez, en torno a la ley.

B. LA LEY

Para Ramírez el pueblo soberano debe, por ende, administrar el poder que originariamente le pertenece. A su vez, los individuos tienen la capacidad de depositar cierta porción de su poder en un representante. Este representante es, por antonomasia, el legislador. El poder legislativo tiene, en Ramírez, el carácter de soberano dentro de la estructura gubernamental: el legislativo, explícitamente, ha sido nombrado por el pueblo para representarlo en asuntos generales que por sí mismos los individuos no podrían atender. De este modo, como hemos visto, el poder ejecutivo y el judicial deben estar sujetos a las resoluciones del legislativo, las cuales deben expresarse en el modo de leyes. La soberanía del legislativo ha de producir las leyes generales que regirán a la nación entera.

A este respecto, Ramírez afirma enfáticamente:

... las leyes fundamentales se han inventado para que las cumplan los gobernantes¹¹⁹.

Esto es, en la visión de Ramírez la ley que expide el legislativo será la ley general, la ley federal y lo único verdaderamente general y federal en el país es, en efecto, el gobierno. Las leyes fundamentales, la Constitución Política, no tienen otro objeto que el de organizar convenientemente el gobierno del país, además de establecer algunas bases necesarias respecto de los derechos y obligaciones de los sujetos.

Pero para Ramírez un pueblo no podría ser gobernado exclusivamente mediante leyes generales. Por ejemplo, en contra de los monarquistas, Ramírez argumenta que

Rebuznan los monarquistas, cuando pretenden que un pueblo se puede gobernar muy bien con leyes generales. A proporción que sean más generales, serán más abstractas; y, por tanto, se alejarán más de las necesidades individuales, mientras no se invente el modo de abstraer a las sociedades, de alambicar a los hombres para gobernarlos. Esos hombres [los monarquistas] conocen muy bien los principios de todas las cosas, pero nada

¹¹⁹. "Boletín. El libro del Destino" en *El Mensajero*, 2 de septiembre de 1871. *Obras Completas* T. II. p. 247.

absolutamente las cosas mismas¹²⁰.

Del solo y exclusivo conocimiento de los principios generales del gobierno y de la sociedad, no es posible deducir una legislación adecuada a un pueblo en particular. Para Ramírez es útil conocer el modo como, en general, debe estar estructurado un gobierno; y también conocer, en general, los derechos del hombre, por ejemplo. Pero si este conocimiento no está en relación con una realidad concreta; si este conocimiento no tiene un referente específico, entonces todo aquel conocimiento no está hecho para los individuos. Los individuos son seres, en efecto, concretos, que viven en circunstancias propias y particulares. Para Ramírez la ley no puede generarse si no es a través de una cuidadosa atención a las condiciones de la realidad.

... y pues hemos visto el derecho, ocurramos para completa ilustración a las exigencias que de los hechos se levantan como un oráculo y como una tiranía, de que los legisladores no pueden desentenderse sin errar como unos niños, sin extraviarse como unos imbéciles¹²¹.

¹²⁰. "Utilidad del Tiempo" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 243.

¹²¹. "El Divorcio" en *El Correo de México*. 13 de diciembre de 1867. *Obras Completas*. T. I. p. 162.

En el pensamiento de nuestro autor el legislador está obligado a atender las "exigencias de los hechos" para poder entonces formular leyes. Si ningún pueblo puede ser gobernado mediante leyes generales, entonces el legislador debe asegurarse de que existan leyes particulares *adecuadas* a las condiciones específicas del pueblo¹²².

De este modo, tenemos una primera deducción que resulta esencial en la concepción de la ley según Ramírez: las leyes, si deben estar armonizadas con las circunstancias, entonces deben cambiar al mismo ritmo que dichas circunstancias. En otras palabras, Ramírez se opone enérgicamente a las supuestas "leyes eternas":

Las leyes no pueden ser eternas, sino acomodadas a las circunstancias y necesidades de la generación para que se expidan¹²³.

¹²². En su artículo "La Representación Nacional" de 1846, Ramírez escribe un supuesto diálogo con "el representante", mostrando como éste carece de los conocimientos necesarios para el desempeño de sus funciones. El representante, a su vez, declara que no le interesa la economía, sino el Derecho y el "sistema silogístico", y continúa: "Para hacer leyes sabias, estupendas, / ¿No me basta, y con mucho, la maniobra / Que me diera dos borlas reverendas? / -Para hacerlas platónicas, te sobra; / mas si han de producir bienes reales, / se aprende en el pueblo y no en otra obra" (en *Don Simplicio. Obras Completas*. T. I. *passim*).

¹²³. Debates en el Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 22 de noviembre. *Obras Completas*. T. VII. p. 142.

Expedir una ley con pretensión de que sea efectiva mucho más allá de la "generación presente", como dice Ramírez, es suponer una efectividad suprahistórica de la ley. Para Ramírez esto es un contrasentido:

Es menester tener en cuenta los cambios que se operan en los espíritus, las revoluciones morales que se operan en las sociedades, para abandonar la pretensión de leyes inmutables²⁴.

y, de esta manera, concluye:

... las leyes deben ser tan mudables como la naturaleza individual, como las relaciones sociales, como las riquezas, como los talentos, como la ilustración, como los caprichos de los hombres, so pena de ser inmutables pero funestas²⁵.

Pero para Ramírez, lo que se oculta detrás de la pretensión de inmutabilidad de las leyes no es sólo un inconveniente práctico, sino que, además, es producto de un

²⁴. *Ibid.* p. 143.

²⁵. "Sobre la inmutabilidad de las leyes" en *Don Simplicio*, 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 263. Una página antes Ramírez define: "Inmutable será aquella ley que siempre mande o prohíba una misma cosa, que siempre se apoye en una misma pena, y que jamás se encuentre desobedecida".

poder que se niega a cambiar:

Los gobiernos fuertes hablan mucho de leyes inmutables, y en efecto, muchas de las suyas se conservan algunos siglos, pero en continua lucha con las nuevas costumbres y necesidades de los pueblos. Esas leyes han dejado de ser útiles y son inmutables, porque la fuerza las sostiene¹²⁶.

Así, Ramírez critica la pretensión de inmutabilidad en la ley fundamental de la nación: la Constitución.

¿A qué se reduce esta Constitución que establece el orden en la inmovilidad absoluta? Es una tumba preparada para un cuerpo que vive¹²⁷.

Ramírez ha afirmado, entonces, que una ley inmutable es una ley inútil, falsa, sostenida sólo por la fuerza. Estas premisas nos llevan a deducir, según nuestro autor, la necesidad de cambiar con cierta regularidad de Constitución. Esto es, dada la evolución propia de cada pueblo, en ciertos momentos resulta imprescindible actualizar e incluso renovar las leyes vigentes¹²⁸.

¹²⁶. *Ibid.* p. 264.

¹²⁷. "Discurso del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras Completas*. T. III. p. 9.

¹²⁸. De modo menos riguroso y mucho más pintoresco, dice Ramírez: "Por lo demás, nosotros atendiendo a que la humanidad

Hasta este punto hemos visto que, para Ramírez, no es posible suponer que existe alguna ley con carácter de inmutable. Las leyes no tienen sentido si no es en relación a las necesidades y circunstancias concretas del pueblo para el que son expedidas. De este modo, transitamos hacia una segunda característica esencial de las leyes en el pensamiento de Ramírez: las leyes no sólo variarán en el tiempo, dada la evolución de los pueblo, sino que, además deberá ser diversa en el espacio, tomado en cuenta las marcadas diferencias que se perciben entre los pueblos de las distintas regiones de nuestro país.

Ramírez lo expresa del siguiente modo:

Sujétense, pues, los pueblos a las leyes, y las leyes a las necesidades y circunstancias de los pueblos; que cada asociación tenga las suyas"¹⁹.

Ahora bien, ¿quién es aquél que conoce a la perfección

prograsa, creemos que una Constitución estable es un enano de nacimiento: ¿a qué hombre formado podrá servirle su camisa? ¿quién se pondrá la ropa de la infancia, aunque la conserve, porque sea un mal gastar en sastres y tenderos? Mientras las tribus, naciones / Se vuelvan, y el niño, mozo / Mudar de constituciones / Será un mal, pero forzoso, / Como mudar de calzones" ("¡¡Una Constitución estable!!" en *Don Simplicio*, 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 206).

¹⁹. "Sobre la inmutabilidad de las leyes". p. 263.

las necesidades y las circunstancias específicas en que vive un pueblo determinado? Aparece aquí, una vez más, la idea de la administración directa:

[El pueblo] en cuanto a conocer sus necesidades, legislará mejor que los sabios de oficio, pues sólo son sabias y fecundas las leyes que emanan del pueblo. ¿Por qué desconfiar de las masas de nuestra sociedad, cuando ellas son las que derriban a los tiranos y recobran la libertad?¹¹⁰.

El pueblo es, para Ramírez, el mejor legislador. Si las leyes han tener verdadera relación (aún más, han de "emanar") de las necesidades y de las circunstancias, nadie mejor que el pueblo conoce, en efecto, en toda su particularidad, su situación concreta. El pueblo puede, por sí mismo, dice Ramírez, darse las leyes que necesita. Acomodadas a sus costumbres, según sus necesidades y de acuerdo a sus propios fines.

De lo anterior, siguiendo adelante, deducimos la esencial *diversidad* de leyes que encontraremos en nuestro país. Para Ramírez, así como es necesario el federalismo, así cada localidad y municipio debe tener el derecho de legislar para sus intereses particulares. Como debe resultar claro en este

¹¹⁰. Debates en el Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 18 de septiembre. *Obras Completas*. T. VII. p. 118.

punto de nuestro estudio, Ramírez rechazaría la imposición de un mismo tipo de ley para todo el país, emanada ésta de una autoridad central.

¿Por qué sujetar a tantas razas de hombres a unas mismas leyes? Está muy bien que corran a buscar la salvación de la patria bajo una misma bandera, el hijo de Yucatán y el de Sonora; ¿pero, si el yucateco aborrece la pena de muerte, sufrirá ese horroroso espectáculo en su seno, porque el sonorense le va (¡gic; ¡lava?) en sangre los crímenes? Examinemos por ahora, cómo de la naturaleza misma de los delitos dimana necesariamente que cada asociación debe determinar con libertad la naturaleza y la medida del castigo¹¹¹.

Para Ramírez la diversidad de leyes, de hecho, no sólo responde al criterio de la diversidad regional, sino aún a la diversidad de ocupaciones e intereses¹¹². Es decir, no sólo

¹¹¹. "Sobre las penas" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 268.

¹¹². Hablando, por ejemplo, del proyecto de colonización de las Californias, Ramírez dice: "Esa Colonia no puede tener las mismas leyes, las mismas costumbres, las mismas preocupaciones de la metrópoli, pues los colonos van huyendo de esas preocupaciones, costumbres y leyes que tienen a su patria sumida en la ignorancia y la miseria; y por lo mismo que son de una nación semibárbara, no pueden convenir a un pueblo que prospera" ("Las Californias" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 214).

cada región del país ha de tener leyes propias sino, como hemos visto, también cada asociación ha de tener la libertad de expedir las suyas¹¹¹.

De este modo, a manera de resumen podemos señalar que, para Ramírez, la ley debe tener dos características esenciales: la diversidad y la mutabilidad. La diversidad responde a las diferentes condiciones de vida de cada pueblo en particular, mientras que la mutabilidad de la ley es su característica de adaptación a la evolución necesaria que sufren los pueblos.

Por otro lado, la ley -en particular las leyes generales: la Constitución- se establecen como una regulación del poder gubernamental. Las leyes generales, ha afirmado Ramírez, están hechas para que el gobierno las cumpla. Mas, por otro lado, la ley general debe tener otra característica: debe ser pensada para el bien del pueblo y particularmente en favor de los individuos más necesitados.

¹¹¹. En el supuesto contrario, para Ramírez "todas las poblaciones de un vasto territorio tendrán la misma legislación y la cambiarán a un mismo tiempo, cuando todos tengan el mismo clima, el mismo número de ciudadanos, la misma industria, las mismas costumbres, las mismas preocupaciones. Quiero que se encontrasen las mejores leyes: ¿todos los pueblos se convencerían de su utilidad? ¿Y una ley que repugna o se ve con indiferencia, por útil que sea, es benéfica?" ("Sobre las penas", p. 269).

Algunos códigos antiguos duraron por siglos porque protegían a la mujer, al niño, al anciano, a todo ser débil y menesteroso, y es menester que hoy tengan el mismo objeto las constituciones para que dejen de ser simplemente el arte de ser diputado o el de conservar una cartera¹¹⁴.

En este punto encontramos en Ramírez no sólo la consecuencia filosófico-política de todos los postulados que hemos venido analizando, sino, más bien, la consecuencia práctica, profundamente ética de su pensamiento. La ley no debe tener otro objeto que el bien del pueblo, pero, en particular, se trata de mejorar las condiciones concretas de vida de aquellos que menos tienen.

Formemos una constitución que se funde en el privilegio de los menesterosos, de los ignorantes, de los débiles, para que de este modo mejoremos nuestra raza y para que el poder público no sea otra cosa más que la beneficencia organizada¹¹⁵.

El compromiso político-ético que tiene todo gobierno respecto del pueblo en el pensamiento de Ramírez nos lleva al

¹¹⁴. Debates en el Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 10 de julio. *Obras Completas*. T. VII. p. 94.

¹¹⁵. "Discurso del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras Completas*. T. III. p. 9.

tema de la economía, y más específicamente de la economía política. La Economía-Política como el espacio en que los individuos verdaderamente luchan por la vida: el trabajo, el alimento, la vivienda, la riqueza, la miseria.

CAPITULO 6

LA ECONOMIA POLITICA

A. LA PROPIEDAD

Para Ramírez una filosofía política quedaría acéfala si la divorciáramos de una economía política. Las consideraciones económico políticas son fundamentales para Ramírez, como hemos visto, en tanto que es en el terreno económico político en el que, verdaderamente, los individuos hacen posible la conservación y el desarrollo de la vida.

Dice Ramírez:

... el presupuesto es la base fundamental de la concordia; por esto debe ser privativo e inalienable su conocimiento del poder legislativo, porque es la cuestión social en ecuaciones; porque es la solución de todo un problema de paz, constante en operaciones aritméticas, y porque olvidar esta importante base, toda reforma sería quimérica, y toda marcha vacilante, peligrosa¹³⁶.

¹³⁶. "Revista Administrativa. Ministerio de Hacienda" en *El Monitor Republicano*. 5 de septiembre de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 324 (el subrayado es mío).

Ninguna reforma social podría tener verdadera permanencia si no se considerara constante y cuidadosamente la cuestión socio-económica, o por mejor decir, económico-política.

La economía política parte de una base, para Ramírez, que es la vida individual; las necesidades de la vida individual. Según Ramírez

la primera necesidad del hombre es conservar su existencia¹³³.

La economía es un ámbito inevitable de la vida humana en tanto que el ser humano es un ser carente. El ser humano, considerado como ser de necesidades, se convierte, inmediatamente, en un ser económico:

... en cada momento de la vida el animal hombre necesita consumir vestidos, habitaciones, instrumentos de trabajo, alimentos, caricias, toda clase de placeres; y necesita por consiguiente almacenar sus provisiones, en tierras, en libros, en casas, en fábricas, en palacios, en templos, en mujeres¹³⁴.

¹³³. "Las esperanzas de la Patria" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 185.

¹³⁴. "Honrarás a tu padre y a tu madre. Artículo VII" en *El Mensajero*. 22 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. pp. 222-223.

La satisfacción de las propias necesidades, la conservación de la propia vida, orillan al ser humano a buscar satisfactores, a consumirlos y a acumularlos. De este modo, la propiedad surge como un efecto de las necesidades humanas¹⁰¹:

"... Ramírez tiene un artículo sumamente interesante titulado "Sobre las necesidades humanas" de 1846, en el que deja constancia, una vez más, de su afán por el respeto a las particularidades de la vida humana, su respeto por la diversidad y su conciencia de la diferencia.

"... para mí toda necesidad que existe es real, y solo observo, que unos individuos tienen hábitos y deseos que no hay en otros". A continuación, Ramírez observa que los gobernantes, al querer solucionar los males del pueblo, la mayor parte de las veces cometen alguno de los siguientes tres errores: "El primer error de esos ilustrados varones consiste en creer que sus necesidades, o las de la clase social a la que pertenecen, son las necesidades de los demás hombres ... el amor, la avaricia, la embriaguez, la ambición, tiene sus matices incompatibles ...". En segundo lugar, "otro error, y muy grave, es tener por mejores las necesidades de la gente ilustrada, y tanto, que deben ser las solas permitidas".

Como resulta claro por las citas anteriores, en realidad Ramírez está hablando de distintas necesidades en tanto una diversidad de satisfactores. Cada ser humano necesita un satisfactor distinto. Nuestro autor afirma, entonces, la natural diversidad de satisfactores, además de establecer que ninguno de ellos es, excepto por la decisión individual, superior a otro en modo alguno.

El tercer error, según Ramírez, consiste en suponer "que las necesidades se mudan fácilmente, y del mismo modo se afirma que el pueblo no está contento con las suyas, que la muchedumbre tiene gustos que no son sus gustos". Ramírez afirma que, al contrario, el pueblo "más bien aspira a la

se consume lo que es propio y, sobre todo, se posee aquello que se ha acumulado.

Pero, concretamente, ¿cómo se realiza el acto de apropiación?, es decir, ¿cómo es posible poseer?

Poseer es ocupar una cosa, ya usándola, ya para usarla; el poseedor busca la posibilidad y la utilidad del servicio. Una persona pocas cosas puede usar y ocupar materialmente; pararse, sentarse sobre una cosa, imponerle una mano, son los primeros actos de ocupación, de posesión; después se ocupa un terreno por medio del arado con que se defiende, del cercado con que se le encierra, de la siembra con que se le cubre; y por último, se posee por medio de otros objetos antes poseídos, como los hijos, los sirvientes y aún los animales: así el hombre extiende su asiento¹⁴⁰.

La posesión surge de la simple ocupación. El que toma algo, el que se establece en un sitio, posee. Por otro lado la posesión sólo puede perpetuarse por medio de la fuerza. El que logra defender su posesión seguirá poseyendo.

Para Ramírez no se posee precisamente en contra de los

abundancia y a la seguridad en sus placeres, que al cambio" (en *Don Simplicio. Obras Completas*. T. I. pp. 193-195, *passim*).

¹⁴⁰. "Boletín. Los Montepíos" en *El Mensajero*. 31 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 242.

demás, pero la posesión se realiza sólo excluyendo a los otros.

La propiedad no es el robo; no, no es el robo; pero nace del robo: es necesario que sea muy provechosa la propiedad para que, a pesar de su procedencia sacrílega, el universo entero la santifique. Es el robo reglamentado, como es el homicidio legal la guerra.

La propiedad se santifica por la posesión, y todavía más por el uso ...¹⁰¹.

Para Ramírez la propiedad se deriva de la condición carente del ser humano, sin embargo, en el pensamiento de nuestro autor, la forma concreta y la importancia que se le otorga a la propiedad es una cuestión puramente histórica¹⁰². Es decir, para Ramírez la propiedad no es un derecho absoluto,

¹⁰¹. "Honrarás a tu padre y a tu madre" p. 222.

¹⁰². "La calificación que generalmente se hace de la gravedad de los crímenes, es arbitraria y variable, según las preocupaciones de cada época. En los países antiguos, dominados por el espíritu de conquista, los delitos más graves eran los que se referían a la disciplina militar; en los países en que existen gobiernos teocráticos, el delito que más se perseguía es el que ataca a la religión; y en los países modernos, en que prevalece el interés mercantil, no hay crimen más horrendo que el que ataca a la propiedad" (Debates en el Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 26 de agosto. *Obras Completas*. T. VII. p. 108).

sino una práctica histórica. De este modo, existe la posibilidad de sujetarla a una crítica en su forma actual.

Nosotros los trabajadores, decimos a los hacendados: ¿por qué sin el sudor de vuestro rostro, coméis el pan y lo tiráis con vuestras prostitutas y lacayos? Si respondéis que porque Dios os hizo ricos, vengan los títulos; si habláis del derecho de conquista, nos tratáis como conquistados, si alegáis un testamento, eso es bueno contra un particular, pero no contra una nación; ¿por qué se consienten las herencias? por la utilidad que de ellas resulta al público, respondéis de mala gana¹¹.

Para Ramírez la posesión puede ser injusta en tanto que signifique sumisión y miseria para otros. Ramírez está pensando en someter la tesis económico política del derecho de propiedad a una consideración ético política sobre el derecho a la vida y la primacía del trabajo¹².

¹¹. "El Tiempo" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. pp. 203-204.

¹². En supuesto diálogo con un "representante" -poderoso, rico. Ramírez escribe: "Si poseyeras más filosofía / Y olvidaras tu Gómez y tus leyes / Y descendieras a la tierra un día, / Encontrarás diez ricos como reyes, / mientras tienen mil indios diez magueyes. / ¿Con qué derecho? Diólo el latrocinio / De la conquista. -La conquista es modo / Originario de adquirir. Lee a Vinio. / -El indio, pulque y maíz saca del lodo; / El rico ni siquiera huella el suelo; / De nada goza aquél, y éste de todo. / La agricultura proteger con celo / Y a cuatro flojos entregar la tierra / Es querer

El elemento central de toda consideración económico política es, para Ramírez, el fenómeno de la producción; a su vez, el problema central de toda la economía política moderna es la dicotomía "Capital-Trabajo", es decir, la dicotomía que existe entre quienes tiene medios para producir y quienes poseen la fuerza capaz de producir. El enfrentamiento entre **propiedad y vida** de que hablamos más arriba toma aquí su forma más concreta.

B. EL TRABAJO

El hombre sería incapaz de satisfacer todas sus necesidades si para ello dependiera del simple acto de apropiación. En el pensamiento de Ramírez el ser humano muestra particularmente su capacidad cuando *trabaja*, produciendo satisfactores.

que Satán nos lleve al cielo. / A los ladrones hace el pobre guerra: / ¿Qué tiene que perder? Yo los prefiero / A tanto agricultor que va y se encierra / En la ciudad y porque fue heredero / Sin conocer su hacienda ni en el mapa, / De ella saca torrentes de dinero. / No se quita en las calles una capa, / Sin riesgos arrostrar de todas clases: / Sin riesgo un sucesor lo ajeno atrapa. / -Con tus blasfemias ya de aquí no pasas, ¡Oh Nigromante del Jacobinismo! / **La propiedad es una de las bases.** / Por desgracia es verdad; pero así mismo / **Vivir es otra base con que ataco / La primera;** el gobierno hace lo mismo. / ¿No nos cobra tributos? ..." ("La Representación Nacional" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 177-178).

El hombre es un animal singular; se transforma indefinida y prodigiosamente por su propio trabajo, y es poderoso para sujetar a sus necesidades las leyes de todos los cuerpos que le rodean¹⁴⁵.

Es importante resaltar que para Ramírez a través del trabajo no sólo se producen satisfactores sino que también se produce la vida humana como tal, e incluso, más radicalmente, se transforma el ser humano a sí mismo. El trabajo es la actividad más importante de todas las actividades humanas:

... todo, todo lo que existe para el hombre aparece con un sello que dice ¡trabajo!

El trabajo, por lo mismo, es la base de todas las instituciones sociales; éstas se acercan a la perfección según la igualdad posible con que se reparten y se garantizan los frutos. El verdadero trabajo improductivo es el que no puede repartirse bajo la forma de provecho; por eso un ferrocarril, una presa, valen más que todas las pirámides de Egipto; hay algo de barbarie en construir un templo, pero la fabricación de un puente debe ser envidiada por los mismos dioses¹⁴⁶.

El trabajo útil, el trabajo productivo, enaltece al

¹⁴⁵. "Boletín. La independencia de las autoridades mundana y religiosa. Artículo VIII" en *El Mensajero*. 24 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 228.

¹⁴⁶. *Loc. Cit.*

hombre, lo dignifica; posibilita su transformación y su perfeccionamiento. Es por ello que Ramírez reconoce como primer interés nacional el reconocimiento de la dignidad del trabajo y, sobre todo, la necesidad de hacer valer los derechos del trabajador. Si el trabajo es la verdadera fuerza transformadora, resulta absurdo que el trabajador permanezca en una situación de miseria y opresión frente al capital.

La economía política ha convertido en base social, la propiedad, el capital, la riqueza ... ha explicado su principio, declarando, que la propiedad más sagrada, que el primero de los capitales, que la riqueza positiva de una nación, es el trabajo. Por este procedimiento los economistas comienzan a reconocer la preferencia de los derechos del obrero¹¹.

Ramírez descubre en su realidad la condición sometida del trabajador. Como hemos dicho, si el trabajador es el verdadero origen de los bienes, ¿cómo es posible, entonces, que sea él quien menos beneficios reciba de su propia actividad?

... los productos crecen en proporción de la industria humana; las máquinas más poderosas y

¹¹. "Boletín. ¡He aquí la cuestión! Artículo II" en *El Mensajero*. 8 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 195.

admirables no se forman ni trabajan sino bajo la dirección de una inteligencia ... por eso el capitalista ha pensado naturalmente en reducir al trabajador a la clase de animal doméstico o de obediente y poco costoso instrumento. El modo de conseguir ese objeto ha sido muy sencillo: la guerra, la conquista, la esclavitud. Proletario, obrero, asalariado, son para la historia sinónimos de esclavos. La propiedad y el capital se confunden en un mismo derecho divino¹⁰⁰.

El capitalista, procurando recibir una mayor cantidad de trabajo a un menor costo, rebaja al trabajador hasta confundirlo con los instrumentos de trabajo. La dignidad humana de éste queda oculta detrás de los intereses del capital por la explotación de que es objeto.

Se habla de contratos entre propietarios y jornaleros, y tales contratos no son más que un medio de apoyar la esclavitud ... El jornalero, hoy no sólo sacrifica el trabajo de toda su vida, sino que empeña a su mujer, a sus hijos, y los degrada esclavizándolos para saciar la avaricia de los propietarios¹⁰¹.

Luego de identificar la condición del trabajador, Ramírez

¹⁰⁰. "Boletín ¡He aquí el problema!" en *El Mensajero*. 6 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 188.

¹⁰¹. Debates en el Congreso Constituyente de 1856. Sesión del 18 de julio. *Obras Completas*. T. VII. p. 98.

procede a estudiar en sí mismo el fenómeno del trabajo deduciendo, entonces, las leyes que deberían regir la relación laboral. Estas leyes, sobra decirlo, tienen como objeto el rescate de la dignidad del trabajador y la justicia debida a su papel de verdadero origen de toda producción y de toda utilidad.

... las operaciones y las necesidades humanas no son sino variadas formas de las fuerzas que existen en la naturaleza, y por lo mismo, la economía política no es más que un ramo de los estudios sobre la transformación de las fuerzas en los seres orgánicos e inorgánicos, tomando como punto de partida el animal que se llama hombre, lo cual equivale a determinar las leyes fisiológicas del operario¹¹⁰.

Ramírez, tomando en cuenta la corporeidad del trabajador, deducirá, pues, las leyes que en ningún momento debieran ser violadas en el ámbito del trabajo.

Dos formas dominan en los trabajos humanos ... a la primera forma se llama trabajo muscular; y a la segunda trabajo nervioso, encefálico, o bien inteligente ... Nace de aquí la primera ley fisiológica: el trabajador debe estar alimentado con

¹¹⁰. "El trabajador y las fuerzas equivalentes" Discurso leído en el Liceo Hidalgo. 18 de agosto de 1875. *Obras Completas*. T. III. p. 105.

abundancia¹⁴¹.

El trabajador es fuente de fuerza. De este modo, Ramírez establece que es necesario asegurar, en primer lugar, la fuerza suficiente que le permita perpetuar su actividad productora: el alimento como *conditio sine qua non* del trabajo productivo.

Pero es otra ley de la naturaleza humana la necesidad del reposo ... He aquí, pues, la segunda ley del trabajo: *la producción diaria no puede verificarse sino en un tiempo inferior a las veinticuatro horas que componen el día*¹⁴².

Además de alimento, el trabajador requiere de reposo. Es necesario que el trabajador descanse regularmente. La reproducción de la fuerza que ha de aplicar en el trabajo sólo es posible si se cumplen estas dos condiciones. Y continúa Ramírez:

Tales son las leyes puramente mecánicas del trabajo humano. Pero toda máquina necesita otra que haga el papel de locomotora. En el hombre no bastarían las necesidades expuestas para obligarlo a trabajar

¹⁴¹. *Ibid.* p. 106.

¹⁴². *Loc. Cit.*

constante y voluntariamente si las consecuencias de su facultad reproductora no aumentaran de un modo extraordinario el número de sus necesidades ... y de aquí proviene una ley más complicada que las anteriores, pero no menos poderosa: *cada trabajador en ocho o diez horas de ocupación debe proporcionarse lo necesario para la alimentación de toda su familia*¹¹.

Esta última ley, dice Ramírez, es "más complicada". Los elementos que intervienen en su constitución rebasan la simple consideración del fenómeno del trabajo para incluir ciertas consideraciones de tipo social. El trabajador no trabaja sólo para sí. El trabajador es jefe de familia y, por ende, sustento de ésta. El trabajo, por ello, no tiene como objeto el proporcionar apenas el alimento necesario al trabajador mismo, sino que tiene como fin el poder ofrecer a su familia entera los satisfactores necesarios.

Yendo todavía más lejos en este último sentido, dice Ramírez:

... podemos formular esta ley en los términos siguientes: *un hombre, trabajando por máximo una cuarta parte del año, debe proporcionarse para sí y su familia, el alimento, la habitación, el vestido y la satisfacción de otras necesidades incontestables,*

¹¹. *Loc. Cit.*

*correspondientes a todo el año*¹⁴.

Para Ramírez la retribución que recibe el trabajador debe ser más que suficiente para cubrir sus necesidades. Un trabajador que laborara más de una cuarta parte del año (más de seis horas diarias, *todos los días*) y que no cubriera sus necesidades más elementales estaría verdaderamente sometido a una forma refinada y destructiva de esclavitud. Ramírez, con esto, apunta a nuestro siguiente tema: el salario.

C. EL SALARIO

Hemos visto que para Ramírez el trabajo es el elemento esencial de toda civilización. A su vez, el trabajador es la figura central en el proceso de producción. Todo intento por negar la primacía social al trabajador es una forma de engaño: nada puede ser producido sin trabajo.

De este modo, para Ramírez es necesario otorgar ciertas garantías mínimas al trabajador, garantías que en su pensamiento adquieren la categoría de *leyes*. Estas leyes establecen la necesidad de alimentación y descanso para el trabajador, en primer lugar; en segundo, la condición indispensable de que el trabajador, a través de su labor,

¹⁴. *Ibid.* p. 107.

obtenga lo suficiente para sí y para su familia. Esto, como mencionamos, nos dirige a las consideraciones que Ramírez realiza en lo particular acerca del salario.

Hemos dicho en otro pasaje que para Ramírez sólo existen intereses individuales. Los intereses individuales absolutos incumben exclusivamente al individuo, mientras que los intereses individuales relativos convienen a varios o a muchos individuos, y son lo que propiamente podríamos llamar sociales.

En el pensamiento de Ramírez el salario se encuentra dentro de los primeros: es un interés individual absoluto.

INTERESES INDIVIDUALES ABSOLUTOS

- 1_. Tener recursos para subsistir por el trabajo.
- 2_. Tener abiertos todos los caminos para variar esos recursos y para mejorarlos.
- 3_. Tener recursos para subsistir cuando involuntariamente falte el trabajo, niños enfermos, mutilados, vejez¹⁵⁵.

Sobre todo el tercer punto de esta lista tiene relación

¹⁵⁵. "Observaciones sobre el proyecto de Constitución" - Apunte inédito. *Obras Completas*. T. IV. pp. 283-284. Los intereses individuales relativos son: 1°. Libertad de trabajar; 2°. Libertad de hablar; 3°. Libertad de asociación (*Loc. Cit.*)

directa con el salario: sólo a través de un salario justo es posible que el trabajador pueda enfrentar con ventura los gastos que accidentalmente y de modo extraordinario es necesario realizar.

Desgraciadamente, considera Ramírez, la necesidad del trabajador es tan grande que es capaz de vender su trabajo cotidiano por mucho menos de lo que, en justicia, debiera pagársele. El trabajo es muchas veces escaso y, por tanto, la paga es poca. ¿Qué podrá hacer el trabajador para procurar obtener un mejor salario? ¿De qué manera puede el trabajador liberarse del abuso de que es objeto?

Escribe Ramírez:

... para el trabajador tan malo es el estado mercantil de oferta como el de demanda. Pero su ruina es completa cuando la concurrencia de trabajadores envilece el salario. La primera necesidad del trabajador es dominar la oferta del trabajo¹⁰⁶.

A pesar de las conocidas tendencias liberales de Ramírez, en este punto encontramos una divergencia relevante con la economía política liberal de su época. De acuerdo a esta, la

¹⁰⁶. "El trabajador y las fuerzas equivalentes". pp. 108-109.

asociación de trabajadores no podía interpretarse sino como monopolio del trabajo, condición inaceptable en un mercado libre. Ramírez no sólo acepta sino que recomienda a los trabajadores la asociación puesto que descubre la condición miserable y desprotegida de éstos. El mercado no existe para Ramírez, lo que existe son seres concretos con necesidades concretas. La economía política piensa el modo como puede darse la organización económica y, como hemos dicho, es en la organización económica en que el individuo obtiene (o pierde) toda posibilidad de vida¹¹⁷.

De este modo, escribe Ramírez:

¹¹⁷. Sobre la organización económica Ramírez escribe: "1°. El objeto de la organización económica es asegurar riqueza e instrucción profesional a los ciudadanos; 2°. Estos objetos se logran protegiendo al débil y al ignorante, facilitándoles la instrucción y la riqueza para que salgan del estado miserable en que se encuentran y, por último, dejarlos que disfruten de la fuerza y la ciencia cuando los hayan logrado" ("Observaciones sobre el proyecto de Constitución" p. 286). Ramírez piensa que una organización social que desprecia a los miserables e ignorantes está condenada a la autodestrucción. La indiferencia y la agresión directa a la vida humana sólo genera disolución social, corrupción, rebelión. Ramírez afirma con profunda conciencia ética que "aún en el caso en que no tiene razón, siempre es respetable y debe oírse al que aboga por su semejante abatido" ("Autodefensa ante el jurado". 1850. *Obras Completas*. T. II. p. 495).

Para nosotros hay en todo esto tres conclusiones irrefutables:

La tasa natural del trabajo diario de una persona está en lo necesario para que una familia subsista tres o cuatro días.

El llamado fondo de salarios es una superchería en favor del capitalista.

Y las asociaciones salvarán a los obreros¹¹⁸.

En este mismo sentido Ramírez redondea sus reflexiones en un apunte titulado "salarios":

La concurrencia hace bajar los salarios; esto es innegable.

Pero también lo es que no hay necesidad de que exista la concurrencia; más bien lo cierto es que la concurrencia es un mal porque provoca una servidumbre con apariencia voluntaria.

Es pues conveniente poner un límite a la concurrencia.

El remedio más eficaz y constante es la coalición entre todos los obreros para no trabajar, sino recibiendo salarios suficientes para su manutención y la de su familia; y para no trabajar sino en las horas fisiológicamente posibles¹¹⁹.

El trabajador es esclavo del capital. Ramírez encuentra

¹¹⁸. "El trabajador y las fuerzas equivalentes" p. 109.

¹¹⁹. "Salarios" -Apunte inédito. *Obras Completas*. T. IV. p. 303.

que el problema radica en encontrar un modo de armonizar la relación capital-trabajo. Si privilegiamos al capital, el trabajador permanecerá en un estado de sumisión y miseria apenas soportable; si privilegiamos absolutamente el trabajo, los capitales desaparecerían, se consumirían pronto y sin ningún provecho. Es por ello que nuestro autor declara, frente al Congreso Constituyente de 1856:

[El jornalero] se encuentra esclavo del capital, que no necesitando sino breves horas de su vida, especula hasta con sus mismos alimentos: antes el siervo era el árbol que cultivaba para que produjera abundantes frutos; hoy el trabajador es la caña que se exprime y se abandona. Así es que, el grande, el verdadero problema social, es emancipar a los jornaleros de los capitalistas: la resolución es muy sencilla, y se reduce a convertir en capital el trabajo. Esta operación, exigida imperiosamente por la justicia, asegurará al jornalero no solamente el salario que conviene a su subsistencia, sino un derecho de dividir proporcionalmente las ganancias con todo empresario. ... los economistas completarán su obra adelantándose a las aspiraciones del socialismo, el día que concedan los derechos incuestionables a un rédito capital-trabajo.

Sabios economistas de la Comisión, en vano proclamaréis la soberanía del pueblo, mientras privéis a cada jornalero de todo el fruto de su trabajo, y lo obliguéis a comerse su capital, y le pongáis en cambio una ridícula corona sobre la

frente¹⁶⁰.

De este modo, Ramírez no aboga por el aumento desmedido en el salario, sino en el reparto justo de la ganancia, en la cual buena parte se debe al trabajo del obrero.

Resumiendo. Para Ramírez el salario es el modo de subsistencia del trabajador en su momento histórico. Ramírez encuentra que el salario, en justicia, debería permitir al trabajador vivir dignamente, además de proporcionarle la posibilidad de enfrentar los gastos extraordinarios que se le presentaran. Por otro lado, para Ramírez es necesario, a la vez, que el capitalista divida las ganancias con el trabajador, en nombre de la efectiva participación en la producción de lo que Ramírez llama el "capital-trabajo".

D. EL CAPITAL

El trabajo en el pensamiento de Ramírez es capaz (debiera ser capaz) de proporcionar los bienes suficientes para la subsistencia de una familia, pero Ramírez no se engaña, el

¹⁶⁰. "Discurso del 7 de julio de 1856, al discutirse la Constitución en lo general". *Obras Completas*. T. III. pp. 7-8.

producto del trabajo jamás podrá proporcionar riqueza al trabajador:

*Ningún particular se enriquece con su propio trabajo: el trabajo personal puede asegurar la subsistencia de una familia; pero sólo el trabajo ajeno produce la riqueza*¹⁴¹.

Sólo el capitalista, pues, puede aspirar a la riqueza: aquél que tiene a su servicio el trabajo de otros es capaz, entonces, de poseer una cantidad de bienes mucho mayor a la que podría aspirar por su propio trabajo¹⁴².

¹⁴¹. "El trabajo" (12 de noviembre de 1875) en *Obras*. México: Ofna. Tip. de Fomento, 1889. T. II. p. 117. *Obras Completas*. T. II. p. 483.

¹⁴². Por esto Ramírez prefiere la libertad de mercado a cualquier otro sistema. Según nuestro autor en el librecambio queda la esperanza al trabajador de ser capitalista algún día, lo cual no sucede en un sistema controlado o protegido: "Auméntense o disminúyanse los capitalistas, los operarios tendrán siempre la desgracia de una mal disimulada esclavitud, de la facilidad con que bajarán sus salarios, y de la incertidumbre de sus colocaciones: pero los queda en el libre cambio la esperanza de ser capitalistas. No sucede así cuando los capitales son obra del gobierno; entonces la fortuna sólo se reparte entre los altos personajes. En el libre cambio los capitales, sin dejar de existir, circulan" ("El trabajo". p. 485).

El trabajo individual tiene por objeto la utilidad.

Una utilidad cualquiera en un mismo individuo, no corresponde constantemente a la misma cantidad de trabajo personal.

Se llama capitalista, un hombre que puede agregar a su propio trabajo un trabajo acumulado. Y el comercio subsiste principalmente, de los trabajos acumulados por la industria extranjera¹³.

El capitalista es aquel que pone al servicio de la producción su capital disponible, de modo que éste tenga la posibilidad de reproducirse mediante el proceso mismo de producción. El capital, para Ramírez, es

... un producto de la naturaleza o del arte, un valor, que se consume produciendo rápida o lentamente (ningún valor es eterno, ni perpetuo).

Los capitales no se conservan, ni producen sino por la absorción de otros capitales.

El trabajo es un capital o valor que sirve para alimentar y fecundizar los demás valores de la naturaleza y el arte.

Lo que vulgarmente se llama capital no es más que un valor utilizable por el trabajo.

Así es que hay dos clases de capitales o valores: capitales utilizables, capitales utilizadores.

Capitales hembras, capitales machos. Capitales de forma durable, capitales transformadores¹⁴.

¹³. "Carta al Sr. Olaguíbel y Arista -II". 25 de octubre de 1875. *Obras Completas*. T. II. p. 471.

¹⁴. "Capital" -Apuntes inéditos. *Obras Completas*. T. IV.

Para Ramírez el trabajo es el principal de los capitales, a pesar de que, en efecto, sin el "capital utilizador" aquél "capital viviente" no puede hacerse efectivo¹⁴⁴.

El capital requiere del trabajo esencialmente para perpetuarse y crecer. El trabajo en el momento actual se encuentra sujeto al capital. Desgraciadamente esta sujeción, nos dice Ramírez, genera la condición miserable del proletariado:

Todos los déspotas han procurado el esplendor de sus capitales con singular esmero; mas, para conseguirlo, ¡cuántos y cuántos pueblos han sacrificado!¹⁴⁵.

Ramírez insiste entonces en que la tensión que se genera

p. 302.

¹⁴⁴. "El hacendado tiene capital y ganancias, mientras el indio, por lo común, tiene sólo un mezquino salario, que ni entre las ganancias ni entre los capitales puede calificarse. El rico, si pierde sus ganancias, queda con su capital; el pobre, si pierde su salario, perece en la miseria. El rico puede cambiar su capital, el pobre no puede venderse" ("A los Indios" en *Temis y Deucalión*. Toluca, 6 de abril de 1850. *Obras Completas*. T. III. p. 402).

¹⁴⁵. "Intereses de las localidades" en *Don Simplicio*. 1846. *Obras Completas*. T. I. p. 211.

entre capital y trabajo puede, si no resolverse, al menos disminuirse con la instrucción de los trabajadores y la creación de asociaciones:

La instrucción y la libertad facilitan hoy a los más pobres, con el cambio de profesión, una mejora en su estado. La huelga enseña a los trabajadores cómo la asociación, hasta bajo una forma negativa, es bastante poderosa para obtener la más aproximada recompensa del trabajo³⁴.

Así, Ramírez reafirma su tesis de la primacía del trabajo dentro del proceso de producción. A pesar de que el capital sea absolutamente necesario para la supervivencia de las masas depauperadas que son empleadas por él, a pesar de ello, dice, es también urgente que se establezcan condiciones más armónicas en la relación capital-trabajo. El capital no tiene otro fin que el de crecer al mayor ritmo posible, de modo que la labor de exigir un pago justo y, por ende, un trato digno, sólo puede depender del esfuerzo de los trabajadores en común: la educación y la asociación son medios que deben ponerse en juego, según Ramírez.

³⁴. "Sistema protector". p. 481.

E. LIBRE CAMBIO FRENTE A PROTECCIONISMO

Habiendo estudiado en los apartados anteriores la propiedad, el trabajo, el salario y el capital en el pensamiento de Ramírez, analicemos a continuación otro ámbito de la economía política que es el comercio, y particularmente la forma libre o planificada que puede adoptar éste. Veamos.

Para Ramírez

... es peculiar al hombre buscar de preferencia una utilidad mediata o por medio del cambio; este fenómeno consiste en producir lo que es útil para otra persona ... nace, pues, con el comercio, una nueva utilidad, la mercantil¹⁰⁰.

El comercio tiene por objeto, entonces, el intercambio de *útiles*. Los objetos que se comercian tienen valor por la utilidad que reportan al ser adquiridos.

Ahora bien, no es precisamente el valor el que fija el precio de las mercancías, sino la demanda a que están sujetos:

¿A qué deben [los bienes], pues, su precio? al número de consumidores¹⁰¹.

¹⁰⁰. "La garantía de los valores mercantiles" en *El Mensajero*. 29 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 237.

¹⁰¹. "Valúo de los bienes llamados eclesiásticos" en *El*

Dijimos y repetimos ahora que el valor es un fenómeno económico de relaciones, y que estriba entre la demanda y la oferta: así no vale lo mismo un vaso de agua en la fuente que en el desierto¹⁷⁰.

Como hemos dicho, para Ramírez los efectos propios para el comercio pueden ser intercambiados en tanto que poseen cierta utilidad. Esta utilidad es una forma de valor. Sin embargo, no es este valor el que fija el precio. El precio se establece de acuerdo a la relación oferta-demanda. El precio es, precisamente, el resultado del grado de necesidad o interés que se tiene en la mercancía. Una mercancía necesaria pero excesivamente cara, o una mercancía barata pero de mala calidad y superflua no son aceptadas en el mercado sino en casos extremos. En este sentido Ramírez escribe:

... los efectos no tienen más que esta ciudadanía, la bondad y la baratura; los malos efectos son extranjeros en todo mercado y es malo todo efecto que no se consume¹⁷¹.

Monitor Republicano. 8 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 243.

¹⁷⁰. "La Unidad Católica y El Monitor Republicano" en *El Monitor Republicano*. 16 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 264.

¹⁷¹. "Libre cambio". Carta a Guillermo Prieto. 14 de

Para Ramírez no debe existir otro modo de regular el comercio que no sea el comercio mismo. Las mercancías necesarias y de buena calidad serán consumidas ampliamente mientras que nadie puede, sin perderse en la ruina, producir algo que no se consume y que definitivamente no es solicitado por el mercado. La libertad de mercado conlleva tales beneficios y tales riesgos¹¹¹.

De este modo, Ramírez afirma la necesidad de establecer una plena libertad económica, tanto a nivel de la producción como del comercio:

La libertad industrial y la libertad mercantil son inseparables; sería que todo ciudadano pudiese entregarse a la producción de cualquier clase de efectos si le estuviera vedado, por una parte, proporcionarse los elementos e instrumentos de la producción, nacionales o extranjeros, o bien, por otra, enajenar sus productos en el mercado más conveniente¹¹¹.

octubre de 1875. *Obras Completas*. T. II. p. 461.

¹¹¹. "La protección es innecesaria para las industrias productivas; para las improductivas es un privilegio ruinoso" ("Tarifomanía" en *El Mensajero*. 9 de septiembre de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 261).

¹¹¹. "Contra el proteccionismo. 1" en *El Federalista*. 25 de octubre de 1875. *Obras Completas*. T. II. p. 35. Respecto de las trabas que el sistema fiscal imponía al comercio, Ramírez

La protección, como hemos dicho, no sólo no es necesaria, sino que a nivel del mercado es más bien una práctica contraproducente. El mercado debe estar regido por el consumo:

En resumen, el consumo y sólo el consumo expide los títulos de utilidad para todos los productos industriales ... Así es que naturalmente las industrias útiles sólo se sostienen en un tiempo dado, y no necesitan para sostenerse sino de la espontánea protección de los consumidores¹¹⁴.

La protección del gobierno, o de la autoridad, cualquiera que fuese ésta, no puede aceptarse si con ello se pretenden falsear las condiciones en que naturalmente se desarrolla el

escribe: "... seis millones de habitantes esperan que los vestidos, los alimentos, los instrumentos de trabajo y las invenciones que favorecen el movimiento físico y el intelectual, se encuentren en el mercado baratas, abundantes y brindándose a los pequeños recursos de la multitud ... seis millones, en fin, no pueden salir de la clase preparatoria de menos y elevarse a ciudadanos, porque el *fisco*, como un gigante de leyenda, se levanta en las costas del Golfo y en las costas del Pacífico ... ¡Digámoslo de una vez: en nombre de nuestras instituciones queremos comercio libre, aunque perezca el *fisco*!" ("Comercio Extranjero" en *El Monitor Republicano*, 21 de octubre de 1870. *Obras Completas*, T. 11, p. 290).

¹¹⁴. "Contra el Proteccionismo II" en *El Federalista*, 27 de octubre de 1875. *Obras Completas*, T. 11, p. 39.

mercado¹⁷⁶. De hecho no sólo el consumo, sino que ni el trabajo debiera estar sujeto a la autoridad, según Ramírez:

... el gobierno no puede estimular el trabajo de una manera directa, y, para que haya trabajo, basta dejar en libertad a la actividad humana¹⁷⁷.

Y volviendo a lo que hemos dicho más arriba, en efecto, el trabajo acumulado, el capital, es necesario para el desarrollo del trabajo; pero, a la vez, es necesario que el capital sea utilizado productivamente: la mera acumulación es, para Ramírez, incluso perjudicial.

Perjudica, en consecuencia, a la sociedad, toda persona que extrae de la circulación las mercancías, no para acumularlas como instrumento, sino como capital improductivo ... El trabajo acumulado en manos privadas, tanto como es benéfico es peligroso; no se le puede encadenar, pero sí comprometer a que no se ausente, y vuelva a la circulación o se aventure en ella, si de ella no ha salido¹⁷⁸.

¹⁷⁶. "La intervención de la autoridad en los negocios privados, sólo es aceptable, sólo se justifica, cuando interviene como una verdadera fianza" ("Los Montepíos" en *El Mensajero*. 31 de agosto de 1871. *Obras Completas*. T. II. p. 241).

¹⁷⁷. Debates en el Congreso Constituyente. Sesión del 27 de agosto de 1856. *Obras Completas*. T. VII. p. 110.

¹⁷⁸. "Los Montepíos" en *El Mensajero*. 31 de agosto de 1871.

Obras Completas. T. II. p. 244.

Es interesante observar el modo como Ramírez, en este contexto, se ocupa del problema de la desamortización de bienes eclesiásticos. En primer lugar, Ramírez establece que el clero nunca fue verdaderamente propietario: "... la ley del 5 de febrero ... declaró que el clero ni era, ni había sido jamás propietario, y que los bienes que había administrado, y de los que había hecho un abuso tan escandaloso, son de la propiedad de la nación" ("Las leyes de reforma y el Constitucional" en *El Monitor Republicano*. 7 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 236). Estos bienes -capital improductivo- debían hacerse circular y la desamortización de bienes los puso en el mercado. Este evento tuvo sus consecuencias: "Al concurrir a levantar las compuertas para que fluyera a nuestro mercado una gran riqueza estancada, sabíamos que el despilfarro escandaloso había de acompañar a ese fenómeno: sabíamos que la concurrencia produce la baratura ..." ("Los bienes llamados eclesiásticos y el Constitucional" en *El Monitor Republicano*. 3 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 226). Sin embargo, no había otro modo de hacer llegar esos bienes al mercado y provocar su circulación. De este modo, Ramírez concluye: "Hemos enajenado los bienes del clero a muy bajo precio; el pueblo recibió tan bien la medida que la ha sostenido con cuatro años de combates; las fortunas más pequeñas han podido quedar de propietarias, y lo han quedado en muchas partes; a pesar de lo bajo del precio esas fortunas pequeñas han tenido que buscar socios capitalistas y que dividir con ellos sus adquisiciones; y por ello mismo que se venden los bienes a bajo precio; esas fortunas pequeñas, que se los han proporcionado y que no pueden conservarlos los enajenan a su vez en muy bajo precio. Estos resultados y otros más graves son inseparables del bajo precio; estos resultados en favor de los que tienen capital y en contra de los pobres serían más numerosos y marcados si los bienes materialmente se regalasen" ("Las leyes de Reforma y el Constitucional" en *El Monitor Republicano*. 4 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 230-231).

La autoridad, el gobierno, debe respetar la labor de los particulares en el ámbito económico. La autoridad debe fungir, exclusivamente, como garantía contra los abusos y los actos ilegales que pudieran presentarse. La libertad de mercado es, en el pensamiento de Ramírez, un sistema que se autorregula. Son los individuos los que producen y los que consumen; la producción debe estar orientada por el consumo, así como el consumo debe tener a su disposición la mayor cantidad de productos posibles.

Es interesante considerar que para Ramírez sólo existe una circunstancia en que el gobierno no sólo puede, sino que debe, intervenir en la actividad productiva: cuando la obra supere con mucho los recursos de los individuos:

... todos aquellos trabajos que son superiores en el gasto a los recursos de los particulares, y que en el provecho forman como un patrimonio común para la agricultura, la industria y el comercio: el gobierno es el primero de los accionistas para suministrar los fondos y el último para percibir directamente el interés de los capitales invertidos; sus ganancias tienen por medida la riqueza de los particulares¹⁷⁸.

¹⁷⁸. "Ferrocarriles, Artículo I" en *El Semanario Ilustrado*. 8 de mayo de 1868. *Obras Completas*. T. II. p. 323.

En definitiva, para Ramírez el gobierno no debe ejercer ninguna acción protectora, aunque tiene la obligación de participar en aquellas obras que exceden la capacidad económica de los individuos y cuya realización reportará bienes a la nación entera. Entonces el gobierno es el primer accionista, como dice Ramírez, pero, a la vez, el último en verse beneficiado. Ramírez reafirma, de este modo, su tesis en el sentido de que el gobierno debe estar sujeto a los particulares, de que el gobierno no está hecho para protegerse ni proteger a los gobernantes, sino que es una instancia que coordina, garantiza y apoya las iniciativas de los individuos.

F. SOBRE LA ECONOMIA POLITICA

En las líneas anteriores hemos realizado algunas observaciones acerca de las ideas económico-políticas de Ramírez. Como hemos indicado anteriormente, la reflexión de Ramírez responde a preocupaciones concretas, a objetivos claros que busca realizar. La teoría, espera, le proporcionará las mediaciones necesarias para la realización de sus fines. Es necesario aclarar esto para señalar que, definitivamente, tampoco en su economía política existe en Ramírez un afán de imitación. El estudio y la reflexión son *instrumentos* al servicio de una finalidad que se encuentra en la práctica, en la realidad, más allá de la pura teoría.

Nosotros luchamos por sacar de un molde colonial y atrasado, una figura europea y al nivel de la civilización, y nos empeñamos en esta tarea, haciendo mezclas con el material de la estatua, sin aplicar nuestra atención al molde defectuoso¹⁹⁾.

Ramírez fundamenta, pues, a la economía política en su principio político fundamental, como hemos visto: la primacía política del individuo y la consiguiente soberanía del pueblo.

En un carta verdaderamente brillante, dirigida a Guillermo Prieto, Ramírez hace un resumen claro y completo de sus ideas económico-políticas:

La economía se apoya en la soberanía individual, y no es otra cosa más que la explicación del trabajo independiente.

La propiedad es el resultado inmediato de los órganos humanos en ejercicio. Es propio el fruto de nuestras funciones, ya se conserve en nuestro interior, ya se desprenda de nuestro cuerpo en movimientos, en palabras, en manufacturas.

La propiedad no puede verificarse sin la asimilación de las cosas exteriores, supuesto que el hombre vive en todas las cosas que le cercan.

Esa asimilación no es más que el trabajo; los actos humanos deben su perfección a la práctica; de la práctica nacen las artes y las ciencias; y así se

¹⁹⁾. "Revista administrativa" en *El Monitor Republicano*. 22 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 286.

explica la división del trabajo y la necesidad de enseñanza.

Las cosas asimiladas o modificadas por el trabajo, se llaman productos; cuando éstos se cambian se convierten en valores.

La producción, para ser numerosa y variada, necesita de asociaciones especiales, y sobre todo, libres.

Los productos, para transformarse en valores, necesitan de un mercado, esto es, el libre cambio.

Los valores se explotan a su vez, haciéndoseles productivos por medio de nuevos trabajos.

Los productos sometidos a la reproducción, se llaman capital. Éste es físico si los productos que lo forman son materiales; pero si ellos consisten en aptitud o en conocimientos, el capital es invaluable.

Todo trabajo personal, como producto de la educación, es un capital

Todo capital físico es un instrumento del capital moral.

Los capitales materiales pueden reponerse, no así los capitales que dependen de la instrucción ...

Sospecho que es más glorioso educar a sus compatriotas que matarles; aunque se haga esto último con el pretexto de asegurarles la vida eterna¹⁰⁰.

Por último, para Ramírez, como hemos afirmado anteriormente, la política y la economía no son áreas escindidas, sino que se encuentran esencialmente

¹⁰⁰. "Boletín del Monitor. La Economía Política" en *El Monitor Republicano*. 9 de enero de 1872. *Obras Completas*. T. III. pp. 380-381.

interrelacionados:

Los recursos nacionales son cuantiosos, falta saberlos explotar; esos valores son nulos porque la política los nulifica; vigorícese ésta, y aquéllos cobrarán vida, porque lo uno no es sino consecuencia del otro¹¹¹.

La economía es el movimiento, la manifestación vital, de la política. Sólo es posible una economía sana si partimos de la base de una política honesta, consistente y duradera.

¹¹¹. "La Paz. II" en *El Monitor Republicano*. 28 de agosto de 1861. *Obras Completas*. T. VII. p. 306.

CONCLUSIONES GENERALES

Nuestras conclusiones generales tienen como objetivo primordial el exponer en forma económica y definitiva ciertas observaciones y afirmaciones que se deducen de lo expuesto en las dos partes que constituyen esta tesis. Para ello esta sección estará dividida en dos partes. La primera, que versará estrictamente sobre Ignacio Ramírez. Estas conclusiones (que son las fundamentales respecto del tema de tesis) se presentarán a su vez en tres apartados: el primero, acerca de Ignacio Ramírez y la filosofía política europea; la segunda, sobre la reflexión filosófico política de Ramírez, en general; y la tercera, sobre su concepto de "pueblo".

Específicamente con esto puede darse por terminado el trabajo de tesis, sin embargo incluyo un segundo apartado sobre "Filosofía Mexicana" en el cual realizo una serie de observaciones acerca de ciertas categorías que han sido utilizadas tradicionalmente en la interpretación de la

filosofía mexicana. Cada una de ellas es sometida brevemente a una revisión crítica desde el marco del estudio de tesis que he realizado.

A. SOBRE IGNACIO RAMÍREZ

1. IGNACIO RAMÍREZ Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA EUROPEA

a. IGNACIO RAMÍREZ Y THOMAS HOBBS

Creo que resulta por demás claro que para Ignacio Ramírez las deducciones filosófico-políticas de Hobbes son, en su mayor parte, inaceptables. Particularmente la doctrina de la renuncia absoluta a la soberanía en favor de otro resulta para Ramírez simplemente suicida¹⁹².

Sin embargo, como dijimos, son las deducciones las que resultan radicalmente diferentes, porque en realidad entre Hobbes y Ramírez existe una clara coincidencia en las premisas de su pensamiento filosófico-político.

Tanto Hobbes como Ramírez se caracterizan por su individualismo y por su contractualismo. Para ambos es el

¹⁹². Cfr. Cap. 3. D. de la segunda parte.

individuo el que cede su poder soberano. El poder soberano no puede ser entendido, para ambos, sino desde su existencia concreta e individual¹⁰¹. De ahí que coincidan, a su vez, en afirmar que es el contrato el que da origen a la sociedad: sólo el acuerdo entre individuos puede constituir la realidad social¹⁰².

Ramírez definitivamente conoció la obra de Hobbes a la cual llegó a calificar de "bárbara"¹⁰³. Mas, sin embargo, retoma elementos teóricos que le permiten comprender su situación, su realidad¹⁰⁴.

En definitiva, podemos decir que para Ramírez son inaceptables los postulados filosófico-políticos más

¹⁰¹. Aún más, ambos entienden a la soberanía como "fuerza", fuerza concreta que el individuo posee y que puede ceder sobre otro o conservar en pleno ejercicio. Cfr. Cap. 3. A. de la segunda parte.

¹⁰². *Loc. Cit.*

¹⁰³. Cfr. el "Dictamen de la comisión especial del soberano congreso constituyente, encargada de consultar acerca de la exposición del gobernador de Nuevo León, relativa a la unión provisional de Coahuila a aquel estado". *Obras Completas*. T. VII. p. 82.

¹⁰⁴. Más adelante Ramírez acepta la doctrina de la disolución social de Hobbes, ante la ausencia del soberano Cfr. *Loc. Cit.*

típicamente hobbesianos, pero esto no le impide hacer uso de las partes de esta teoría que le permiten construir una interpretación filosófica de la realidad, de su realidad.

b. IGNACIO RAMÍREZ Y JOHN LOCKE

A diferencia de Hobbes, Locke representa para Ramírez un autor fundamental en la constitución de su pensamiento filosófico-político. Es evidente su conocimiento de la obra del pensador inglés y su general acuerdo sobre sus tesis centrales¹⁰⁷.

En lo particular Ramírez retoma los postulados de Locke acerca de la división de poderes. Es interesante observar que tanto para Locke como para Ramírez existe una gran insistencia en el hecho de que el poder legislativo es el verdadero soberano, mientras que los demás poderes deberán subordinarse a aquél. Tanto en Ramírez como en Locke existe una lucha contra el poder unipersonal y arbitrario (llámese rey o dictador)¹⁰⁸. Ramírez y Locke desean el establecimiento de un verdadero estado de derecho que permita que la vida política

¹⁰⁷. Cfr. nuestra "Nota introductoria" y el Cap. 3 de la segunda parte, *passim*.

¹⁰⁸. Cfr. *Loc. Cit.*

se desarrolle dentro de marcos legales realistas y consistentes¹⁹⁹.

Podemos decir que Ramírez retoma las aspiraciones lockeanas de un orden social estable que elimine la variable de una voluntad arbitraria e impredecible.

C. IGNACIO RAMÍREZ Y MONTESQUIEU

Ramírez comparte con Montesquieu el, podríamos llamarlo, ideal de la libertad. Es decir, para Montesquieu es perfectamente claro que los sistemas que permiten la libertad individual y social son superiores a los sistemas que centralizan el poder y, por ende, someten a los individuos. Ramírez comparte esta certeza al afirmar su preferencia filosófico política por los sistemas políticos que permiten la participación directa - gubernativa y administrativamente- de los ciudadanos a los sistemas centralistas y planificadores²⁰⁰.

Por otro lado Ramírez también estaría de acuerdo con Montesquieu en que, si bien la libertad es un valor a defender

¹⁹⁹. *Loc. Cit.* y Cap. 5. B. de la Segunda parte.

²⁰⁰. Cfr. Cap. 6. D. de la segunda parte.

en la democracia, a su vez la igualdad es la condición de una libertad socialmente justa¹¹. Esta paradoja (o interdependencia) entre libertad e igualdad aparece en muchos otros autores, pero sólo en Montesquieu la igualdad toma un matiz político-moral en el sentido de que ésta es un "amor a la república". Las implicaciones éticas de esta definición se acercan mucho a la concepción ético-política de Ramírez¹².

d. IGNACIO RAMÍREZ Y JEAN JACQUES ROUSSEAU

La presencia de Rousseau en México ha sido destacada en múltiples estudios, de modo que es fácil afirmar que Ramírez no solamente conoció su obra sino que tuvo acceso a buen número de interpretaciones y análisis de ésta.

Ramírez coincide con Rousseau (al igual que como lo mencionamos respecto de Montesquieu) en que la libertad sólo puede ser garantizada socialmente a través de la igualdad. La conciliación de la libertad individual con la necesidad de

¹¹. Cfr. Cap. 4. A. de la segunda parte.

¹². Cfr. *infra*. A. 2. b.

equidad social representará un problema para ambos pensadores¹³¹.

Por otro lado, tanto Ramírez como Rousseau consideran que la representación implica claros riesgos para la libertad política de los ciudadanos¹³². Sin embargo, mientras el pensador ginebrino niega absolutamente cualquier posibilidad de ejercerla, Ramírez la limita a los casos en que sea materialmente imposible la participación directa de los ciudadanos¹³³. Lo que es definitivo es que para ambos autores la libertad del pueblo reside en la posibilidad de que éste tenga una efectiva participación política.

Otro punto en el que existe un claro acuerdo es el que se refiere a la función del gobierno. Rousseau considera al gobierno, fundamentalmente, como un servidor del pueblo. Es decir, en tanto que es el pueblo mismo quien instituye al gobierno y señala su función y sus fines, resulta que el

¹³¹. Cfr. Cap. 4. A. de la segunda parte.

¹³². En tanto que cada uno queda sujeto entonces a la voluntad de otro, como hemos señalado. Cfr. Cap. 3. B. de la segunda parte.

¹³³. En este sentido, estamos hablando no solo de teorías diversas, sino de Estados de dimensiones distintas. Cfr. Cap. 3. B.

gobierno debe servir precisamente para lo que fue fundado, y no para satisfacer intereses individuales. Ramírez presenta a su vez esta idea mostrando que la función del gobierno debiera estar supeditada al interés del pueblo, y que de hecho debiera ser posible que el pueblo controlara, de alguna manera, al gobierno que, en principio, debiera servirle¹⁶.

Por último, la gran diferencia que se presenta en este contexto, es que para Rousseau la ley, particularmente, es expresión de la voluntad general. Al contrario, Ramírez acepta aún con el riesgo de elegir equivocadamente la expresión directa de la voluntad popular. Ramírez cree más en un proceso de "ensayo-error" en las elecciones populares que en la etérea voluntad general rousseauiana¹⁷.

e. IGNACIO RAMÍREZ Y JEREMÍAS BENTHAM

Existe un claro paralelismo entre el pensamiento de Ramírez y el de Bentham respecto del principio de utilidad.

Bentham, por ejemplo, rechaza la "ficción" del estado natural y del contrato social argumentando que tales supuestos no tienen ya utilidad para establecer una concepción

¹⁶. Cfr. Cap. 5. A. de la segunda parte.

¹⁷. Cfr. Cap. 3. B. y 5. A. de la segunda parte.

filosófico-política³⁹⁹. Ramírez, a su vez, conserva únicamente el tema del contrato en tanto que, en su caso, resulta una hipótesis útil⁴⁰⁰. Al contrario, prácticamente no se detiene a hablar del estado natural en tanto que es en muy contados momentos en que tal tema resulta útil a su discurso⁴⁰⁰.

Por otro lado, la "utilidad" de Bentham posee otra acepción, que es la de "utilidad política". Para Bentham lo útil político es aquello que produce "placer" en el individuo y, como señalamos en su lugar, lo que produce el mayor placer al mayor número de individuos es bueno en tanto útil.

Ramírez comparte, a su vez, esta visión de la utilidad y el bien concreto. Es decir, Ramírez se niega a considerar el bien social como un asunto abstracto. Para nuestro autor la democracia, la soberanía, la justicia deben traducirse en un bienestar concreto, real, para los individuos; si no, entonces

³⁹⁹. Cfr. Cap. 3. A. de la primera parte.

⁴⁰⁰. Cfr. Cap. 3. A. de la segunda parte.

⁴⁰⁰. *Loc. Cit.* En realidad Ramírez supone un estado previo al contrato, pero nunca lo caracteriza políticamente. El estado de naturaleza aparece con mayor claridad en su reflexión filosófico-económica. Cfr. Cap. 6. A. de la segunda parte.

no hay tal democracia, soberanía o justicia⁴⁰¹.

Por otro lado Ramírez también estaría de acuerdo en que, políticamente, el fin es producir el mayor bien al mayor número de individuos, y que el principal criterio social de decisión es el de mayoría. Es decir, que es un *deber* aquello que sea innegablemente un bien para la mayor parte de la sociedad.

Las aspiraciones de Bentham y Ramírez coinciden, concretamente, en su concepción utilitaria de la teoría política y de la política misma. La teoría política debe liberarse de elementos que no sean operativos, que carezcan de pertinencia para el lugar y el momento. La política debe privilegiar el bienestar individual; la política debe proveer de bienes concretos a los ciudadanos. De otro modo se convierte en una práctica inútil para la mayoría y, por ende, carente de sentido.

d. IGNACIO RAMÍREZ Y PIERRE JOSEPH PROUDHON

Proudhon es el autor más significativo dentro del pensamiento de Ramírez. El paralelismo de las doctrinas de ambos autores

⁴⁰¹.Cfr. Cap. 3. A., Cap. 4 *passim* y Cap. 5. B.

va más allá de puntos específicos para convertirse en un acuerdo teórico en el sentido más profundo. Ramírez y Proudhon comparten una serie de principios filosófico políticos y derivan de ellos prácticamente las mismas conclusiones.

En primer lugar, tanto para Ramírez como para Proudhon el problema político fundamental es el de general un tipo de Estado que posibilite, en su grado máximo, la libertad individual. Para ambos, a su vez, la libertad debe entonces ceder ante el ideal de igualdad⁴⁰².

Ahora bien, para ambos autores en realidad no se trata de defender la simple libertad individual, sino de concretarla en la acción política local. Es decir, la unidad política fundamental no es el individuo sino el conjunto de individuos que geográfica y culturalmente se encuentran unidos y actúan de común acuerdo. Esto es lo que Ramírez llama las "localidades" y que en el pensamiento de Proudhon se denomina "municipio". La unión de los municipios dará lugar, para nuestros autores al sistema federal, al Estado federado⁴⁰³.

⁴⁰². Cfr. Cap. 3. A. de la segunda parte.

⁴⁰³. Aquí surge una diferencia más bien de forma que de fondo. Ramírez predica a la federación como el sistema más apropiado para México, como hemos visto, por motivos estrictamente prácticos, utilitaristas; al contrario Proudhon sostiene una visión progresista de la historia, de modo que

Ahora bien, para ambos pensadores el Estado federado deberá conformarse, en primer lugar, por la unión de todas las comunidades locales y, a la vez, por la constitución de una autoridad central. Esta autoridad central estará limitada estrictamente en sus funciones. Tanto Ramírez como Proudhon caracterizan al gobierno con una instancia que fácilmente se torna autoritaria. De ahí que ambos deseen ceder sólo el poder estrictamente necesario sobre él, conservando, a su vez, la mayor parte del poder en manos de los individuos⁶⁴. De hecho la intención de proteger el mayor poder en el pueblo que en el gobierno responde a la necesidad de control sobre el poder. Para nuestros autores el poder debiera subordinarse verdaderamente al poder soberano de los individuos.

Por otro lado, en el aspecto económico Ramírez y Proudhon coinciden al afirmar que el Estado debe tener un papel activo en la promoción de empresas pero no debe administrar las obras una vez concluidas. O es decir, el Estado debe aportar el capital y la organización de obras que, por sí mismos, los

considera al sistema federal como la culminación del progreso político humano. Ramírez negaría, por principio, cualquier razón de tipo trascendente para preferir un sistema sobre otro. Cfr. Cap. 4. B. y C. de la segunda parte.

⁶⁴. Cfr. Cap. 5. A. y 3. B. de la segunda parte.

individuos no podrían realizar; pero el gobierno no debe convertirse en administrador. Para Ramírez la recompensa del Estado será el bien concreto que se produzca a los ciudadanos¹⁰⁵.

Finalmente, Ramírez y Proudhon coinciden en afirmar que tanto la administración como el gobierno deben recaer, en su mayor parte, sobre los individuos. Es decir, mientras menos poder económico y político cedan los ciudadanos, gozarán de mayor libertad. A su vez, el ejercicio político y administrativo exige el uso de habilidades y la adquisición de conocimientos. Para ambos autores este sistema fomentaría el conocimiento, la cultura, la dignidad, mientras que los sistemas centralistas producen ignorancia, apatía e indiferencia entre los que se encuentran siempre sujetos a las decisiones de un poder central¹⁰⁶.

g. CONCLUSIONES GLOBALES

En este espacio intentaremos concretar, en su expresión más general, la relación de Ramírez con el pensamiento filosófico

¹⁰⁵. Cfr. Cap. 6. E. de la segunda parte.

¹⁰⁶. Cfr. Cap. 3. *passim*.

político europeo.

Resultaría difícil, si no imposible, determinar con toda precisión la fuente exacta de cada una de las doctrinas de Ramírez. De algún modo hemos presentado hasta aquí los "paralelismos" entre doctrinas que definitivamente conoció Ramírez pero que no podemos asegurar, en un sentido estricto, que hayan sufrido la "influencia" de un autor o una obra en particular. O mejor, resulta imposible determinar el grado de "influencia" que un autor haya tenido sobre el pensamiento filosófico-político de nuestro autor. De este modo, Ramírez usa, utiliza, las doctrinas de otros, de muchos otros autores, en busca de una interpretación consistente de su realidad; Ramírez no se dedicó, en su filosofía política, a resumir, copiar o interpretar autores, sino que los analizó desde sus intereses y preocupaciones concretas, tomó los elementos que le parecieron pertinentes y aplicables a su realidad y los desarrolló en la medida de sus capacidades⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷. Quien pudiera decir que esto es una especie de eclecticismo afirma algo perfectamente obvio. Pero tal afirmación no ofrece verdaderamente elementos aclaratorios sobre el pensamiento de Ramírez. Existen en realidad pocos autores que escrupulosamente sigan una escuela y que, entonces, no tengan algo de eclécticos. Lo que quiero afirmar -y en ello nos detendremos más adelante- es que Ramírez posee suficientes méritos filosóficos como para ser reconocido como

En primer lugar cabe destacar que Ramírez no sostiene tesis iusnaturalistas. Es decir, a pesar de defender la propiedad, la vida y la libertad individual, Ramírez reconoce que los sistemas filosófico políticos en realidad son construcciones teóricas que carecen de esa infalibilidad (por su origen divino o natural) que muchos les atribuyen. Ramírez, con su utilitarismo, acepta una gran cantidad de postulados filosófico políticos del más diverso origen y, como dijimos, lo hace en función de intereses concretos y necesidades urgentes.

Ramírez, como pudimos comprobarlo, parece acercarse más al anarquismo proudhoniano que a las formas clásicas de liberalismo. Esto se debe a que este anarquismo en particular presenta una tendencia liberal e incluso capitalista innegable. Ramírez rechaza al socialismo porque no ve en el capitalismo el problema de la degradación del pueblo, sino que considera que el problema radica en la constitución autoritaria del Estado. Limitando al Estado y dando libertad económica y política al individuo y a las comunidades Ramírez (y Proudhon) confía en que el progreso material y cultural

un pensador con rasgos que, sin lugar a dudas, pueden calificarse de originales.

será un efecto ineludible.

Ahora bien, ¿podemos, dicho lo anterior, afirmar que Ramírez se encuentra "influenciado" por Proudhon? En realidad no. Tanto Ramírez como Proudhon desarrollan su obra paralelamente, en la misma época, y si bien podemos establecer la presencia de Proudhon en el pensamiento de Ramírez, me parece que resulta excesivo el denominarlo "influencia".

Ramírez, en conclusión, realiza una reflexión propia partiendo de doctrinas filosófico políticas europeas. Como hemos podido comprobar, su conocimiento de estas doctrinas es preciso, mas su uso se encuentra subordinado a intereses concretos. Ramírez presenta, así, un claro matiz utilitarista: no se trata de seguir a la "escuela" sino de construir teórica y prácticamente una mejor sociedad aprovechando (usando) todos los elementos que al momento se han producido y pueden resultar orientadores en el esfuerzo.

2. LA REFLEXION FILOSOFICO POLITICA DE IGNACIO RAMIREZ Y SU CONCEPTO DE "FUEBLO".

a. CONCEPTO DE "FILOSOFIA" DE IGNACIO RAMIREZ.

El concepto de "filosofía" como un saber eminentemente teórico, abstracto, desinteresado y puramente reflexivo no coincide, en modo alguno, con el concepto que, en su caso, puede deducirse del pensamiento de Ramírez⁴⁰⁸.

Como hemos visto inmediatamente arriba, para Ramírez el pensamiento es un útil. No tiene sentido pensar si no es en función de un interés concreto. Lo demás son ejercicios mentales y pérdida de tiempo⁴⁰⁹.

Ramírez considera, concretamente, a la filosofía como un *instrumento*. Para nuestro autor la filosofía constituye una forma necesaria de conocimiento, pero única y exclusivamente en función de sus intereses concretos. Es decir, sólo en tanto la filosofía proporciona elementos de comprensión para su propia realidad, Ramírez recurre a ella, la cultiva y la profundiza.

Esta "mediatización" de la filosofía -ya sea usada en la búsqueda de fundamentos o en el modo de plantear preguntas y elaborar respuestas-, sin embargo, como hemos intentado

⁴⁰⁸. Cfr. la primera nota al pie de página de la "Nota Introdutoria" en la segunda parte de la tesis.

⁴⁰⁹. Cfr. p. ej. con lo dicho respecto de su concepto de educación en el Cap. 4. A.

mostrar a lo largo de la tesis, ni "empobrece", ni "contamina" la reflexión de Ramírez. Al contrario, al acercarse a la filosofía con plena conciencia del uso que hará de ella, Ramírez es capaz, verdaderamente, de generar una producción filosófica que no sólo podemos calificar de genuina sino incluso de original. Ramírez posee un profundo y peculiar interés por comprender su realidad y la filosofía le aparece, entonces, como una herramienta que le proporcionará elementos de reflexión imposibles de obtener de otro modo¹⁰.

b. CARACTER DE LA REFLEXION FILOSOFICO

POLITICA DE IGNACIO RAMIREZ

Es importante insistir en estas conclusiones en el carácter que reviste la reflexión filosófico política de Ignacio Ramírez. A lo largo de nuestro estudio ha podido comprobarse la preocupación de Ramírez por la realidad concreta del ser humano. Las concepciones abstractas no reflejan, para nuestro

¹⁰. Cfr. particularmente Cap. 2. C .3. Este concepto de filosofía como un útil no es exclusivo de Ramírez. En realidad es compartido por algunos otros autores mexicanos, quienes pueden ser inscritos en una tradición que al menos se remonta al siglo XVIII, con Benito Díaz de Gamarra. José María Luis Mora, por ejemplo, comparte esta concepción.

autor, la *corporalidad* del individuo: su condición de ser con necesidades¹¹.

Concretamente. ¿Cuál es, en su sentido más general, el carácter de la reflexión filosófico política de Ramírez? Mi tesis en este sentido es que la reflexión de Ramírez se caracteriza por un profundo *compromiso ético*.

Ramírez no tiene como objetivo -lo hemos aclarado- la mera constitución de un nuevo sistema político, ni la mera crítica a un gobierno presente. Es decir, para Ramírez la reflexión filosófico política no responde a motivaciones más o menos abstractas o es decir más o menos académicas o puramente teóricas; a su vez, su reflexión tampoco se limita a la consideración filosófica de lo político *de facto*. La labor intelectual de Ramírez no se constituye como un *ejercitación* intelectual, es decir, como recreación mental, ni como discurso partidista. Muy al contrario, Ramírez recurre a la filosofía como un *útil* que responde a su necesidad urgente de comprensión. Tal urgencia, es producto, precisamente, del

¹¹. Recordemos el pasaje (citado a pie de página en la tesis, Capítulo 6. C. de la segunda parte) en el que Ramírez declara: "aún en el caso en que no tiene razón, siempre es respetable y debe oírse al que aboga por su semejante abatido" ("Autodefensa ante el jurado". 1850. *Obras Completas*. T. II. p. 495).

mencionado compromiso ético. Ramírez no puede esperar más ante una realidad socio-político-económica donde los individuos padecen miseria, ignorancia, injusticia¹².

La reflexión filosófico-política de Ramírez tiende, entonces, a la creación de un sistema que defienda la dignidad humana, que tenga como imperativo la protección de los devaldados; que fomente una vida digna material y culturalmente para los individuos¹³.

Podemos afirmar, en conclusión, que Ramírez siente un profundo compromiso con los elementos oprimidos y miserables de la sociedad. Como hemos visto a lo largo de muchas páginas, si bien Ramírez sabe que no puede acabarse con la pobreza y la opresión, sí confía en que ésta puede disminuirse de modo que sea posible, al mayor número de individuos, acceder a una vida digna, productiva y gratificante. Éticamente, para Ramírez, siempre será superior la vida humana que cualquier sistema¹⁴.

¹². Esto se muestra a todo lo largo de la segunda parte de la tesis, pero se puede confirmar particularmente en el Cap. 6 al tratar el tema de la economía política.

¹³. Cfr. particularmente lo dicho acerca de "la ley" en Caps. 5. B.

¹⁴. Cfr. en especial, Cap. 6. A., en su crítica a la propiedad desde la perspectiva del trabajador desposeído.

**c. EL CONCEPTO DE "PUEBLO" EN LA
FILOSOFIA POLITICA DE IGNACIO RAMIREZ**

Llegamos de esta manera a nuestra última conclusión respecto de Ignacio Ramírez. El pueblo, en el pensamiento filosófico político de Ignacio Ramírez, constituye el ente central, esencial, de toda su reflexión.

Se trata, precisamente, del compromiso ético que señalábamos más arriba. El fundamento, objeto y fin de su pensamiento es la consideración ética de la situación del pueblo. Para ello Ramírez ha de concebir al pueblo como un ente viviente, compuesto de individuos concretos, dotados de capacidades y sujetos a necesidades⁴⁴.

Este concepto media la consideración de toda la problemática filosófico política en Ramírez. Desde la primacía que otorga al municipio, hasta la constitución del Estado y la naturaleza de las leyes. Para Ramírez el pueblo es el origen,

⁴⁴. Este concepto se repite una y otra vez en todas sus páginas. Cfr. p. ej. Cap. 3. A. de la segunda parte.

el objeto y el fin de toda institución social. La soberanía popular -a pesar de que, al menos aparentemente, es aceptada acriticamente- resulta, para nuestro autor, el principio incontrovertible de toda política posible. Sus continuos llamados a la consistencia teórica y política ponen de manifiesto su profunda conciencia del compromiso adquirido delante del pueblo como ente real y concreto.

En conclusión, el concepto de "pueblo" en la filosofía política de Ramírez ocupa el lugar central. Es precisamente este concepto -como referente de una realidad concreta- el que ilumina y da sentido a toda la reflexión de nuestro autor.

El concepto de "pueblo" no es un término más dentro de su reflexión, sino que, como hemos visto, toda ella gira alrededor de la consideración teórica -con referencias prácticas evidentes- de la condición del pueblo y del mejor modo de dignificarlo. Para Ramírez esto implica una profunda reforma política que tiene su fundamento en la filosofía política y en la economía política. Si quisiéramos interpretar la filosofía política de Ramírez sin considerarla desde la perspectiva de su peculiar relación con el pueblo, pienso que esta parte de su pensamiento resultaría deformada y que sería

casi imposible estructurarla en función de otro elemento que pudiera ser considerado central, esencial a esta reflexión.

B. SOBRE FILOSOFIA MEXICANA

En esta segunda parte de nuestras conclusiones hemos de realizar ciertas observaciones críticas a algunas categorías y conceptos que han sido utilizados en múltiples ocasiones para interpretar y explicar la filosofía mexicana.

En primer lugar, me parece que el error fundamental, como ya ha sido señalado más arriba, al investigar sobre pensamiento filosófico en México, ha sido llevar un concepto predeterminado de "filosofía". Este concepto, particularmente, ha sido el mismo que el expuesto -con toda su diversidad- en la historia de la filosofía europea. De este modo, al privilegiar el filosofar de otros tiempos y otras latitudes, por sobre nuestras propias manifestaciones de reflexión, concluimos siempre con una minusvaloración de nuestros productos intelectuales.

De este modo, las categorías que hemos de analizar en este punto son, en su mayoría, categorías "subordinantes", en

el sentido de que colocan a nuestro pensamiento como dependiente e inferior respecto del pensamiento europeo.

La primera categoría a la que nos referiremos es la de "imitación"¹⁶. El supuesto de esta calificación es que los autores mexicanos, deslumbrados por ciertas teorías filosóficas y prácticas políticas se dedicaron a copiar, puntualmente y en todo lo posible, al pensamiento filosófico político europeo y estadounidense. En realidad, como hemos visto en el caso de Ramírez, existen elementos que nos permiten afirmar que la imitación no fue un proceso ni generalizado, ni automático entre nuestros pensadores. En la mayor parte de los casos el acercamiento al pensamiento europeo se dio como una necesidad formativa y no como producto de una incapacidad que sólo podría resolverse mediante la imitación¹⁷.

Respecto del concepto de "influencia", éste siempre me ha

¹⁶. Ya hemos mencionado también más arriba que esta categoría es particularmente aplicada por Samuel Ramos en *El Perfil del hombre y la cultura en México* y en su *Historia de la Filosofía en México*.

¹⁷. Cfr. la nota al pie de página sobre la conciencia de Ramírez acerca de la imitación de los modelos políticos de otros países en Cap. 5. A. de la segunda parte.

parecido una derivación del concepto de "imitación", particularmente por el uso que se le ha dado en nuestro medio académico. Afirmar la *influencia* de un autor sobre otro implica una *imitación* parcial de su pensamiento. El filósofo que presenta una "influencia" aparece en cierto modo pasivo, como mero recolector y organizador de pensamientos.

En lo personal prefiero hablar de la "presencia" de la doctrina de un autor en el pensamiento de otro. Esta "presencia" no implica sino una semejanza doctrinal, incluso opto por denominarla "paralelismo". El que dos pensamientos sean paralelos, implica que son sumamente semejantes, mas el hecho de que en ambos pensamientos estén presentes más o menos las mismas ideas no nos permite decidir inmediatamente si uno es el "emisor" y el otro el "receptor". Tal es el caso, por cierto, de Ramírez y Proudhon. Uno y otro presentan una indudable semejanza de pensamiento. Sin embargo Proudhon nació en 1809 y Ramírez en 1818. Es por ello que afirmo el desarrollo paralelo de sus pensamientos sin establecer algún nexo subordinante entre uno y otro.

Ahora bien, más allá de las concepciones de "imitación" e "influencia" se ha intentado hablar de una "recepción" de

pensamiento. Esto es, una subordinación al pensamiento europeo, pero que implique un mayor grado de actividad en nosotros como "receptores". Es el caso de categorías como "transplantación", "adaptación" y muy particularmente "importación"¹¹. Cada una de estas categorías intenta describir una situación en la que nuestro pensamiento se encuentra definitivamente sujeto a la tradición filosófica europea, aunque se le reserva un espacio en el cual puede ser libre y hasta cierto punto original.

¹¹. José Gaos en su *En torno a la filosofía mexicana*. (México: Porrúa y Obregón, 1952. 2 tomos) Tomo I, Cap. II, págs. 11 y ss. propone el uso de esta categoría de "importación". Para él existe una importación "desde fuera" y un importación "desde dentro". La primera consiste en "importar con espíritu de metropolitano que se traslada a la colonia" es decir, "el de los nativos de la colonia -criollos, mestizos, indios- que aceptan las ideas y los valores de la metrópoli, si no como únicas ideas que piensen y únicos valores que asientan, si como decisivamente predominantes en su pensamiento y asentimiento" (p. 55). Al contrario, la importación desde dentro se realiza con "espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente" (p. 55), o sea "el de los nativos de la colonia en quienes espontáneamente predominan ideas y valores específicamente mexicanos en algún sentido, hasta llegar a aquellos que tienen plena conciencia de la personalidad nacional y la voluntad patriótica de lograr su independencia" (p. 56).

En realidad pienso que el uso de estas categorías proviene, como he indicado, de la sobrevaloración (incluso, diría, de la mitificación) del pensamiento filosófico europeo. A nuestro pensamiento le exigimos cuentas en todo sentido y momento: fuentes, tipos de argumentación, origen de ideas, etc. Al contrario, en el estudio de la filosofía europea, en general, nos limitamos a la descripción de los contenidos teóricos del autor sin inquirir mayormente sobre su originalidad, sobre sus fuentes, sobre los autores y las circunstancias que sirvieron de fundamento y motivo a sus reflexiones.

Me parece que, en este sentido, el concepto que exige una revisión cuidadosa es el de "originalidad". Parecería que la originalidad se refiere a lo inédito, a lo totalmente nuevo, a una idea desconocida por todos y proclamada por primera vez. Todos sabemos que esa clase de originalidad no existe ni en la ciencia ni en la filosofía ni en campo alguno de la actividad humana. Toda originalidad es relativa. La originalidad se refiere a un desarrollo posible de tesis anteriores. Este desarrollo, de hecho, puede ser realizado por un gran número de personas en un momento histórico determinado. De ahí las grandes coincidencias teóricas entre autores e investigadores,

aunque no tengan conocimiento de los desarrollos de su contraparte.

A manera de conclusión quiero señalar que la investigación sobre nuestro pasado filosófico rendirá abundantes frutos cuando nos liberemos de una gran cantidad de hipótesis y categorías que, en mi opinión, han dejado de ser operativas. Creo necesario afirmar la relativa originalidad de todo pensamiento hasta que no se demuestre fehacientemente una verdadera imitación -que, en su caso, podría más bien llamarse "plagio".

La historia de nuestra filosofía nos exige, por un lado, un arduo trabajo de investigación, mientras que, por otro, en mi opinión, requiere de una gran labor de creatividad en el sentido de la constitución de nuevas categorías, perodizaciones, clasificaciones y toda clase de elementos metodológicos que nos permitan no sólo describir nuestra historia sino, idealmente, explicárnosla objetivamente.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA BASICA

BENTHAM, Jeremías.

Fragmento sobre el gobierno. Madrid: SARPE, 1985. Col. Los grandes pensadores, No. 72.

HOBBS, Thomas.

Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. México: F.C.E., 1987. 2ª edición, tercera reimpresión.

LOCKE, John.

Ensayo sobre el gobierno civil. Madrid: Aguilar, 1990. Colección El Libro Aguilar No. 87.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondant.

Del espíritu de las leyes. México: Porrúa, 1992. Col. "Sepan cuantos..." No. 191.

BIBLIOGRAFIA

PROUDHON, Pierre-Joseph

El principio federativo. Madrid: SARPE, 1985. Col. Los grandes pensadores, No. 64.

RAMÍREZ, Ignacio.

Ignacio Ramírez. El Nigromante. Obras Completas. México: Centro de Investigación Científica y Humanística Jorge L. Tamayo A.C., 1984. 8 tomos. (T. I. Escritos Periodísticos; T. II. Escritos Periodísticos; T. III. Discursos, Cartas, Documentos, Estudios; T. IV. Estudios Literarios y Poesías, Poemas y Apuntes Inéditos; T. V. Teatro; T. VI. Escritos Pedagógicos, Textos Escolares, Lingüística; T. VII. Textos Jurídicos. Debate en el Congreso Constituyente 1856-1857. Jurisprudencia. Escritos Periodísticos. Apuntes. Varía; T. VIII. Páginas sobre Ignacio Ramírez).

Obras de Ignacio Ramírez (el Nigromante). México: Secretaría de Fomento, 1889. 2 tomos. (Existen múltiples ediciones posteriores de sus Obras, las cuales apenas recogen una pequeña fracción de la obra de Ramírez, por ejemplo, México: Editora Nacional, 1960).

ROUSSEAU, Jean-Jacques

El Contrato Social. Madrid: SARPE, 1985. Col. Los grandes pensadores, No. 2.

Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Barcelona: Península. 156 pp.

BIBLIOGRAFIA**BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA**

ALAMÁN, Lucas.

Historia de Méjico. México: Jus. 5 volúmenes. (Edición original: México: J. Mariano, 1850).

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel.

Historia y política de México, 1821-1882. México: Empresas editoriales. 241 pp.

BAUMER, Franklin L.

El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950. México: F.C.E., 1985.

BERMÚDEZ, Ma. Teresa

Bosquejos de educación para el pueblo: Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano. México: SEP-Caballito, 1985. (Antología) Biblioteca Pedagógica.

BORISOV, Makarova, Zhamin.

Diccionario de Economía Política. Barcelona: Grijalbo. 2.ª edición.

BIBLIOGRAFIA

CENTRO NACIONAL DE ESTUDIOS MUNICIPALES

El Municipio Mexicano. México: Sría. de Gobernación, 1985. 621 pp.

CERUTTI Guldberg, Horacio.

Hacia una metodología de las ideas (filosóficas) en América Latina. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1986. Colección Ensayos Latinoamericanos No. 1.

CIRO Cardoso (Coordinador)

México en el siglo XIX (1821-1910) Historia económica y de la estructura social. México: Nueva Imagen, 1988.

DE LA CUEVA, León Portilla, O'Gorman, et al.

Estudios de historia de la filosofía en México. México: UNAM, 1985. 4_ edición.

DUSSEL, Enrique.

Filosofía de la liberación. México: Contraste, 1989. 4_ edición.

FERRATER Mora, José.

Diccionario de Filosofía. Madrid: Alianza. 5 volúmenes.

FROST, Elsa Cecilia.

Las categorías de la cultura mexicana. México: UNAM, 1990. 2_ edición. Col. Nuestra América No. 24.

GALEANA de Valadés, Patricia.

Los siglos de México. México: Nueva Imagen, 1991.

BIBLIOGRAFIA

GAOS, José.

Pensamiento de Lengua Española. México: Stylo, 1945.
409 pp.

En torno a la filosofía mexicana. México: Porrúa y Obregón, 1952. 2 volúmenes.

GONZALEZ Ramírez, Manuel (Prólogo y selección).

Ignacio Ramírez. Ensayos. México: UNAM. 208 pp.
Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 49.

IBARGÜENGOITIA Chico, Antonio.

Suma filosófica mexicana (Resumen de Historia de la filosofía en México). México: Porrúa, 1989. Col. "sepan cuantos..." No. 348.

LARROYO, Francisco.

La Filosofía Iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones. México: Porrúa, 1978. Col. "sepan cuantos..." No. 333.

LASKI, Harold Joseph.

El liberalismo europeo. México: F.C.E. Colección Breviarios, No. 81. 248 pp.

LOPEZ Cámara, Francisco.

La génesis de la conciencia liberal en México. México: UNAM, 1988.

MAGALLÓN Anaya, Mario.

Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia. México: UNAM- CCYDEL, 1991. Col. 500 años después. No. 6.

BIBLIOGRAFIA

MATEOS, José María.

Historia de la Masonería en México. México: Herbasa, [s.a.]. Edición facsimilar de 1884.

MONTERDE, Francisco (Prólogo y selección).

Ignacio Ramírez, el Nigromante. México: SEP. 93 pp.
Biblioteca Enciclopédica Popular, No. 11.

MORA, José María Luis

Ensayos, Ideas y Retratos. Prólogo y Selección de Arturo Arnaiz. México, UNAM. 210 pp.

Obras Sueltas. México: Porrúa. 775 pp.

MORENO, Daniel.

Ignacio Ramírez, Libertador del Espíritu. México, SEP, 1967. Cuadernos de cultura popular.

O'GORMAN, Edmundo

México. El trauma de su historia. México: UNAM, 1977.

PRIETO, Guillermo.

Lecciones de Historia Patria: escritas para los alumnos del colegio militar. México: Sría. de Fomento. 3_ edición. 515 pp.

RAMOS, Samuel.

El Perfil del Hombre y la Cultura en México. México: Espasa Calpe, 1989. 17_ edición. Col. Austral. No. 1080.

Historia de la filosofía en México en Obras Completas
Tomo II. México: UNAM, 1990. 2_ edición, primera reimpresión.

BIBLIOGRAFIA

REYES Heróles, Jesús.

El liberalismo mexicano. México: UNAM, 1988. 3_ edición, primera reimpression. 3 volúmenes.

RICARDO, David.

Principios de economía política. Madrid: SARPE, 1985. Col. Los Grandes Pensadores, No. 74.

SABINE, George H.

Historia de la teoría política. México: F.C.E. 1992. 2_ edición. Decimanovena reimpression.

SALAZAR Bondy, Augusto.

¿Existe una filosofía de nuestra América?. México: Siglo XXI, 1988. 11_ edición.

SALAZAR Mallén, Rubén.

Desarrollo histórico del pensamiento político. Tomo I. México: UNAM, 1980. 3_ edición.

SARTORI, Giovanni.

Teoría de la democracia. México: Alianza Editorial, 1991. Alianza Universidad Ciencias Sociales No. 567. 2 volúmenes.

SERRANO Caldera, Alejandro.

Filosofía y Crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. México: UNAM-CCYDBL, 1987. Col. Nuestra América, No. 18.

BIBLIOGRAFIA

SIERRA Partida, Alfonso.

Ignacio Ramírez, Espada y Pluma. Guanajuato: Gobierno del Estado, 1978.

Ignacio Ramírez, Pensamiento vivo de México. México: SEP, 1966. Cuadernos de Cultura Popular.

SMITH, Adam.

Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México: F.C.E., 1987. 5ª reimpresión.

ZARCO, Francisco

Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857. México: El Colegio de México. 1009 pp.

ZEA, Leopoldo.

La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 1992. 14ª edición.