

Las ideas de Ignacio Ramírez, *El Nigromante* Su significado en la historia del pensamiento mexicano

Laura Ibarra García*

Resumen

Ignacio Ramírez, *El Nigromante*, fue el intelectual más combatiente y radical de los movimientos sociales y políticos posteriores a la Independencia en el siglo XIX. Educador, periodista, escritor, orador, militante político y pensador crítico que defendió el sistema republicano y federalista. Destaca además por un pensamiento que rompe radicalmente con la lógica hasta entonces aplicada en la comprensión de los fenómenos sociales. Como ningún otro pensador de su tiempo, se propuso explicar al hombre y al orden social prescindiendo del Absoluto y recurriendo a un estricto naturalismo que ubicó en la naturaleza la determinación única y última del pensamiento y la sociedad. **Palabras clave:** lógica tradicional, lógica relacional-procesual, naturalismo, lenguaje de acción, asociaciones civiles

Abstract

Ignacio Ramírez, "The Conjuror", was the most combative and radical exponent of the social and political movements in the aftermath of the Mexican independence. Educator, journalist, writer and speaker, Ramírez was a political activist as well as a critical thinker who defended a republican and federal system. But Ramírez is recognized by a line of thought that radically departs from the one prevailing for understanding social phenomena. Like no other thinker at his time, Ramírez proposed to explain the human and social order disregarding the Absolute. Towards this purpose, he resorted to a strict naturalism grounded in nature itself, the only and final determination of thought and society.

Key words: traditional logic, procedural and relational logic, naturalism, action language, grassroots organizations



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

* Centro de Estudios
Europeos, Universidad
de Guadalajara
95nubi@megared.net.mx

FECHA DE RECEPCIÓN 15/12/10, FECHA DE ACEPTACIÓN 08/12/11

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

NÚM. 72 • AÑO 33 • ENERO-JUNIO DE 2012 • PP. 153-178

Una vez lograda la independencia de México, la clase criolla reemplazó a la peninsular en el control político del país. La misma sociedad que festejaba la vida independiente era el mayor obstáculo para realizar los cambios: los militares con la fuerza de las armas, el clero con el poder de la fe católica, la aristocracia de los dueños de la tierra y los grandes comerciantes y dueños de minas con la posesión de la riqueza significaban el bloque que detenía la marcha de cualquier nuevo proyecto de nación. Pero pronto aparecería un puñado de intelectuales que lucharía en diversos frentes por introducir reformas y acelerar el progreso. Esta lucha encarnó sobre todo en los seguidores del liberalismo. Entre los objetivos del partido liberal se encontraban el fomento de la propiedad privada, la separación entre la Iglesia y el Estado, el establecimiento de la educación laica, la derogación de los fueros del clero y la milicia, la desamortización de los bienes del clero y la colonización por extranjeros de tierras de escasa población. Un lugar relevante en la lucha emprendida por los liberales fue la prensa. Ya desde las primeras décadas del México independiente, los principales escritores daban a conocer su pensamiento político-social en los periódicos; sus escritos tenían como propósito atacar el caos del país, la barbarie conservadora y los privilegios de clase. Después de la intervención estadounidense, la siguiente generación liberal hereda y adelanta la tradición del político-escritor. La Generación de la Reforma, una de las más destacadas y multifacéticas de la historia de México, no sólo estuvo conformada por políticos y figuras militares de primer orden, sino también por grandes escritores y artistas. Casi sin excepción, la mayoría de los miembros de esta generación escribió extensamente en la prensa. Entre los más importantes se encuentran Francisco Zarco, Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra e Ignacio Ramírez, conocido también como *El Nigromante*.

Este último fue el intelectual más combatiente y la personificación más radical del espíritu jacobino de la Reforma. Su actividad política abarcó los conflictos ideológicos y militares más dramáticos del siglo XIX: la Revolución de Ayutla, 1854; el Congreso Constituyente de 1856-1857; la Reforma, 1857-1860; la

intervención francesa, 1863-1867; la República Restaurada, 1867-1876; la revuelta de Tuxtepec y el advenimiento del Porfiriato. Con un sentido agudo, Ramírez contribuyó a la interpretación de las causas y consecuencias de estos hechos. Educador, periodista, escritor, orador y temible polemista, Ramírez fue ante todo un militante político y un pensador crítico que defendió el sistema de gobierno republicano y federalista, combatió los privilegios de la Iglesia, pugnó por los derechos de la mujer y la educación indígena, y se opuso a la opresión de las clases populares. Su objetivo permanente fue la búsqueda de un cambio radical en las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales en vigencia (Maciel, 1984: XVI). Sin embargo, Ramírez no fue un autor dedicado exclusivamente al análisis social, también escribió sobre política, filosofía, derecho, economía, sociología, lógica, educación, geografía, astronomía, historia universal y nacional, historia de las religiones, retórica, lingüística, literatura, etcétera. Sabía de memoria a los clásicos griegos y latinos, conocía a profundidad a Voltaire y los enciclopedistas, en especial D'Alambert (Maciel, 1984: XXVII). Además, se había apropiado de las nociones vitalistas y materialistas que se habían vuelto populares en Europa. Entre los autores en que fundamenta sus escritos se encuentran Adam Smith y Jeremy Bentham. La heterogeneidad y dispersión de sus textos hace difícil un estudio riguroso de su pensamiento, pues aunque sus ideas fueron en muchos campos verdaderamente brillantes, no lograron ser lo suficientemente tejidas dentro de un entramado sistemático.

Ramírez no sólo fue el ideólogo más radical del liberalismo, sino un apasionado protagonista. Si bien su ilimitado desprecio por los poderes formales, la creencia elemental en la justicia, el rechazo del dogma y de la religión justifican la comparación con Voltaire, Ramírez se distingue de éste porque no pudo ni quiso eliminar su participación política. A su actividad como periodista satírico se sumaba la del funcionario, educador y profesor universitario, por lo que su dedicación a los estudios no fue suficiente para permitirle elaborar un verdadero cuerpo teórico en alguna disciplina científica.

Empero, muchos textos de Ramírez resultan relevantes en un sentido muy especial, pues muestran un pensamiento que intenta romper radicalmente con la lógica que hasta entonces había encontrado aplicación en la interpretación de los fenómenos sociales. Ramírez se había apropiado de las ideas de la Ilustración y, cuando las condiciones lo exigían, aventuraba ideas, reflexiones y explicaciones que realmente manifiestan un espíritu analítico muy diferente de las formas en las que se entendían los hechos sociales, de ahí que sus exposiciones refieran perspectivas teóricas enteramente nuevas en México. Su discurso se fundamentaba en los principios más estrictos de las ciencias exactas y en las más recientes

investigaciones científicas de Europa, entre ellas las de la indestructibilidad de la materia. Especialmente interesantes resultan sus reflexiones sobre el hombre, el pensamiento y el lenguaje, así como sobre la sociedad.

A pesar de que sus escritos carecen de la rigurosidad que requieren los trabajos científicos, y de que la mayor parte de su producción se ubica en el ámbito periodístico, en el México del siglo XIX ningún pensador intentó explicar al hombre y al orden social con una lógica de pensamiento que prescindiera del Absoluto y que partiera de la naturaleza de manera tan consecuente como Ignacio Ramírez. El interés que alentó una parte de sus discursos, artículos o estudios fue mostrar cómo debe pensarse tanto al hombre como al orden social cuando se renuncia a cualquier *a priori* trascendente. En algunos casos, su afán por disociarse de un fundamento trascendente, de un absoluto, de la metafísica y la teología, lo condujo a orientar su mirada a las ciencias naturales. Aunque nunca reprodujo situaciones experimentales, fue en estas ciencias donde su pensamiento logró un nivel de sistematización mayor. Ramírez estaba convencido de que los secretos de la actividad intelectual y de la vida social se hallaban en la naturaleza, y que el sistema político ideal debía respetar las formas espontáneas naturales de asociación entre los hombres. Desde luego sería absurdo querer entender actualmente las relaciones entre los seres humanos y el orden social con las explicaciones de Ramírez, pues éstas se encuentran en el inicio de una reflexión que, después de más de cien años, ha avanzado hacia otros modelos de comprensión de la dinámica de los fenómenos sociales. Sean cuales fueren las perspectivas teóricas que abordan a la sociedad, las ciencias sociales modernas coinciden en que todas las formas socioculturales de vida se forman de un modo constructivo, en la naturaleza solamente residen las condiciones para construir las. Pero, en el siglo XIX, en el que todavía no existía una conciencia clara del desarrollo ontogenético y filogenético de las formas culturales de vida y de los procesos constructivos que en ellas tienen lugar, la rigidez con la que se intentó pensar al universo como carente de cualquier forma de subjetividad semejante a la humana condujo necesariamente a una naturalización de los fenómenos socioculturales, lo que se manifiesta con claridad en las ideas de Ramírez.

Desde una perspectiva que intenta seguir la lógica de desarrollo del pensamiento en la historia de México, lo importante es constatar que las ideas de Ramírez son manifestación de un pensamiento que intenta asegurarse de una lógica diferente, de una que priorice la naturaleza. Si se contempla la historia del pensamiento social en México desde una perspectiva histórico-genética, es decir, desde un enfoque que atiende las estructuras de la cognición, se puede observar que Ramírez está envuelto en un proceso de ruptura que abandona la vieja

lógica en la visión del mundo y arranca con una nueva. En este proceso hay rompimientos que Ramírez observa con claridad y otros que se le ocultan. Lo que hace relevante su pensamiento es que documenta una transición. Pero –hay que repetirlo– no se trata de darle a sus palabras un sentido definitivo. A los pensadores que surgen en los tiempos de ruptura con la visión del mundo, como Ramírez, no hay que leerlos de manera textual, sino situarlos en el umbral entre aquello de lo que tratan de desprenderse y lo que empieza a surgir visiblemente en el horizonte de la reflexión.

Si se entiende el pensamiento de Ramírez como un intento por deshacerse de la lógica que determinó las formas de pensamiento en el pasado, es posible lograr una apreciación distinta de su obra: en primer lugar, se puede observar con claridad la verdad de sus teoremas, sin que se deban seguir sus palabras textualmente, pues son las verdades de un conocimiento que apenas empieza a desarrollarse; en segundo lugar, es posible ubicar su pensamiento en la historia del pensamiento mexicano y apreciar su papel clave en medio de una etapa de transición en la comprensión de los fenómenos sociales, en la que la antigua lógica subjetivista y absolutista es sustituida por una lógica relacional procesual. Con una gran cantidad de artículos periodísticos, Ramírez aborda el cambio de lógica en la comprensión de la espiritualidad de las formas de vida humana, y en una buena parte de ellos, con una idea a veces vaga, trata la cuestión en el nivel del contenido, señalando que la crítica al conocimiento y a la normatividad debe dirigirse a la estructura argumentativa con la que la religión interpreta el mundo. Pero, antes de continuar valorando sus ideas, pasemos a revisar con atención sus trabajos.

La crítica del sujeto divino

Lo que caracteriza el agudo sentido crítico de Ramírez, entre otras cosas, es entender la crítica al orden social como la crítica a la lógica subjetivista que durante el pasado había determinado la manera de considerar el orden social. En muchos escritos insistió que “bajo la máscara de la religión se oculta el espíritu de dominio” (II: 11).¹ En uno de sus ataques a la Iglesia y al partido religioso, aseguró que “la independencia individual, la independencia municipal, no pueden ser toleradas por una jerarquía que se funda en la absoluta dependencia” (II: 231).

¹ En adelante, el número romano en paréntesis se refiere el tomo de las *Obras completas* de Ignacio Ramírez en la edición que se menciona en la bibliografía.

Esto también lo constata Carlos Monsiváis cuando dice que Ramírez “confía en su verdad y en la proclamación de su verdad, y sabe de la urgencia de destruir las bases teológicas del despotismo” (III: IX).

Para una teoría que estudia los esquemas cognitivos, estas bases teológicas no son otras más que el fundamento lógico-estructural que en el pasado se aplicó en la interpretación del mundo, en la religión y, en forma despersonalizada y abstracta, también en la filosofía. Por lo que, para entender adecuadamente la crítica de Ramírez al orden social y su ideología, hay que tener presente los momentos estructurales de la lógica subjetivista que contribuyó a legitimar el despotismo colonial y, por lo tanto, a las formas de sometimiento.

Desde esta lógica, un fenómeno es tenido por explicado cuando se recurre a un agente a quien se le atribuye la fuerza o el poder para desencadenarlo. En este proceso, el pensamiento parte de lo que se encuentra u ocurre en el mundo, luego lo remonta a un poder subjetivista que se halla dentro o detrás del fenómeno, para finalmente declararlo como su origen. En este esquema interpretativo, el sujeto es considerado el origen absoluto del fenómeno; en él se inicia el fenómeno y con él concluye su explicación. Estrictamente, el agente o sujeto es causa prima. La génesis de la lógica subjetivista no es desconocida: ella se desarrolla con el aumento de la competencia de acción en las primeras fases de la biografía de todo miembro de la especie. Un pensamiento que se forma junto con la acción asume de ella su lógica estructural; cuando este esquematismo es aplicado para construir e interpretar el mundo, se le denomina lógica subjetivista. En el desarrollo histórico, esta lógica ha asumido también una estructura absolutista, pues hace converger la multitud en el uno, exige un origen último, y éste, como el uno, debe comprender todo en sí mismo. Esta lógica –hay que repetirlo– constituyó y constituye el fundamento lógico de las visiones del mundo de las religiones y de las filosofías (véase al respecto Dux, 1989: 121 y ss.).

En su crítica a la causalidad, Ramírez se opuso a la aplicación de este esquema como interpretación de lo existente. Para este precursor del espíritu de la modernidad, como para todos los que comparten la comprensión moderna, no puede existir un inicio subjetivista absoluto. Ramírez tiene esto en mente cuando, de manera lapidaria, declara la inexistencia de toda deidad y se dispone a elaborar una explicación del universo que prescinda del recurso de una forma de subjetividad semejante a la humana. En su ya célebre discurso de ingreso a la Academia de Letrán, menciona de forma tajante: “No hay Dios; los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos” (III: VII). En un discurso leído en la Sociedad de Geografía, afirma: “Por lo que hace a la revelación, no se le debe ningún descubrimiento: y ella jamás demuestra ni discute, sino que absolutamente se impone. No

obliguemos al dogma a intervenir contra su voluntad en nuestras investigaciones científicas; arranquemos al mundo de las manos de la teología para contemplarlo" (III: 71).

El avance de la comprensión moderna del mundo en el pensamiento de Ramírez era tan notable, que señala lo absurdo de una causa prima: "Lo que caracteriza verdaderamente a la teología, es la intervención directa de la divinidad en todas las creaciones; y nos bastará esta exigencia para declarar fundadas todas sus doctrinas en un absurdo" (III: 71). Todas las religiones, en embrión, presentan rasgos característicos que les son constantes: "el pensamiento considerado como propiedad común a todos los seres, hasta a las piedras; [...] pasiones humanas en todos los espíritus, significación misteriosa de los sueños [...] facilidad común a los hombres de entenderse con los genios buenos y malos, y prácticas para entrar en estas relaciones" (II: 101). Debido a que precisamente todas las religiones tienen en común propiedades que resultan de un mismo sustrato lógico-estructural, todas ellas son falsas. Lo importante es observar que con la crítica al Absoluto, Ramírez apunta a la crítica de un esquema interpretativo, de una lógica. Su señalamiento se dirige en contra de una comprensión del *origen* del fenómeno en sentido estricto, es decir, como Absoluto:

Sea cual fuere, en efecto, el sistema que se adopte sobre el origen del mundo, la ciencia gira sobre este principio: el universo y sus partes se conservan y reproducen por las leyes generales y constantes de la materia. Los pueblos bárbaros no conocen esas leyes, y obligan a la divinidad a intervenir personal e inmediatamente en los insignificantes fenómenos de la naturaleza. Los pueblos semi-bárbaros, descubriendo algunas de esas leyes, niegan su influencia sobre la creación humana, e insisten en que la divinidad se ha encargado de dirigir especialmente todo lo que interesa a ese animal que se llama hombre [III: 71].

Como se aprecia, Ramírez no se opone a un teorema o a una idea religiosa en particular; el objeto de su crítica es el pensamiento religioso en conjunto que parte del Absoluto y que permanece ligado a la lógica subjetivista. En el centro de su atención aparece la estructura explicativa a la que convierte en el blanco de su crítica: "Los trabajos abstractos e hipotéticos sobre la causa primera, no solamente tratándose del origen del universo, sino en todas las materias, conducen a los más absurdos opuestos" (I: 61). Ramírez apela entonces a una comprensión distinta de los fenómenos del mundo. Con el avance de las explicaciones científicas, el recurso a los dioses como explicación se vuelve innecesario. Ramírez explica: "En medio de una discusión universal, cuando los instrumentos más ingeniosos

se multiplican para descubrir la verdad, cuando la naturaleza complacida nos prodiga sus antiguos secretos, ¿qué asiento pueden tener entre nosotros las revelaciones ni los oráculos? Lo absurdo podrá creerse; pero jamás figurará ni entre las artes ni entre las ciencias” (II: 8).

Crítica al sujeto

Ramírez no solamente enfoca su crítica al Absoluto, sabe también que la lógica tradicional en el nivel de interpretación del mundo, como metafísica, ha hecho del hombre el punto de convergencia y se propone expulsarlo de esta posición, la cual –le parece– sólo ha sido de sometimiento. Para entender su crítica hay que tener de nuevo presente cómo la lógica subjetivista hace participar al sujeto humano del sujeto divino.

Ya se mencionó que en un pensamiento que se sustenta en esta lógica, los fenómenos son explicados como producto de la voluntad de un agente que se encuentra dentro o detrás de ellos; pero en esta lógica se puede seguir preguntando por el origen de este origen. La lógica entonces experimenta una radicalización altamente significativa, pues la respuesta debe encontrarse dentro de la lógica misma: el origen es aquel que se crea a sí mismo; de sí mismo se hace lo que es. Por tanto, es su propia causa y, en este sentido, una voluntad libre. Pero en la lógica subjetivista, esta relación sólo puede ser pensada de manera lineal: Dios como creador y el hombre como su creación. Si el sujeto humano, en su potencia para actuar, es entendido como absoluto, la relación lineal debe modificarse. Ya que en el mundo no puede haber dos absolutos, en una sistematización metafísica y especulativa, el sujeto debe participar de la originalidad de Dios. La idea de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza no resultó de una espontánea idea piadosa, sino más bien es la consecuencia estructural de una lógica que simultáneamente coloca la subjetividad de Dios y del hombre como absolutas. Pero, con la crítica a la divinidad y la declaración de su inexistencia, el sujeto pierde su participación en el absoluto de la divinidad.

En contra de lo que algunos pudieran pensar, para Ramírez, esta pérdida de la participación en la divinidad no le significa al hombre la caída de un peldaño que le permite compartir algunos de sus atributos –como la inmortalidad del espíritu–, sino, por el contrario, una liberación que le permite adueñarse de su destino, de conquistar la libertad, la independencia mental y asegurarse del conocimiento. En un discurso, refiere con entusiasmo este nuevo estado que está por alcanzarse:

Pero los pueblos más poderosos de la tierra, hoy, se agitan con otras aspiraciones; el trabajador busca su independencia en el provecho, protegido por la costumbre y por las leyes; ninguno tiembla fácilmente cuando vive entre iguales, y las ciencias y las artes no florecen sino entre los rayos de la demostración y de la experiencia: la soberanía individual rechaza los dogmas, porque todo dogma es una voluntad ajena y toda soberanía quiere ser independiente [II: 8].

Como señala Carlos Monsiváis, en cada artículo o discurso, Ramírez propone su paradigma del Hombre Nuevo lleno de cualidades: antidogmático, crítico, patriota, esforzado, capaz de desempeñar todos los oficios que el país demande, de espíritu religioso y de conducta laica, enterado de la cultura universal, enteramente nuevo en su exigencia de libertades (II: XII). Debido a las condiciones históricas del país, la concepción del hombre resultante de la crítica al Absoluto se vincula a la conciencia de la libertad derivada de la Independencia, alcanzada tres o cuatro décadas atrás, y a los logros de la revolución de la Reforma, los cuales finalmente vendrían a cristalizar los potenciales del hombre. Para Ramírez, la Independencia es “todo el bagaje mental y moral de que se dispone, es la posibilidad de incursionar en las ciencias y las artes, es la facilidad de eliminar las murallas de lo prohibido y lo impensable” (IV: XXV). El mexicano que percibe Ramírez tiene un acceso natural a la inteligencia, a la sabiduría, a la técnica (IV: XXV). De él depende si hace uso de lo que son ya, de golpe, sus facultades súbitas.

Sin embargo, el pensamiento de Ramírez no logra superar del todo la lógica que en el pasado fue aplicada para comprender e interpretar el mundo. Los restos de esta lógica son evidentes. El nuevo sujeto, resultado de las revoluciones, no es un sujeto condicionado por las circunstancias históricas, ni tampoco por su propio desarrollo. Detrás de él, como en el caso del Absoluto, no hay nada. Todavía la subjetividad humana parece compartir la voluntad libre de la divinidad, y su ilimitado acceso a la inteligencia y la sabiduría refiere que no se ha dado el paso definitivo a una idea cabalmente secularizada del hombre. Desde luego, en la segunda mitad del siglo XIX esto era francamente difícil, ya que los estudios sobre la “condicionalidad” de los potenciales humanos habrían de desarrollarse varias décadas más tarde en Europa.

El intento de Ramírez por pensar al hombre fuera de la lógica subjetivista, en un momento en que todavía no había surgido un nuevo paradigma explicativo, lo condujo a buscar el único refugio que en ese entonces parecía haber conquistado un concepto de causalidad libre del esquema subjetivista: el naturalismo. A pesar de no tener inicialmente una idea clara de la fisiología de los procesos mentales, Ramírez no se desligó de la necesidad de continuar con la elaboración

de sus ideas y de dar cuenta de la crítica a la lógica, pues solamente es posible percatarse de la imposibilidad de seguir sosteniendo un pensamiento basado en la lógica subjetivista si, al menos de manera tentativa, se busca una nueva interpretación del mundo en una lógica diferente. Y esto es precisamente lo que hace Ramírez.

El naturalismo de *El Nigromante*

Movido por su interés por buscar una explicación del universo que prescindiera cabalmente del recurso a toda forma de subjetividad semejante a la humana, Ramírez postula la estructura corpuscular del mundo. En las partículas existen fuerzas activas que determinan la dinámica del universo, unas que obran por simple contacto, como las fuerzas químicas, y otras que obran a distancias indefinidas sin un medio conocido y que sirven de base a los estudios astronómicos (VI: 112-113). Las partículas se mueven en diversas direcciones, y al atravesar diversos medios adquieren configuraciones singulares (IV: 31). Así, el universo se encuentra en constante modificación por la continua reorganización interna de las partículas. A ello se debe que, aunque sus componentes básicos son limitados, no se observan nunca dos fenómenos iguales.

Lo que separa a los seres vivos de los cuerpos inertes es la presencia de fluidos vitales que los animan. Existe una variedad de fluidos vitales, resultante de la estructura corpuscular, cada uno específico a un órgano particular, permitiéndole a éste cumplir con su función inherente. La dinámica interna de todo organismo viviente está, por ende, regulada por los desplazamientos, las transmisiones y el equilibrio de los fluidos. Ramírez pensaba que una fuerza desconocida conserva la unión de las partículas orgánicas y les permite separarse y acercarse dentro de ciertos límites, que traspasados causan la destrucción o la transformación del conjunto (VI: 5).

Como todo el universo, el hombre no es más que un agrupamiento de materia: "Un conjunto de glóbulos, los unos vivos y los otros estériles, unos con prolongaciones y otros desnudos, tal es el animal llamado hombre. Endurecen esos glóbulos y forman el hueso; entretéjense simplemente y se llaman membranas; y sumérgense en un líquido y, con él, fluyen, dentro y fuera del cuerpo" (IV: 6).

La secreción glandular de diferentes clases de fluidos y su solidificación por la acción del entorno es el sustento fisiológico de todo desarrollo orgánico (IV: 6). Conforme a esta apreciación, la mente es el resultado de la acción de condiciones específicas del ambiente, asociadas a la cristalización de un tipo específico de fluido cuya composición es también de naturaleza corpuscular.

La condición primera para el desarrollo de las facultades mentales superiores es la sensación. Según Ramírez, la sensación es el resultado de una impresión producida por la presión de partículas sobre órganos primarios. El material que influye en los distintos órganos tiene una composición común y sólo varía en su configuración, es decir, en el número, la posición y la duración de sus componentes.

Una vez que las partículas sensoriales se introducen en el cuerpo, sus cualidades y formas se transforman por el nuevo medio (IV: 90). En la transmisión de los centros nerviosos primarios a los secundarios, las sensaciones se convierten en percepciones. Con ello, los estímulos externos adquieren un significado para la constitución orgánica del cuerpo. Estos segundos centros secundarios, que tenemos en común con los animales inferiores, permiten establecer asociaciones del pasado con el presente así como evocar sensaciones nerviosas de otro tipo; por ejemplo, las sensaciones táctiles pueden evocar visuales o viceversa (IV: 19). Pero, de acuerdo con Ramírez, “donde habitan, se mueven y se multiplican las creaciones de la memoria, es en la región de los centros nerviosos superiores; hacia ahí corren la mayor parte de las impresiones periféricas, las reacciones de los primeros centros y todas las percepciones de los segundos” (IV: 14).

En los centros superiores reside la inteligencia con sus tres formas, simultáneas y alternativas: memoria, voluntad y entendimiento (IV: 14). Al constatar que estos conceptos “forman el tecnicismo de la metafísica y de la lógica vulgar” y que de ninguna manera se pueden aceptar “las numerosas y vagas significaciones con las que corren por el mundo”, Ramírez intenta definir los términos de manera precisa: la memoria es la reacción del movimiento secundario; el entendimiento son todas las operaciones sensorias o musculares en que intervienen los signos fonéticos, y la voluntad no es más que “la reacción del movimiento sensorio en los nervios musculares, cuando empieza en un segundo centro nervioso o un tercero” (IV: 16).

De este modo, Ramírez pensaba que la fisiología había superado el viejo problema de la relación mente-cuerpo. Las facultades intelectuales no son movimientos de un principio articular, moral o cognitivo, desprendido de las funciones orgánicas –al que en el pasado se le llamó *psique* o alma–, sino el resultado de la coordinación de las sensaciones físicas en los centros nerviosos superiores: “Estudiando cuidadosamente los materiales que circulan en la inteligencia, no percibimos más que sensaciones y movimiento. Las ideas más abstractas son precisamente las compuestas con los fragmentos de muchas sensaciones” (VI: 8). Y si las reacciones intelectuales no se distinguen en su naturaleza de los otros tipos de reacción orgánica, entonces las formas de acción –estrictamente determinadas por la naturaleza y las formas culturales de vida– conforman un *continuum*. “Entre

lo natural y lo artificial hay una gradación insensible; ¿Cuándo, –se pregunta– por ejemplo, el coito producto de nuevos seres es natural? ¿Cuándo es artificial?” (VI: 90-91).

Si atendemos estas ideas es posible constatar un cambio radical en la lógica mediante la cual se entiende al hombre. La intención de Ramírez es devolver al hombre a la naturaleza. Si bien con la comprensión naturalista se puede lograr muy poco en la explicación de las formas culturales de vida, el sometimiento del hombre a los principios naturales está estrechamente ligado al cambio en el paradigma interpretativo del mundo. Ramírez insiste en que la eliminación de la lógica subjetivista debe entenderse como una parte de la comprensión moderna; la otra, la representa el naturalismo, especialmente el naturalismo de la subjetividad humana. En un tono irónico refiere que son las leyes fisiológicas las que conducen la acción del hombre y no los “entes desconocidos” que nuestra “superstición” hace responsable de ello:

Lo que puede asegurarse es que desde los tiempos históricos, los hombres poseen la organización y facultades consiguientes, que ahora les conocemos. Y, en virtud de las leyes fisiológicas hacen, sin saberlo, muchas cosas que nuestra superstición atribuye a entes desconocidos. El hombre come, edifica, pelea, canta, engendra y habla sin que un espíritu le enseñe todas esas cosas. Suponiendo, para ellas, la necesidad de un maestro, sería lógico pretender que un espíritu enseñó a las aves a cantar, a los tigres a perseguir a su presa, a los monos la mímica y a todos los animales la propagación de su especie [II: 287].

Si se acepta la eliminación de la lógica subjetivista del universo, la pretensión de naturalizar la subjetividad humana resulta ineludible, dado que la espiritualidad percibida en el cosmos, la intencionalidad de su dinámica, se fundamenta estructuralmente en la lógica subjetivista. Sin embargo, la intencionalidad de esta lógica es tal que sólo se le puede entender en unión con el pensamiento y el lenguaje. Durante todo el pasado esto fue la base de la teleología. Al eliminar la lógica subjetivista, el espíritu en la naturaleza desaparece y hay que buscar entonces cómo integrar la subjetividad del hombre en la comprensión de la naturaleza. Para afrontar este problema, Ramírez solamente pudo disponer de conceptos químico-fisiológicos. Al reinterpretar la subjetividad humana, la comprensión no tiene otra posibilidad más que recurrir a partículas y fluidos.

La tarea que Ramírez se planteó en sus estudios fue –hay que repetirlo– entender al hombre a partir de la naturaleza. Desde la perspectiva de la lógica del desarrollo del conocimiento, la explicación naturalista de Ramírez es inevitable,

pues ésta es la condición para superar posteriormente el naturalismo fundamentalista. Pero un espíritu tan agudo como el de Ramírez pronto se percató de que hacía falta construir teóricamente un puente desde las leyes fisiológicas que determinan la acción del hombre hasta aquellas leyes lingüísticas que acompañan la relación social humana.

El lenguaje de acción

Para describir el modo de articulación de los fenómenos estrictamente naturales a los sociales, Ramírez pasa del terreno de la psicofisiología al de la lingüística. Empero, en este punto, su pensamiento se vuelve poco sistemático. En ello coinciden Jose Luis Martínez, quien sostiene que sus reflexiones al respecto “son más bien confusas” (IV: XXI), y Palti, que habla de “un universo conceptual poco integrado” (2005: 370). A pesar de ello, en este campo las ideas de Ramírez representan un valioso testimonio del cambio de lógica en la interpretación del mundo durante el siglo XIX en México, pues nadie como él intentó pensar al hombre de manera tan consecuente con la conciencia de que el universo no es habitado por alguna forma de subjetividad semejante a la humana.

El punto de partida para sus reflexiones sobre el lenguaje es el lenguaje de acción, cuyo valor y función considera sus más importantes hallazgos teóricos. En el lenguaje de acción reside el fundamento primitivo de la sociedad, el vínculo que une la naturaleza a la cultura. Si bien el lenguaje de acción originalmente se presenta de manera espontánea, con gestos y sonidos que carecen de reglas fijas que establezcan el significado de su material significante, éste, como todo lenguaje, es de naturaleza social. La actividad de un observador de los movimientos orgánicos es lo que convierte a éstos en signos y provoca la unión o la separación entre los animales parlantes (IV: 239). Cada sensación se convierte en signo en el momento en que obrando sobre la memoria causa la aparición de una sensación diferente (IV: 26).

De este modo, el lenguaje de acción tiene un doble carácter: los movimientos involuntarios o imitatorios constituyen estímulos visuales y, al mismo tiempo, son mensajes con significantes; todos los movimientos musculares, aislados o en grupos, son signos de deseos o de impresiones (IV: 27). Un proceso de elección convierte entonces los signos naturales en artificiales: “Entre los innumerables signos naturales, el hombre ha escogido algunos que, prestándose a combinaciones fáciles y sencillas, le sirven para entenderse con sus semejantes. En esa elección consiste precisamente la arbitrariedad de ciertos signos y lo *artificial* de ciertos

sistemas lingüísticos. Todos los signos son originalmente naturales” (IV: 26). De las expresiones espontáneas del lenguaje de acción se desarrolla un lenguaje convencional, signos artificiales escondidos entre los naturales que representan una sola sensación más o menos definida (IV: 27).

De manera semejante al proceso en el que el lenguaje de acción se vuelve convencional y artificioso, el lenguaje fonético se desarrolla a partir de las expresiones fonéticas espontáneas hasta adquirir una significación precisa. Originalmente hay un uso simultáneo e inevitable de los lenguajes de acción y fonético. “La voz humana [...] pertenece al lenguaje de acción cuando en sus sonidos y en sus tonos se presenta enteramente espontánea y de ninguna manera cuenta con la impresión que causará en sus oyentes” (IV: 30). La pregunta que surge entonces –y así lo advierte Ramírez– es: ¿cuándo la palabra animal se convierte en lenguaje fonético?

Para Ramírez, el hombre, el que habla, tiene la necesidad de bosquejar la situación del grupo que desea reproducir en los oyentes (IV: 30). Una vez que se logra fijar la atención sobre la situación y los límites de cada grupo, se analizan y designan sus propiedades. De ahí proviene la necesidad de dar a cada signo oral un valor exacto: el nombre (IV: 31). Sin embargo, el lenguaje, según Ramírez, se niega a limitarse a relaciones entre signos y significados definidos: “esfuéranse [los signos] por romper esa prisión y volar por los campos del estilo figurado” (IV: 28). Ramírez cree ver en los procedimientos trópicos, esto es, en la metonimia, la metáfora y la sinécdoque, una fuerza inmanente que lucha “constantemente con el tecnicismo más severo [...] hasta llegar a perturbarlo” (IV: 64). A ella debe su crecimiento todo idioma.

En una situación histórica en la que lo pensado hasta ese momento empieza a perder su validez –pues su fundamento lógico comienza a ser insostenible–, las reflexiones de Ramírez consideran el lenguaje, como todas las demás capacidades intelectuales humanas, determinado por la naturaleza. Así como la memoria, la voluntad y el entendimiento son reducidos a leyes fisiológicas, el lenguaje tiene un fondo naturalista, es decir, surge de la expresión corporal resultante de necesidades y emociones que logra tener un significado para quien la observa. Si en la comprensión científica de la forma de vida humana se entiende a ésta como una organización vinculada a la historia natural –visión que comparte Ramírez–, es ineludible preguntarse cómo fue posible que la espiritualidad de las formas de vida humana se pudiera desarrollar a partir de un estrato natural, carente de toda espiritualidad. La elaboración del concepto de lenguaje de acción busca dar respuesta a ello, pero las posibilidades de responder a la pregunta sobre la génesis de la intelectualidad sólo aparecen cuando se desarrolla una lógica del

pensamiento que reconstruye los procesos de formación, es decir, cuando surge una lógica relacional-procesual. Ramírez no pudo disponer de esta lógica. Aunque se haya esforzado por suprimir la lógica subjetivista en su aplicación como paradigma interpretativo, las condiciones para desarrollar la nueva lógica simplemente no estaban dadas. La clave para entender la génesis del pensamiento en el desarrollo onto- y filogenético de los miembros de la especie antropológica reside en la comprensión de la constructividad de la forma de vida humana. Para desarrollar esta comprensión se requieren investigaciones teóricas y empíricas sobre el largo proceso constructivo de la cognición en la ontogénesis, lo cual se realizó hasta mediados del siglo XX. Pero la falta de conocimiento sobre la importancia de la ontogénesis en el desarrollo del pensamiento y del lenguaje no es la razón principal de las restricciones a las que se ve sometido el pensamiento de Ramírez. Decisivos son más bien los restos lógico-estructurales de la lógica tradicional que subsisten en su pensamiento, que remiten las capacidades intelectuales a *un solo origen* natural y que sólo permiten establecer una relación causal entre dos puntos. Veamos esto con detenimiento.

Ramírez señala, con razón, que el desarrollo y funcionamiento del pensamiento y el lenguaje dependen del organismo. El pensamiento, si se observa desde la perspectiva evolutiva de su proceso de formación, bien puede ser entendido como un medio para sobrevivir. Un animal que no dispone de estructuras instintivas fijas necesita del pensamiento para tener posibilidades de sobrevivir. Lo mismo se puede decir del lenguaje. Solamente con el símbolo es posible construir la relación social humana necesaria para garantizar la supervivencia. Pero con el apoyo de la lógica y todavía con una influencia significativa sobre el pensamiento, la naturaleza adquiere, para Ramírez, el estatus de un fundamento último. En lugar de preguntarse cómo un ser vivo que requiere una organización simbólica del mundo para poder sobrevivir logra apropiarse de esta organización, Ramírez hace que las construcciones del pensamiento sean determinadas fundamentalmente por el estrato biológico. Es evidente que Ramírez se percató de que esto no es suficiente para explicar la génesis del lenguaje, pues señala la necesidad de las convenciones, pero el desarrollo de éstas es un proceso al que no le dedicó gran atención. La sola referencia a las capacidades miméticas y a la imitación no es suficiente para comprender el desarrollo del lenguaje, sobre todo cuando se trata de explicar la sintaxis. Para entenderla es menester observar su desarrollo, aunado al proceso de adquisición de la competencia de acción en la ontogénesis temprana, que determina decisivamente su estructura.

La crítica a la lógica subjetivista debe servirse inicialmente de la lógica que se pretende criticar, de otra manera no es posible que la crítica logre expresarse. Sólo después, y como consecuencia de la crítica a la lógica, las nuevas ideas pueden

buscar una lógica nueva. Sin embargo, desarrollarla es una empresa que requiere enormes y múltiples esfuerzos de procedencia distinta en la comunidad científica. Por ello, las ideas de Ramírez no logran escapar del todo de su sujeción a la antigua lógica. Como muchos pensadores europeos de los siglos XVIII y XIX, que explícitamente se propusieron romper con la matriz interpretativa que encontró asiento en la religión y en las filosofías, las ideas de Ramírez pagaron su tributo a la historia y continuaron ligadas parcialmente a la estructura tradicional de una lógica que deposita en el origen aquello que se muestra en el resultado. Desde luego que Ramírez buscó desprenderse del absolutismo de esta lógica; estaba plenamente convencido de que el lenguaje es una manifestación cultural cuya comprensión precisa el estudio de su génesis. El *continuum* que establece entre el lenguaje de los animales y el lenguaje del hombre es en realidad sorprendente, pues parte de un pensamiento consciente ya de la vinculación entre las formas socioculturales de vida y su desarrollo en la historia natural. El paso de la naturaleza a la cultura, como propone Ramírez, es plausible, pues en su idea de naturaleza no está contenido lo que de ella habrá de resultar. También hay que valorar su explicación que une el desarrollo del lenguaje al de las acciones, aunque éstas sean solamente las manifestaciones orgánicas del placer y el dolor. La referencia a la necesidad de “llamar la atención del oyente, fijándola sobre la situación”, indica también la necesidad –señalada también por algunos lingüistas– de recuperar en el lenguaje algún aspecto de la realidad. En ello, las reflexiones de Ramírez bien pueden considerarse visionarias. Pero, en lugar de insinuar la necesidad de observar el largo proceso de desarrollo del lenguaje en la historia o en la ontogénesis, esto es, reconstruir, aunque fuera de modo hipotético, la dinámica procesual del fenómeno, su mirada se centra sustancialmente en los movimientos orgánicos que proceden de las sensaciones y que provocan una reacción en el animal, incluyendo al hombre, que los observa. Con ello, su idea sobre la formación del lenguaje no consigue rebasar significativamente lo que sucede en la comunicación animal. El proceso de aumento de la competencia de acción que ocurre en la relación con la persona encargada del cuidado en las primeras etapas de la ontogénesis y el papel clave que esto tuvo en el milenar proceso de transición del animal al hombre, y que es decisivo para comprender la formación del pensamiento y del lenguaje, no fueron vislumbrados. La dependencia de la estructura de una lógica que intenta comprender al explicando de manera inductiva-deductiva, obliga a Ramírez a colocar la naturaleza en el lugar del origen de la espiritualidad del sujeto y, con ello, del lenguaje. La última razón de la espiritualidad en la vida humana radica entonces en la química. Ella es la verdadera productora de las ideas, aun cuando su estímulo provenga de la percepción de las conductas externas.

La sociedad

El naturalismo que Ramírez se prescribió de manera rigurosa no sólo le impidió ampliar su comprensión de la génesis del pensamiento y del lenguaje, sino también afectó decisivamente su idea de sociedad. Para explicar lo social, su punto de partida es de nuevo un universo físico-químico en el que se encuentra sumergido el hombre, un conjunto de glóbulos en una animada estructura, expuesto permanentemente a diversas sensaciones:

Nadamos, como esponjas, en un mar de luz, de calor, de electricidad y de magnetismo; y sus variadas ondulaciones, bajo los pasos del sol, nos agitan, nos arrastran, nos penetran, y a veces nos destruyen. Los demás cuerpos también nos comunican sus movimientos, ya sean éstos propios, ya reflejos, resisten nuestra presión; acarician nuestro olfato; derraman su dulzura sobre la lengua; estremécense musicalmente en el oído, y cubren de brillantísimas imágenes nuestra retina [IV: 6-7].

Los impulsos que parten de los objetos y los provenientes de los demás hombres son parte de la naturaleza exterior, en donde si bien existen individualmente, no son entes aislados, sino que afectan al hombre por medio de fuerzas que componen un caudal de flujos permanente. Estas sensaciones se traducen en una comunidad interior de placeres y dolores que lleva al hombre a manifestarse externamente, a expresarse en un “concierto externo de movimientos orgánicos” (IV: 27). En el origen de lo social no se encuentra un acuerdo deliberado, como los demás liberales de la época suponen, sino una convergencia espontánea de impulsos y deseos. Éstos, como ya se expuso, dan origen al lenguaje de acción, pues producen en el receptor movimientos imitatorios que repetidos con frecuencia se transforman en convencionales. De este modo, la comunicación resulta de las capacidades miméticas del hombre (Palti, 2005: 367). No se trata, sin embargo, de una simple imitación de las reacciones externas; sino de una apropiación, la reproducción en el interior de los deseos, apetitos e ideas que motivaron tales reacciones. De esta convergencia espontánea surge la *simpatía* sobre la que se fundan las instituciones sociales: “La influencia mutua obrando sobre las abejas, produce los panales; obrando sobre el ganado y ejércitos, produce el terror pánico; sobre los que oran, la devoción; sobre los espectadores de un discurso o de un drama, el entusiasmo y los aplausos; y sobre todos los hombres, las instituciones sociales” (IV: 23-28).

Así, la sociedad deriva, en última instancia, del mismo principio de fuerzas atractivas y repulsivas que operan en las partículas de la materia y que son de

naturaleza química: las afinidades y las aversiones. Sin esta fuerza natural, la sociedad no sería posible. Por supuesto, Ramírez se percató de que la *simpatía* por sí sola es insuficiente para explicar cómo las formas más elementales de sociabilidad se convierten en instituciones sociales; y cómo se las arreglan para establecerse y fijar una normatividad. En la esfera del lenguaje, la instancia que viene a articular la normatividad es la gramática. Ante la variedad de posibles interpretaciones que puedan darse a las expresiones, movimientos y signos fonéticos, que constituyen el lenguaje de acción, aparece un principio ordenador que salva “los inconvenientes por medio de convenciones”. En la dimensión social, Ramírez elabora una noción correlativa que acompaña al descubrimiento de una nueva instancia en la constitución del sistema de relaciones humanas: las asociaciones espontáneas.

La voluntad natural y la voluntad social

Para elaborar esta noción, Ramírez parte de nuevo de la naturaleza, y recurre a un concepto estrictamente natural de la voluntad. La voluntad, como se dijo líneas atrás, no es más que “la reacción del movimiento sensorio en los nervios musculares, cuando empieza en un segundo centro nervioso o un tercero” (IV: 16). La singularidad de la voluntad reside en la particularidad de las reacciones de cada órgano ante estímulos análogos dada la especificidad de su constitución natural. La libertad humana debía entenderse como la posibilidad de realizar nuestra voluntad y satisfacer nuestros deseos sin vernos sometidos a constreñimiento externo alguno. Para él, las restricciones artificialmente impuestas a la libertad humana derivarían del intento de unificar y homogeneizar las expresiones, plurales y transitorias de los deseos e inclinaciones espontáneas de los individuos.

El problema fundamental que plantea esta perspectiva es el del surgimiento de la voluntad general: ¿cómo es posible que se articule el vínculo social?, ¿cómo puede de la pluralidad de inclinaciones y apetitos emerger un cuerpo social unificado?, ¿cómo puede constituirse algo como la voluntad general a partir de la pluralidad de los deseos y las voluntades singulares? En su juventud, Ramírez pensaba que esto es simplemente imposible. Hablar de una “opinión pública” es sólo abusar del lenguaje, lo único que se observaría en la realidad es que “hay opiniones públicas diversas, que las hay contrarias y, finalmente, que algunas de ellas no tienen eco más lejano que la voz de un pollino de rancho donde suena” (I: 277-278).

En su madurez, Ramírez buscó una respuesta a esta cuestión en una doctrina política a la que integró sus ideas psicofisiológicas. Pero su posición inicial no se modificó sustancialmente. Persuadido de la perversión inherente de todo sistema de gobierno, decía: “Las autoridades, sea cual fuere su procedencia, no trabajan sino para sí; el espíritu de corporación que las anima no se encuentra seguro, sino levantando un trono entre una iglesia y una cárcel; la prisión para el alma y el cuerpo” (II: 374).

Ante el poder del gobierno, Ramírez coloca el poder de las asociaciones civiles, que en ese entonces se expandían² y que despertaban su entusiasmo: “Obedeciendo a las tendencias de la humanidad en este siglo nuestros compatriotas ensayan la asociación libre y espontánea” (II: 376). La asociación, la libertad, la igualdad y la fraternidad son manifestaciones de la voluntad. En contraposición a ella se encuentran la ley y el poder. La lucha entre ambos se debe a que expresan, respectivamente, regímenes de funcionamiento social opuestos entre sí: el mutuo consentimiento funda las asociaciones civiles, la ley crea el poder. Las obligaciones libremente asumidas no necesitan de la fuerza para ser observadas, la ley surge con el intento de imponer tales obligaciones a los hombres contra su voluntad.

El poder social –en el que creía ver plasmada una racionalidad comunicativa espontánea– debería, para poder prosperar, entrar en una pugna permanente con la fuerza reguladora del poder administrativo representado por el Estado:

El desarrollo de la asociación es espontáneo; la forma administrativa es caprichosa. La asociación exige la igualdad; la administración se conserva por la jerarquía. La sociabilidad significa nacimiento y cambios de forma, muerte y reproducción; todo sistema gubernativo tiende a perpetuarse, aun contra la voluntad, aun con el sacrificio de los mismos interesados, asociación es bienestar; administración es obediencia [...] El municipio, la provincia o estado, y la magistratura suprema, congreso, rey o dictador, ya reciban sus títulos del pueblo, ya que los supongan extendidos por la mano de la divinidad, todos estos representantes de los intereses y derechos humanos, temiendo esos derechos y especulando con esos intereses, descubren una tendencia inevitable, y marcada hacia la metafísica; es decir, que todas estas autoridades, en lugar de bienes positivos, inventan palabras como *orden*, *justicia*, *honor*, *patria*, y *gloria* [II: 372-373].

² En el periodo de la República Restaurada, la consolidación en México de lo que se puede llamar sociedad civil estuvo acompañada de un aumento significativo del número de organizaciones civiles de la más diversa índole (científicas, mutuales, laborales, políticas, comunales, etcétera). Este fenómeno tendería a debilitarse, junto con la expansión del poder del Estado, durante la dictadura de Díaz.

Para Ramírez, sólo las asociaciones espontáneas son realmente democráticas; sólo ellas pueden asumir la fluidez y la transitoriedad de los deseos e intereses humanos. La institución se mantiene en el tiempo, “la democracia, sin embargo, es una tempestad; inunda, truena, brilla, hiera. Se engañan los que quieren organizarla, como un regimiento o como una comunidad religiosa, o como una masonería; la democracia es la individualidad” (I: 57). Por lo tanto, la democracia no podía ceñirse a los arcos de ninguna legislación. La apelación a la “voluntad popular” por parte del poder administrativo es sólo una farsa, no porque los comicios fueran fraudulentos, sino porque la voluntad popular nunca se manifiesta en las elecciones. A diferencia de ello, las asociaciones civiles en donde se recogen las necesidades e intereses de los miembros no necesitan de la tutela de los llamados “representantes”. La pugna es para Ramírez inconciliable: “exista el gobierno, pero exista aislado; asociación, libertad, igualdad, fraternidad, ven con odio lo que se llama ley” (II: 375).

Conforme a estas ideas, Ramírez estaba convencido de que la democracia directa, a la que identificaba con el sistema de asociaciones espontáneas, es la forma de autoorganización de la sociedad. Pero su idea de democracia directa era más bien una forma de no gobierno, una mera administración, lo que suponía erradicar llanamente el poder o la coerción como una dimensión inherente a la constitución de lo social (Palti, 2005: 383). La contradicción entre la voluntad individual y el cuerpo político no lograría conciliarse jamás en el sistema de democracia representativa, pues las voluntades transitorias y arbitrarias –los verdaderos deseos y necesidades de los hombres– se manifestaban genuinamente sólo en las asociaciones espontáneas.

Al igual que su idea del hombre, el concepto de sociedad que desarrolla Ramírez se ve afectado por la intención explícita de renunciar a cualquier reflexión que parta de un Absoluto espiritual, y por el esfuerzo de emprender una comprensión de la sociedad a partir de la naturaleza. La naturalización de la espiritualidad humana constituye también el fundamento de su concepto de sociedad. El naturalismo de Ramírez es uno fundamentalista: todas las formas socioculturales de vida se ubican en la naturaleza. Conforme a su perspectiva, la construcción de lo social es un proceso espontáneo enraizado en las disposiciones fisiológicas humanas. Aunque este naturalismo pudiera parecer actualmente como extremo, no es obstáculo para que Ramírez se percate de que esto sólo puede ser el inicio de las agrupaciones humanas. Esta perspectiva es la que le permite intentar una explicación teórica de la agrupación social. De acuerdo con lo explicado, ésta se puede resumir así: con el hombre surge una forma de organización natural, en cuya constitución basal, la dinámica de la naturaleza experimenta una forma

particular, la voluntad. En ella se deposita una multiplicidad de deseos, necesidades e intereses irreductiblemente singulares. Las asociaciones civiles encarnan estas voluntades, su organización supone una autolegislación individual, lo que excluye por definición toda forma de tutelaje. Las obligaciones libremente asumidas no necesitan de la fuerza para ser observadas. Opuesto a estos intereses se encuentra el despotismo de una clase burocrática que pretende reducir las voluntades e intereses de toda la sociedad a su propia voluntad e interés particular. El poder administrativo ejerce una tiranía contra la naturaleza. El intento de unificar y homogeneizar las expresiones –siempre infinitamente variadas y cambiantes en el tiempo de los deseos e inclinaciones espontáneas naturales de los individuos– deriva en las restricciones, siempre perversas, impuestas a la libertad humana. El plan de modelar la sociedad supone necesariamente una intervención artificial sobre las necesidades naturales y los intereses y deseos espontáneos de sus miembros.

Ramírez advierte que el punto virulento en este permanente combate entre la racionalidad comunicativa espontánea y la fuerza reguladora del poder administrativo radica en la diferencia de intereses, pues mientras en unos existen deseos diversos, en los otros es prioritario el interés de mantener el poder. Descubre que la moral que impera en las asociaciones es ajena a la que gobierna en la administración, “los pueblos se ven irresistiblemente llevados a las asociaciones positivas; para realizarlas, luchan con la miseria, con la peste, con la tiranía, con la superstición, con las preocupaciones y hasta con su propia ignorancia. Así los vemos formar la familia; poniendo espinas en el tálamo de su novia y sierpes en la cuna de su hijo” (II: 374). Pero en el campo de la organización burocrática, cuando aún no ha surgido el Estado democrático, el poder y el interés por someter al otro son lo que determina las acciones. La determinación de la moral en las relaciones en las pequeñas comunidades y el papel del poder en la organización del dominio fueron vislumbrados por Ramírez como en ningún otro pensador mexicano. Si este descubrimiento esencial en la comprensión sociológica no tuvo resonancia en las teorías sociales y morales, fue porque en México, en esos tiempos, las instituciones que procuraban el desarrollo del conocimiento científico se encontraban todavía en una etapa embrionaria y porque Ramírez, inmerso en múltiples actividades, no logró elaborar sus ideas hasta el punto en que constituyeran un cuerpo teórico sistematizado.

En los tiempos modernos, estamos obligados a comprender las formas de vida humanas a partir de la naturaleza, tal como lo emprende Ramírez. Su intento por hacer surgir la sociedad y el lenguaje a partir de un sustrato natural debe ser bien

valorado. En el universo no existe nada que pueda apoyar a la lógica subjetivista, por ello, la causalidad que recurría a las divinidades ha sido eliminada. El señalamiento de Ramírez de que en el universo no existe ningún agente divino y de que el orden social es una de las formas de organización de la vida fundada por el hombre mismo es una idea que comparte la comprensión moderna del mundo. La especie antropológica representa una de las formas de organización de la vida que se ha formado en el universo, por eso la naturaleza debe ser entendida como el fundamento también de la vida humana. Precisamente, porque el hombre se ha desarrollado en sus formas culturales de vida a partir de la naturaleza, es ineludible comprender las formas de organización culturales desde ésta. Pero no podemos compartir con Ramírez el papel único que le atribuye a la naturaleza en la formación de la sociedad. En ello permanece ligado a la lógica del pasado, que solamente puede relacionar dos variables. Las determinantes de las formas culturales de vida se ubican en la naturaleza, de ella se deriva tanto el pensamiento como la sociedad. Ramírez no hace el intento de emprender su reconstrucción, por lo que concluye una determinación causal entre la naturaleza, es decir, los deseos y las necesidades plurales y diversas, y las asociaciones civiles. El recurso metodológico se reduce a proponer una relación entre un origen y su resultado, dejando de lado el estudio procesual y las relaciones sistémicas que establecen las estrategias sociológicas modernas.

El procedimiento metodológico de Ramírez únicamente es posible colocando al mismo tiempo todas las facultades del hombre –la memoria, el entendimiento y la voluntad– en la naturaleza, pero en ella no existe ninguna de estas facultades; ni el pensamiento ni la voluntad se encuentran en la naturaleza. De ahí surge una contradicción con la comprensión moderna del universo. Aun cuando se trate de deseos y necesidades “desespiritualizados”, la voluntad continúa siendo la voluntad, algo que no es compatible con la deconstrucción de la teleología en el universo. La naturaleza no tiene ninguna voluntad individual. Para entender la formación de la subjetividad humana hay que tener presente la relación social en que se forma y reconstruirla ahí, de otra manera la voluntad individual aparece totalmente libre de cualquier contaminación social –absoluta–, lo que la convierte en un recurso para oponerla a la voluntad del gobierno. Por ello, para Ramírez, la ley comienza donde la voluntad termina, la primera no puede fundarse en la segunda. La voluntad, como bien señala Palti, “presupone necesariamente un fundamento trascendente, un absoluto; resulta, en fin, indisoluble de la metafísica” (2005: 349). La idea de reducir todas las fuerzas intelectuales a fuerzas naturales y de que sólo en lo que es natural podría el hombre

expresarse libremente y hacer manifiestas sus facultades creativas iba acompañada de su repulsión por el artificio, en el que inscribía la ley, los gobiernos representativos y las instituciones. Aunque se preocupó constantemente por superar esta contradicción entre la pluralidad y la fluidez de las necesidades accidentales de los miembros de la sociedad y el orden regular del Estado, que confiere un carácter definido a sus instituciones, nunca consiguió vencer el alegado antagonismo entre ambos. La pregunta ¿cuál es el lugar de la institución en la constitución social? permanece sin solución. Para Ramírez, todo tipo de instituciones son condenables: “El comercio –decía– causa del robo; la farmacia, el envenenamiento; el matrimonio, el adulterio; y la invención del poder ejecutivo, no ha producido sino la dictadura” (II: 259). Debido a su insistencia en la irreductibilidad del antagonismo entre las inclinaciones e intereses individuales, la política tampoco podía ser pensada como una instancia mediadora entre voluntades e intereses contradictorios.

Hay además una perspectiva que es menester no pasar por alto si se trata de valorar el pensamiento de Ramírez. El concepto de sociedad que él desarrolla está guiado por la intención explícita de renunciar a cualquier reflexión que parta de un Absoluto espiritual y por elaborar una comprensión de la sociedad a partir de la naturaleza. Ramírez no tenía ninguna duda de que el pensamiento que parte de un Absoluto y el pensamiento secular que atiende la naturalidad e historicidad de los fenómenos son irreconciliables. Esto por sí solo le permite entender la comprensión religiosa y teológica de la sociedad como algo perteneciente al pasado, un nivel superado; su idea se vuelve más precisa al identificar el pasado con la Colonia. Para él, la historia está dividida por un umbral de gran relevancia: antes del umbral existe una fase, el Virreinato, que se caracteriza por la sujeción política y la ignorancia más allá del umbral, después de la Independencia y de la Reforma, se trata de un periodo de libertad y conocimiento. No solamente irrumpe un nuevo mundo, sino también una nueva manera de comprenderlo y al hombre en él. Luego del triunfo de la Reforma, Ramírez da por clausurado el estadio metafísico, y aunque sus análisis no incluyen una exposición sistemática que aclare cómo se forman las épocas, por qué sigue una a la otra y en qué consiste un desarrollo que registra una fase superior, se dio cuenta, sin duda, de que ahí residía una cuestión digna de investigarse:

¿Cómo es que dónde antes se rezaba, ahora se piensa? ¿Cómo es que el espectro de la conquista, que guardaba nuestros puertos, ha permitido la entrada a las banderas de todas las naciones y saluda respetuoso a la nuestra? ¿Cómo es que la ciencia, el

comercio, la industria y la libertad y la reforma como el oro inagotable de una Nueva California, se encuentran regadas por el suelo a merced de todas las razas desheredadas? ¿Cuándo, cómo se verificó ese prodigio? [III: XXIV].

Al tiempo que insiste en enraizar la voluntad a su sustento fisiológico, busca desprender a la naturaleza y la historia de seguir un sentido intencional semejante al de las acciones humanas. En una comprensión antimetafísica del mundo, como la de Ramírez, no puede haber lugar para el sentido y el fin de la naturaleza y el mundo, éstos debían reinterpretarse o destruirse. Para Ramírez, si acaso existe un sentido en la historia, éste es el logro de la libertad y la autonomía del hombre, ligadas a la apropiación de la educación y la ciencia. En ello fundamenta no sólo su crítica al despotismo y a la religión y su proclamación de la entrada en una nueva era, sino que también le proporciona el convencimiento de que sus luchas por la justicia social y la dignidad del hombre saldrán finalmente vencedoras.

Pero en el pensamiento de Ramírez no hay una elaboración sistemática que aclare el paso de una época a otra en el desarrollo cognitivo, ni tampoco que analice cómo los cambios en la estructura del poder repercuten en los cambios en la visión del mundo y en la cognición. Hay que repetirlo, las condiciones para ello no estaban dadas. Sin embargo, en esta concepción de la historia hay dos perspectivas que Ramírez vincula a su naturalismo fundamentalista, que en la visión moderna del mundo no han recibido aún una adecuada atención. La primera, es la idea de que efectivamente la espiritualidad de las formas culturales de vida surgió de un estrato natural y, por lo tanto, estas formas deben ser entendidas teniendo como punto de partida precisamente este estrato. La segunda perspectiva, igualmente significativa, es la idea de que en el proceso de formación de la espiritualidad humana se puede observar un crecimiento o un desarrollo que va de un nivel a otro más alto, que conduce a la comprensión del hombre en la modernidad.

Desde luego, a Ramírez le hicieron mucha falta instrumentos para reconstruir con detalle el proceso de transición de una edad oscura, en que el dominio es organizado y el mundo se percibe e interpreta a través de un esquema subjetivista, a una época en que, junto con la construcción de un nuevo paradigma interpretativo, se presentan cambios decisivos en la política y en la economía. Como se mencionó, las condiciones personales e históricas no estaban dadas para que ello ocurriera. Pero, con todo, nadie como él en el siglo XIX pudo percatarse con tal claridad del cambio en la lógica de la comprensión del mundo y contribuir a su realización. Ahí reside la importancia de su pensamiento.

Bibliografía

Delgado de Cantú, Gloria María

- 1998 *Historia de México I. El proceso de gestación de un pueblo*, Addison Wesley Longman, México.

Dux, Günter

- 1989 *Die Zeit in der Geschichte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
 2000 *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
 2003 "Gerechtigkeit: Die Genese einer Idee", en Dieter Dölling (ed.), *Jus humanum. Grundlagen des Rechts und Strafrecht. Festschrift für Ernst-Joachim Lampe zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlín, pp. 81-105.
 2008 *Warum denn Gerechtigkeit. Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.

Hale, Charles Adams

- 1999 *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI Editores, México.

Ibarra García, Laura

- 2007 *Creencias, mitos y rituales en el mundo prehispánico. Una explicación desde la teoría histórico genética*, Universidad de Guadalajara, México.
 2008 *La moral en el mundo prehispánico. Un contribución a la sociología de la normatividad*, Porrúa, México.

Maciel, David

- 1984 "Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México", prólogo al tomo I de *Obras completas. Ignacio Ramírez. El Nigromante*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, pp. xv-cxlv.

Monsiváis, Carlos

- 1985 "La expresión radical de Ignacio Ramírez", prólogo al tomo III de *Obras completas. Ignacio Ramírez. El Nigromante*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, v-xxx.

Palti, Elías José

- 2005 *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. Un estudio sobre las formas del discurso político*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México y Buenos Aires.

Ramírez, Ignacio

- 1984-1989 *Obras completas. Ignacio Ramírez. El Nigromante*, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, 8 ts.

Reyes Heróles, Jesús

- 1994 *El liberalismo mexicano*, FCE, México, 3 vols. [1957].

Rodríguez O., Jaime E.

- 2006 “De súbditos de la Corona a ciudadanos republicanos: El papel de los autonomistas en la Independencia de México”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones de la Independencia de México*, Nueva Imagen, México, pp. 33-69.

Torres, Víctor Manuel

- 1962 “El pensamiento político de Ignacio Ramírez”, en *Historia Mexicana*, 230, vol. 12, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 190-228.

Vázquez, Josefina Zoraida

- 1978a “La república federal”, en *Historia de México*, t. VIII, Salvat Mexicana de Ediciones, México, pp. 1781-1793.
- 1978b “Crisis de la primera república federal”, en *Historia de México*, t. VIII, Salvat Mexicana de Ediciones, México, pp. 1795-1814.