

CAPÍTULO OCTAVO

PRESUPUESTOS DEL CONSERVADURISMO EN MÉXICO

I. PLANTEAMIENTO

Como tuvimos la oportunidad de expresar en páginas anteriores, México, al igual que muchos países con estatuto democrático del mundo occidental, durante el siglo XIX, se debatió, esquemáticamente hablando, entre dos modelos políticos que representaban dos visiones del mundo y de la vida diferentes: el liberalismo y el conservadurismo.

A partir de la consumación de la Independencia, el 27 de septiembre de 1821, se dieron algunos rasgos propios de ambas corrientes, aunque no podemos decir que había prevalecido una sobre la otra, porque, entre otras cosas, no había claridad ni precisión respecto a las ofertas ideológicas y políticas. Como vamos a tener oportunidad de ver párrafos adelante, va a ser a partir de la quinta legislatura federal, correspondiente a los años 1833-1834, cuando se van a tomar algunas medidas de corte liberal, en lo que ha sido llamada la *Prerreforma liberal*, gestada e impulsada por los doctores José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías, según lo describiremos. La *Prerreforma liberal* va a originar una reacción, en la sexta legislatura federal, elegida para el bienio 1835-1836, en lo que va a constituir la primera expresión coherente del conservadurismo mexicano y su más importante manifestación: la república centralista, que estuvo vigente en nuestro país entre 1836 y 1846, objeto de estudio de esta tercera parte.

Como es natural, el conservadurismo no surgió en nuestra patria por generación espontánea, sino que fue el resultado de circunstancias históricas e ideológicas que concurrieron en esos precisos momentos en nuestro país, dando origen a esa década centralista y conservadora.

A continuación vamos a procurar exponer sucintamente, como es natural, las circunstancias para que se entienda el periodo histórico-jurídico constitucional que nos toca exponer en esta ocasión.

II. ANTECEDENTES COLONIALES

Independientemente de cualquier apreciación sociológica o política, tenemos que partir de un dato fundamental: el Estado español en Indias era un Estado misional, no solo por conveniencia, sino también por convicción, pues no dudamos en considerar que los reyes castellanos sentían una verdadera vocación evangelizadora, particularmente después de concluidos los ocho largos siglos de guerra contra el islam, la llamada Guerra de Reconquista, aparte del carácter justificativo que la actividad apostólica le vino a imprimir a su empresa indiana, o sea, la relativa al descubrimiento, conquista y colonización de lo que llamaron “Las Indias”.

Con un bagaje sociopolítico hierocratista muy fuerte de finales de la Edad Media, con antecedentes portugueses próximos,⁶⁰³ e incluso castellanos,⁶⁰⁴ los Reyes Católicos acudieron al papa Alejandro VI para que con su autoridad apostólica garantizara el dominio sobre las tierras recién descubiertas por Cristóbal Colón. Es así como el pontífice expidió, el 3 de mayo de 1493, las bulas *Inter cetera* y *Eximiae devotionis*; y al día siguiente, otra bula que lleva el mismo nombre de *Inter cetera*. Con la primera otorgó a los reyes de Castilla la soberanía sobre las tierras descubiertas y por descubrir; con la segunda dio los mismos derechos que se habían concedido a los reyes portugueses en sus descubrimientos africanos; con la tercera, ratificó lo señalado en la primera y trazó la línea de demarcación para repartir entre ambas Coronas el mundo que se había descubierto. Además, expidió otras dos bulas más: la *Piis fidelium*, del 26 de junio, y la *Dudum siquidem*, del 25 de septiembre, ambas también de 1493, con las cuales el papa, a propuesta de los reyes castellanos, nombró un vicario para el gobierno eclesiástico de las Indias y otorgó a los castellanos un derecho exclusivo de navegación hacia el poniente. A todos estos documentos pontificios se les conoce generalmente como *Bulas Alejandrinas*. Además, para tener completo el marco de referencia jurídico-canónico, habrá que añadir la *Eximiae devotionis* de 1501, mediante la cual el mismo pontífice cedió a la monarquía castellana los diezmos de esos territorios recién ganados.

En 1504, el nuevo papa, Julio II, mediante la bula *Illius fulciti*, erigió las primeras tres diócesis indianas, bula que el rey Fernando El Católico, en principio, se negó a cumplimentar, en virtud de que la bula no otorgaba

⁶⁰³ Serían las bulas *Romanus Pontifex* de Nicolás V, publicadas el 8 de enero de 1455; *Inter Cetera*, del 13 de marzo de 1456, suscrita por Calixto III; y la *Aeterni regis* de Sixto IV.

⁶⁰⁴ Mediante la bula *Orthodoxae fidei*, del 3 de diciembre de 1486, el papa Inocencio VIII concedió el patronato a los Reyes Católicos sobre las Iglesias de Granada, Canarias y Puerto Real.

a la Corona de Castilla el patronato eclesiástico sobre las diócesis recién creadas. No fue sino hasta el 28 de julio de 1508 cuando el mismo papa, a través de la conocida bula *Universalis Ecclesiae*, otorgó a los reyes de Castilla el *Patronato Universal sobre Iglesia de Indias*, y en 1510 ratificó la cesión de diezmos que en 1501 Alejandro VI había hecho.

El concepto de patronazgo eclesiástico nunca quedó claro ni mucho menos preciso, cosa que convenía particularmente a sus regios titulares, quienes valiéndose de ello fueron ensanchándolo con el tiempo, hasta llegar a la figura tan concorde con el siglo XVIII del Regalismo.⁶⁰⁵

El tema de los alcances del Regio Patronato Indiano ha sido muy bien estudiado recientemente, por lo que remitimos a esos espléndidos trabajos⁶⁰⁶ para profundizar en el mismo.

Alberto de la Hera⁶⁰⁷ dice que el Regio Patronato Indiano se perfilaba en tres tipos de facultades: las propiamente patronales, las extrapatronales y las abusivas del Patronato.

Respecto a las facultades efectivamente patronales o derivadas razonablemente de ellas, tenemos: presentación de candidatos para los oficios eclesiásticos (que es lo propio y característico de un patronato), percepción de diezmos, fijación de límites de las diócesis, control de las facultades de los superiores religiosos, intervención en los conflictos entre obispos y las órdenes y poderes de gobierno cuasiepiscopales donde no hubiera jerarquía eclesiástica.

Por lo que toca a las facultades extrapatronales, la Corona se atribuyó competencia de los tribunales civiles en el fuero eclesiástico; extrañamiento de clérigos, intervención de las rentas de vacantes y expolios; establecer, en sede vacante, la obligación de los cabildos eclesiásticos de nombrar como vicarios capitulares a las personas que la autoridad civil señalara; vigilancia de las predicaciones, limitaciones al derecho de asilo e inmunidades personal y local; disponer la prohibición de regresar a España a los clérigos; limitar las visitas de los obispos a la Santa Sede, y el control de las informaciones a esta última por parte de los preladados indios.

Finalmente, tenemos lo que De la Hera llama “ejercicio abusivo del patronato”; entre lo que encontramos la prohibición de la lectura de la bula

⁶⁰⁵ Cfr. Hera, Alberto de la, *El regalismo borbónico*, Madrid, Rialp, 1963, *passim*.

⁶⁰⁶ Cfr. Bruno, Cayetano, *El derecho público de la Iglesia en Indias. Estudio histórico-jurídico*, Salamanca, CSIC, 1967; García Añoveros, Jesús María, *La monarquía y la Iglesia en América*, Madrid, Asociación Francisco López de Gomara, 1990; Hera, Alberto de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992; Sánchez Bella, Ismael, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, EUNSA, 1990.

⁶⁰⁷ Cfr. *Iglesia y Corona...*, *cit.*, pp. 188-193.

In Coena Domini,⁶⁰⁸ el pase regio,⁶⁰⁹ los recursos de fuerza,⁶¹⁰ el control de los concilios provinciales y sínodos diocesanos y el rechazo de un nuncio para las Indias.

Todo ello va a derivar en la figura del Regio Vicariato Indiano, que apuntamos antes, y que ahora trataremos de explicar brevemente.

El 9 de mayo de 1520 el papa Adriano VI expidió la bula *Exponi nobis*, conocida generalmente con el nombre de *Omnimoda* por la gran cantidad de concesiones otorgadas por la silla apostólica a los frailes de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos). En esencia, la bula disponía que los frailes que vinieran a América, con la autoridad real, podían elegir, de acuerdo con su derecho peculiar, a sus superiores provinciales, a los cuales se les otorgaban las facultades cuasi episcopales, donde no hubiera obispo o no estuviera a mano. Ello fue interpretado como una exención para esos frailes respecto de la potestad de los obispos residenciales, a pesar de las disposiciones que se derivaban posteriormente del Concilio de Trento, considerándose que ellos dependían directamente del monarca castellano; por ello, esos primeros vicaristas opinaron que el rey actuaba con autoridad vicaria respecto a los mismos en virtud de la concesión que al soberano se le otorgaba en la *Omnimoda*.

Más adelante, como señala Leturia,⁶¹¹ no fueron los tratadistas togados del Consejo de Indias los iniciadores de la teoría del Vicariato, sino los escritores de las órdenes misioneras, principalmente franciscanos, los que van a dar a Solórzano Pereira los argumentos para la formulación de esa teoría.

El primero en referirse a ella fue el franciscano Juan Focher en su *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendas* de 1572; posteriormente, el agustino Alonso de la Veracruz en 1574; y en el siglo XVII, los franciscanos Manuel Rodríguez, Luis Miranda, Jerónimo de Mendieta, Juan de Silva y Juan Bautista, así como el dominico Antonio Remesal.

⁶⁰⁸ Este texto tuvo varias versiones entre 1302 y 1627; ahí se contenía la relación de delitos canónicos, uno de los cuales era el impedir que alguien acudiera por algún asunto directamente a la Santa Sede, que era precisamente lo que harían los reyes de España respecto a los habitantes en sus posesiones de ultramar.

⁶⁰⁹ O sea, la autorización que daba la Corona, a través del Real y Supremo Consejo de Indias, para que las disposiciones papales pudieran regir en sus colonias, así como la correspondiente prohibición, lo que se denominaba retención, pero como explicaba Rivadeneira, dando cuenta a la Corte de Roma, razonándolo, y pidiendo su modificación; el problema era si Roma insistía.

⁶¹⁰ O sea, la posibilidad de revisar y en su caso rectificar o ratificar las decisiones de las autoridades eclesiásticas, por parte de los tribunales estatales.

⁶¹¹ Cfr. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, t. I, Época del Real Patronato, 1493-1800, Roma, Analecta Gregoriana, 1959, pp. 106 y 107.

Más adelante, como decíamos líneas atrás, vino la formulación doctrinal jurídica; en primer lugar, la del jurista indiano Juan Solórzano Pereira en su importante trabajo *De Indiarum iure*, del cual varios capítulos fueron incluidos el 20 de marzo de 1642, en el *Index* de libros prohibidos, precisamente por sus ideas acerca del dominio del rey de España sobre la Iglesia de Indias. Del mismo tenor y mismo siglo fue la tesis del oidor de Lima, Pedro Frasso, en su *De regio Patronato*, publicado el tomo I en 1677 y el tomo II en 1679, e incluido en el *Index* el 19 de enero de 1688, con lo cual quedaba perfectamente expuesta la tesis del Regio Vicariato Indiano.⁶¹²

En el siglo XVIII encontramos dos tratadistas regalistas fundamentales: José Álvarez de Abreu y su *Víctima real legal. Discurso único jurídico-histórico-político sobre que las vacantes mayores y menores de las Iglesias de las Indias Occidentales pertenecen a la Corona de Castilla y León con pleno y absoluto dominio*, aparecido en Madrid por primera vez en 1726, y en su segunda edición en 1769, lo que le valió el título de Marqués de la Regalía; y por otro lado, al oidor de la Real Audiencia y Chancillería de México, el poblano Antonio Joaquín de Rivadeneyra y Barrientos, *Manual compendio de el Regio Patronato Indiano*, publicado en Madrid en 1755.

Por otra parte, debemos señalar el hecho de que así como los protestantes han considerado a Martín Lutero el iniciador del movimiento en favor del reconocimiento del derecho fundamental de libertad religiosa, también a él se debe en gran medida el origen de los Estados confesionales europeos de la Edad Moderna,⁶¹³ que van a devenir en un mayor control de la Iglesia por parte del Estado, fundamentándose en el derecho divino de los reyes, hasta llegar a la idea de Iglesias nacionales, de claro origen protestante; dicha teoría va a tomar diversos nombres según el país que se tratara: galicanismo en Francia, jurisdiccionalismo en Italia, febronianismo en Alemania, josefinismo en Austria y regalismo en España.

El siglo XVIII español, con los Borbones al frente, es el típico siglo regalista, que si bien tuvo sus dificultades en la península, en América encontró un caldo de cultivo propicio en el regio patronato, pero sobre todo en el vicariato.

En efecto, el concepto de vicariato implica la delegación de una facultad disciplinar, jurisdiccional, en todo aquello que no implique una potestad de orden que es indelegable, delegación que para unos era expresa, a través de todas las bulas a que hemos hecho referencia, o tácita, basada en el

⁶¹² *Supra*, nota 609.

⁶¹³ La tesis de considerar a Lutero como padre del derecho de libertad religiosa está superada en la actualidad.

derecho divino de los reyes, pero para todo caso consentida por la Santa Sede.⁶¹⁴

Para los efectos del presente trabajo, va a ser muy importante el concepto de vicariato, ya que después de la Independencia, en nuestra patria, al considerar que el Estado naciente se volvía causahabiente de la Corona española, el derecho al vicariato que, en principio, se reputaba al soberano, en ese momento se trasmitía al Estado mexicano, siendo una “regalía”, o sea, derecho originario del rey, no necesitaba concesión ni aun reconocimiento de la Santa Sede, que, como veremos más adelante, fue una de las tesis defendidas por nuestros publicistas en los primeros años de vida independiente.

El clímax del regalismo español en Indias vendrá precisamente con el nuevo Código de Leyes de Indias de 1790,⁶¹⁵ del que, si bien llegó a aprobarse el primer libro —tocante a la cuestión eclesiástica—, nunca alcanzó a ponerse en vigor debido al conflicto que su excesivo regalismo traía consigo. Simplemente el monarca decidió ir poniendo en vigor sus leyes cuando le pareciera oportuno, lo cual solo se hizo en una ocasión en forma muy concreta.⁶¹⁶

En ese ambiente de compenetración del Estado con la Iglesia y de vivo regalismo, es cuando la Nueva España va a alcanzar su independencia.

III. MÉXICO INDEPENDIENTE

La Independencia de México supuso problemas eclesiásticos muy serios, pues como decíamos antes, la población era la misma, sus creencias religiosas las mismas y el clero el mismo; sin embargo, el vínculo con la metrópoli se había cortado y, por ende, el conducto que unía la Iglesia local con la Santa Sede también se había roto, por lo cual uno de los primeros problemas que se planteó el gobierno de la joven nación fue restablecer ese vínculo.

Para la Santa Sede, la Independencia de México y de las demás repúblicas hispanoamericanas también representó un problema muy agudo, ya que la misma no había sido reconocida por España, uno de sus más importantes

⁶¹⁴ A mayor abundamiento, el concordato celebrado en España en 1753 se otorgó al patronato sobre toda la monarquía, que las tenía, en la península, sobre Granada y las Islas Canarias.

⁶¹⁵ Cfr. Muro Orejón, Antonio, *Estudio general del Nuevo Código de las Leyes de Indias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979, y Vallejo García-Hevia, José María, *La Segunda Carolina. El Nuevo Código de Leyes de las Indias. Sus juntas recopiladoras, sus secretarios y al Real Consejo (1776-1820)*, Madrid, BOE, 2016, 3 t.

⁶¹⁶ Cfr. Hera, Alberto de la, *Iglesia y Corona...*, cit., pp. 495-497.

aliados europeos, titular del Regio Patronato Indiano, y que, por lo mismo, era el principal obstáculo para normalizar el gobierno espiritual con aquellas Iglesias particulares, que día con día se iban desarticulando por fallecimientos y abandono de algunos preladados, que, al no saber qué hacer después de la Independencia, optaban por regresar a España, de tal suerte que para 1829 no había obispos en México. Para colmo, como apuntamos antes, México, al igual que otros países hispanoamericanos, comenzó a reclamar la titularidad del patronato, ahora llamado “nacional”, como heredero de los antiguos derechos de la Corona española, o sea, la esencia del regalismo, lo cual la Santa Sede no estaba dispuesta a admitir.

A mayor abundamiento, en esos países recién independizados de la Corona española se comenzaba a introducir la ideología liberal, uno de cuyos principales postulados era la libertad de cultos, frente a la intolerancia religiosa que se había sostenido en la época colonial, misma que se había proclamado en esos nuevos Estados americanos; ello, junto al hecho de que comenzaban a aparecer en nuestras naciones nuevas opciones religiosas, particularmente protestantes, las cuales, por supuesto, reclamaban tal libertad de cultos, y la masonería.

De factura liberal es también el tema de la secularización de la sociedad, que páginas adelante vamos a tratar de profundizar, la cual tuvo gran predicamento en esos momentos de nuestra historia, ya que era tal la influencia de la religión en las conciencias de los individuos y en la política, así como el monopolio de la Iglesia en la educación y en la beneficencia, que se veía al clericalismo como un serio obstáculo para la consolidación del Estado nacional, a la “Libertad de los modernos” en sede de total autonomía, de tal suerte que se consideraba que la institución eclesiástica debería estar sometida al Estado, bien a través del patronato o del surgimiento de Iglesias nacionales, como una expresión de regalismo renovado, o bien reduciendo el ámbito de influencia de la Iglesia a la vida privada de los individuos, a las cuatro paredes del templo, como se decía entonces, sin mencionar el enorme patrimonio inmobiliario que tenían las instituciones eclesiásticas, que se vieron como “la alcancía” del Estado.

Como era lógico, la cuestión eclesiástica se mezcló de tal manera con la religiosa, que tardaría muchos años en deslindarse, particularmente en México.

Así fue como uno de los grandes temas políticos de México durante más de cincuenta años de vida independiente, junto con decisiones tan importantes como las formas de Estado y gobierno, fueron las cuestiones religiosas y eclesiásticas.

IV. EN BUSCA DEL PATRONATO NACIONAL

El 19 de octubre de 1821, Agustín Iturbide, en su calidad de presidente del Consejo de Regencia de la joven nación, envió una consulta al arzobispado de México respecto a la actitud que debería adoptar el gobierno en cuanto a la provisión de oficios eclesiásticos en el país una vez consumada la independencia. Para ese fin, se reunieron en el palacio arzobispal el 4 de marzo del año siguiente, representantes de todas las mitras: los canónigos doctores Félix Flores Alatorre, por México y Durango; José Domingo Letona, por Valladolid; Florencio del Castillo, por Oaxaca; Manuel Pérez Suárez, por Puebla; Pedro González, por Sonora; Toribio González, por Guadalajara; y el cura doctor Antonio Cabeza de Vaca, por Monterrey, quienes llegaron a las siguientes conclusiones:

- 1) Había cesado el regio patronato indiano, en virtud de que no podían ejercerlo sus titulares, los reyes de Castilla y León, en razón de la Independencia.
- 2) El romano pontífice lo debería conceder expresamente a las nuevas autoridades mexicanas; mientras llegara ese momento no lo podrían ejercer, pues sería nulo lo actuado.
- 3) Una vez cesado el patronato, las autoridades eclesiásticas competentes reasumían el derecho total de instituir o dar la colación de oficios y beneficios eclesiásticos.
- 4) Recomendaban a las autoridades eclesiásticas que antes de ello dieran a conocer a la autoridad civil los nombres de los interesados, por si ésta tenía algún reparo.

El 11 de marzo de 1822 se volvieron a reunir los mismos representantes diocesanos y ratificaron lo acordado en la sesión anterior, con lo cual se dio cuenta al gobierno provisional. Posteriormente, el 26 de junio de 1822, se hizo una nueva reunión de los representantes, en la cual se repitió su acuerdo.

La opinión de la Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos, del 18 de abril de 1822, fue en sentido contrario; se dijo: el pueblo soberano de América sucedió en el patronato, que ha ejercido y ejerce, como lo prueban muchos hechos positivos y de posesión. Debe, por tanto, mantenerse el ejercicio del patronato en el gobierno actual, esperando solo de la Silla Apostólica la declaración de él.

Curiosamente, algunos obispos y vicarios capitulares desautorizaron el acuerdo de la junta eclesiástica antes invocado, por considerar que el nuevo gobierno efectivamente había sucedido al español en el ejercicio del patro-

nato, como opinaba la Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos, no en balde habían sido educados en un contexto totalmente regalista.

Para evitarse problemas, el Congreso de la Unión, en 1829 y en 1831, autorizó que los obispos mexicanos, o cabildos en sede vacante, nombraran dignidades y prebendas sin consentimiento del gobierno. Estas medidas acarrearón muchos problemas, como veremos más adelante.

El secretario de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Pablo de la Llave, en su informe, leído al Congreso Constituyente el 8 de noviembre de 1823, señalaba que el curso de los negocios eclesiásticos estaba casi paralizado, por no hallarse en contacto la Iglesia mexicana con la Silla Apostólica.⁶¹⁷

El 18 de abril de 1823, el Congreso Constituyente decretó que el Ejecutivo podía enviar un agente al Vaticano, según propuesta del secretario de Relaciones, Lucas Alamán; para ello, el 22 del mismo mes se nombró al cura de San Pablo, Francisco Guerra, quien no aceptó. Por este motivo se designó al fraile dominico José María Marchena, quien aparte de llevar cartas de presentación ante el secretario de Estado de la Santa Sede, manifestando la adhesión de la República mexicana a la religión católica, tenía la comisión secreta de averiguar el ánimo del Vaticano respecto a nuestra Independencia y la posible suscripción de un concordato.

Marchena se presentó ante la Santa Sede e informó al gobierno provisional mexicano que el papa León XII recibiría en privado a cualquier legado mexicano y trataría con él todos los puntos, menos el del reconocimiento de la Independencia.

Para tal efecto, se constituyó una representación encabezada por el canónigo poblano, doctor Francisco Pablo Vázquez, el 21 de julio de 1824. La representación se embarcó en Veracruz el 21 de mayo del año siguiente.

Al mismo tiempo, se conoció en la capital del país, el día anterior, el breve apostólico *Etsi iam diu*, que reconocía la potestad de España sobre América, por lo cual el gobierno ordenó a Vázquez detenerse en Londres hasta nuevas disposiciones. Mientras tanto, llegó al presidente Victoria una carta del mismo pontífice en términos cordiales, con lo cual se consideró que se exceptuaba a México de lo señalado en el breve anterior, por lo que el 15 de octubre el presidente dispuso que monseñor Vázquez continuara su viaje a Roma.

Durante los primeros cuatro años del canónigo Vázquez en Roma, las dificultades fueron enormes, porque se conocieron en el Vaticano varias manifestaciones mexicanas a favor de una Iglesia nacional, de origen galicano, que mencionamos antes, o sea, sujeta a Roma en el dogma y en la

⁶¹⁷ Cfr. *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho Universal de Justicia y Negocios Eclesiásticos, presenta al Soberano Congreso Constituyente...*, México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1823, p. 16.

moral, pero al Estado en lo disciplinario, así como intrigas en su contra ante el gobierno mexicano, y muchas otras cosas más.⁶¹⁸

En ejercicio de la facultad que daba el artículo 50 de la Constitución federal, el Congreso de la Unión, el 9 de octubre de 1827, dispuso que se solicitara a Su Santidad el uso del patronato a favor de la nación.

La situación de la Iglesia en México era desoladora, como señalamos antes: de diez sedes episcopales que contaba al momento de la Independencia, en 1821, solo cinco tenían titular, y para 1829 no quedaba un solo obispo en la República: el arzobispo de México, Fonte, y el obispo de Oaxaca, Pérez Suárez, regresaron a España sin renunciar; después se fueron muriendo el resto de los obispos, por lo cual la Santa Sede estaba muy preocupada por cubrir las vacantes, con el gravísimo inconveniente de que formalmente subsistía el regio patronato indiano en favor de la Corona española.

En 1830 se plantearon dos posibles soluciones en Roma: la del cardenal Consalvi, de cubrirlas con vicarios apostólicos, obispos titulares no residenciales, llamados *in partibus infidelium*, como se había hecho con varios países suramericanos; sin embargo, entre nosotros, ello se consideraría un agravio al país; y la otra, la del cardenal Capellari, que deberían ser nombrados obispos residenciales mediante *motu proprio* del romano pontífice, lo cual era una ofensa al monarca español. La primera solución parecía que sería la escogida tanto por León XII como por su sucesor, Pío VIII, quien, por cierto, gobernó la Iglesia pocos meses.

A la muerte de este último papa fue electo como su sucesor, el 2 de febrero de 1831, el cardenal Capellari, quien tomó el nombre de Gregorio XVI, y, de inmediato, puso en práctica su propia propuesta, por lo cual en su primer consistorio, 26 días después de su exaltación al pontificado, mediante *motu proprio*, nombró seis obispos para México, los mismos nombres que al propio gobierno le había sugerido, entre ellos el ministro plenipotenciario Francisco Pablo Vázquez, para la sede poblana, quien, consagrado obispo en Roma, procedió a ordenar en el episcopado a los cinco restantes. Aunque nunca se otorgó formalmente el patronato eclesiástico al gobierno mexicano, se siguió la costumbre, hasta el rompimiento de relaciones en 1859, de nombrar como obispos a los propuestos por el gobierno mexicano, y este, consultar previamente con el correspondiente cabildo eclesiástico.

Después del regreso de monseñor Vázquez a México, representó los intereses de nuestro país ante la Santa Sede, de 1831 a 1833, el ministro

⁶¹⁸ Cfr. Gómez Ciriza, Roberto, *México ante la diplomacia vaticana, el período triangular 1821-1836*, México, FCE, 1977; Alcalá Alvarado, Alfonso, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México 1821-1831*, México, Porrúa, 1967; Martínez Albesa, Emilio, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007, v. II.

de Colombia, Ignacio Tejada; de 1833 a 1835, el ministro de México ante Francia, el liberal Lorenzo de Zavala, quien nunca se presentó en Roma; entre 1835 y parte de 1836 se volvió a encargar Tejada, pues desde fines de 1836 se presentó como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario don Manuel Díez de Bonilla, quien consiguió el reconocimiento de la Independencia de México por parte de la Santa Sede el 5 de diciembre de 1836 (antes que lo hiciera España).

Aparte de algunos arreglos de orden administrativo (que se pidieran las renunciaciones del arzobispo de México y del obispo de Oaxaca, los cuales no quisieron regresar de España, así como la incorporación de la diócesis de Chiapas a la provincia eclesiástica mexicana), solicitó la reducción a la mitad de los diezmos y la concesión del patronato nacional al gobierno mexicano, lo cual, sin ser rechazado expresamente, se pospuso de manera indefinida y, finalmente, nunca se resolvió.

En 1839 regresó Díez de Bonilla, y fue sustituido como encargado de negocios José María Mendoza hasta 1848; entre 1849 y 1850, como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario, Ignacio Valdivieso; con el mismo carácter, entre 1853 y 1855, Manuel Larráinzar.

La Santa Sede, por razones económicas, no pudo enviar representante diplomático a México sino hasta 1851, en que envió como delegado apostólico al arzobispo Luis Clementi. Curiosamente, se negó el pase o *exequatur* al breve pontificio que nombró a Clementi como delegado apostólico en México, el que se otorgó hasta 1853 por el presidente Lombardini.

Para mediados del siglo XIX subsistía el problema del patronato, como hemos visto: la Constitución de 1824 lo daba por existente tácitamente, quedaban sujetos a su negociación con la silla apostólica solo su implementación y los detalles; sin embargo, hubo opiniones en contra. Esta era la posición oficial de la Iglesia mexicana; a pesar de ello, durante la prerreforma liberal de Valentín Gómez Farías de 1833, que veremos a continuación, se dio a la tarea de echar a andar el patronato nacional.

Hasta aquí hemos visto la compleja y complicada situación eclesiástica que vivía nuestro país durante los doce primeros años de vida independiente, lo cual, consideramos, es muy importante conocer para entender lo que va a suceder políticamente los siguientes años con relación al binomio liberalismo-conservadurismo en México.

V. EL SECULARISMO, ANTECEDENTE OBLIGADO

Como señalamos antes, después de haber pasado revista rápidamente a la situación histórica previa, nos corresponde ver ahora los aspectos ideo-

lógicos, donde caeremos en cuenta de que no es que surgiera *ex nihilo* como una doctrina política, sino, más bien, el conservadurismo fue una reacción frente a las tesis del liberalismo moderno. Por ello, en seguida pretendemos exponer brevemente los orígenes de dicho liberalismo político moderno, que no son otros más que el *secularismo*, al menos, en lo que aquí nos interesa.

1. *Su concepto*

El concepto “secularización” es polisémico. Define situaciones distintas en varios niveles. Es necesario deslindar sus principales significados a fin de poder elegir la acepción que aquí nos interesa investigar.

Secularización es un derivado de la palabra *siglo* (*saeculum* en latín), la cual, a su vez, hace referencia al mundo, al tiempo (cien años), a una época o a la duración de una generación. Según Joan Corominas,⁶¹⁹ fue muy utilizada en la Edad Media para referirse a la *vida terrenal* como contrapuesta a la vida religiosa.⁶²⁰ En el español, su aparición data de 1490. El *Diccionario* usual de la Real Academia Española no lo incluye en sus entradas hasta 1803. *Secularización*: *el acto o efecto de secularizar o secularizarse. Secularizar*: *hacer secular lo que era eclesiástico. Y secular*, según el mismo *Diccionario*, hace referencia a lo seglar o profano. Así, a los religiosos que se les autorizaba salir del convento se les calificaba de secularizados. Durante el siglo XIX se utilizó para definir de forma análoga otros fenómenos. Por ejemplo, el proceso por medio del cual ciertos bienes de la Iglesia pasaban a manos del Estado se conocía con el nombre de “secularización”. Hoy en día tres son las acepciones más corrientes de este concepto: 1) hacer secular lo que era eclesiástico; 2) autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de la clausura; 3) reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente.⁶²¹

Ahora bien, *secularización* también ha servido para designar el paso histórico de una cosmovisión religiosa a una secular. La Edad Media en Europa se caracterizó en lo religioso por ser una época en la que la fe cristiana tenía una aceptación generalizada. La mayoría de las personas creían en los dogmas centrales del cristianismo, y las normas morales que se desprendían de estos servían como pauta de acción tanto para los gobernantes como para los gobernados. Lo religioso, pues, tenía una fuerte y clara presencia en lo público y en lo privado; era el tamiz desde el cual se ponderaban todas las

⁶¹⁹ Cfr. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.

⁶²⁰ *Idem*.

⁶²¹ *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa.

cosas. La forma medieval de entender el mundo comenzó a sufrir un profundo cambio a partir del siglo XIV. Este cambio marcó, en lo religioso, la nueva época: la Edad Moderna. Si bien ésta, al menos en su primer estadio, no puede llamarse en estricto sentido secularizada, es verdad que en ella se gestó el significado de secularización como el abandono del paradigma religioso para explicar el mundo.

Según Charles Taylor,⁶²² la palabra *secularización* se ha entendido principalmente de dos maneras: como la retirada de lo religioso del espacio público y como la pérdida privada del sentido religioso debido principalmente al avance de las ciencias. Por su parte, Massimo Borghesi⁶²³ afirma que en el concepto de secularización convergen dos significados que surgen de dos momentos de la Modernidad. En un primer sentido, secularización indica el proceso de privatización de la fe, de autonomía de la moral respecto de la religión, que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XVIII. La moral ya no se funda en la Revelación, sino en la razón y, sin embargo, sigue siendo cristiana en su contenido. En un segundo sentido, secularización indica el traspaso de la noción escatológica de reino de Dios a un contexto inmanente, secular, que se carga de sentido religioso. Este traspaso se dio a lo largo del siglo XIX. Estos dos modelos se comportan de manera distinta frente al cristianismo. El primer modelo vive de la distinción entre cristianismo y cultura laica; el segundo realiza una metamorfosis del cristianismo que reactualiza, de una forma nueva, aspectos de la gnosis antigua.⁶²⁴

Giacomo Marramao⁶²⁵ sostiene que esta palabra surgió originariamente en el ámbito jurídico propio de la Reforma protestante para designar aquellos bienes que eran expropiados a las iglesias para ser entregados a los reinos. Recordemos que Lutero negó cualquier poder a la Iglesia jerárquica. Luego, en el siglo XIX, sufrió una extensión semántica notable: en el campo histórico-político implicó, entre otras cosas, el decreto napoleónico de 1803, que ordenaba la expropiación de los bienes y dominios religiosos, y el combate cultural (*Kulturkampf*) entre Otto von Bismarck y su ideología pangermanista y el catolicismo político, representado por el partido *Zentrum*, que buscaba el reconocimiento de minorías y la autonomía religiosa de las ciudades, particularmente las del sur (Baviera). En el terreno ético y sociológico ha llegado a cobrar el significado de una categoría genealógica capaz

⁶²² Cfr. *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Boston, 2007, pp. 1-5.

⁶²³ Cfr. *Nihilismo y cristianismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 13.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁶²⁵ Cfr. *Poder y secularización*, trad. Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1989, p. 23.

de explicar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental moderna. En este orden de ideas, para un pensador como Max Weber,⁶²⁶ secularización apunta al paso de época de la *comunidad a la sociedad*, de un vínculo fundamentado en la *obligación* a otro basado en *el contrato*, de la voluntad *sustancial* a la voluntad *electiva*.

Finalmente, del nutrido grupo de autores que han estudiado el fenómeno de la secularización destaca Larry Shiner,⁶²⁷ quien siguiendo la línea sociológico-descriptiva de Weber distingue cinco conceptos de secularización: a) la secularización como decadencia de la religión; b) la secularización como conformidad con el mundo; c) la secularización como desacralización del mundo; d) la secularización como ruptura del compromiso de la sociedad con la religión, en el sentido de una privatización de la fe, y e) la secularización como trasposición de creencias y modelos de pensamiento de la esfera religiosa a la secular.

2. Génesis y evolución de la visión secular

Estos múltiples sentidos de la secularización afectan todos los campos de la teoría y de la praxis del ser humano. Aquí los dos que nos interesa investigar son el derecho y la política. A continuación haremos una breve exposición del origen de estas formas de entender la secularización y de las principales consecuencias que han tenido en estos dos importantes campos del conocimiento.

Para poder entender la génesis del proceso de secularización moderno es necesario señalar, al menos en sus líneas generales, las concepciones sobre la filosofía de la historia del medievo y de la Modernidad, así como sus continuidades y discontinuidades.

La visión de la historia de san Agustín de Hipona influyó determinadamente en toda la Edad Media. Al decir del santo africano, hay una esfera profana de los acontecimientos, en la que los imperios surgen y caen, y una historia sagrada, que culmina con la aparición de Cristo y el establecimiento de la Iglesia. Esta última es la única que tiene una dirección hacia la realización escatológica; es decir, la Segunda Venida de Cristo.⁶²⁸ La historia profana, en cambio, carece de total dirección; es una mera espera de su fin

⁶²⁶ Cfr. *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echavarría et al., México, FCE, t. II (2 t.), 1944, p. 220.

⁶²⁷ Cfr. "The Meaning of Secularization", *International Year Book for the Sociology of the religion*, III (1967), pp. 51-62.

⁶²⁸ Cfr. *La Ciudad de Dios*, trad. de Santos Santa Marta del Río, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, libro XI.

natural; su forma de ser es la de un siglo que envejece. Dicho en otras palabras: el *saeculum* no era otra cosa que la dimensión donde se inscribía la caída del hombre en el pecado, y los únicos acontecimientos históricos provistos de significado eran los encaminados a revertir las consecuencias que de este hecho se derivaban. Cabe aclarar, no obstante, que esto no significaba que la esfera secular no tuviera un significado religioso en absoluto, pues los acontecimientos salvíficos habían tenido lugar en el tiempo mundano y, por tanto, ninguna parte del universo podía ser considerada como un lugar autónomo de la providencia divina. Significaba, en todo caso, que la historia profana era un espacio para la actuación de la Divinidad, pero esta era misteriosa, y no estaba dado a los hombres intentar derivar de los sucesos seculares intenciones divinas o cumplimientos de las profecías bíblicas. Por tanto, “en la perspectiva agustiniana, como la historia no era el argumento de la profecía, el problema de vivir en el presente histórico consistía en el problema de vivir con una escatología *no revelada*”.⁶²⁹

Esta concepción no perdió su fuerza sino hasta el siglo XIV, cuando algunos pensadores intentaron dar a la historia secular un sentido propio, prescindiendo del sentido religioso.

El primer autor medieval que pretendió darle a la historia secular una forma específica, un fin al que se dirigiera, fue Joaquín de Fiore.⁶³⁰ Este monje rompió con la concepción agustiniana de una sociedad cristiana al aplicar el símbolo de la Trinidad al curso de la historia. Convino en que la historia de la humanidad tenía tres periodos, que correspondían a las tres personas de la Trinidad. El estadio del mundo correspondía al Padre; el segundo, al Hijo, y el tercero, al Espíritu Santo. Cada edad implicaba una mayor perfección espiritual. La primera edad desplegaba la vida del lego; la segunda introducía la vida contemplativa activa del sacerdote; la tercera edad daría lugar a la perfecta vida del monje espiritual. Además, en su escatología trinitaria, Joaquín creó un agrupamiento de símbolos que rigen, según Eric Voegelin,⁶³¹ la autointerpretación de la sociedad política moderna hasta la actualidad. Estos símbolos, dicho de forma resumida, son: 1) la explicación de la historia como secuencia de tres edades; 2) el símbolo del líder; 3) el profeta de la nueva edad, y 4) la hermandad de personas autónomas. Un claro ejemplo del primer símbolo es la periodización humanista

⁶²⁹ Cfr. Pocock, Jonh, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Marta Vázquez Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 123 y 124.

⁶³⁰ Para una semblanza biográfica e intelectual de Joaquín de Fiore, se puede ver: Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, Cátedra, 2004, pp. 380 y ss.

⁶³¹ Cfr. *La nueva ciencia política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 138.

y enciclopedista de la historia en antigua, medieval y moderna, o la dialéctica hegeliana de las tres etapas de libertad y realización espiritual autorreflexiva o la teoría de Comte sobre los tres estadios evolutivos de la cultura: teológica, metafísica y científica. Del segundo símbolo sobran ejemplos. Por mencionar solo algunos de los más importantes: el nuevo hombre del Renacimiento (pensemos en la idea de “príncipe” de Maquiavelo) y el súperhombre de Marx, Condorcet o Nietzsche. El tercer símbolo se combina normalmente con el segundo, de suerte que el súperhombre es también profeta de una nueva época. Por último, el símbolo de la hermandad de personas autónomas tiene su comprobación exacta en la antropología liberal que subyace en las teorías del contrato social, especialmente de aquellas que tienen una visión positiva del hombre: el hombre es considerado como un ser bueno, aislado, como una esfera de libertad autosuficiente.

La interpretación cristiana de la historia dirige, pues, su mirada al futuro en tanto horizonte temporal de un fin determinado y una consumación última, “y todos los ensayos modernos de exponer la historia como una progresión plena de sentido, si bien jamás concluida, en dirección a un cumplimiento intramundano se fundan en este esquema teológico de la historia de la salvación”.⁶³²

Ahora bien, en paralelo al proceso de comprensión filosófica del tiempo como un proceso escatológico, corrió un movimiento político y jurídico que, desde sus categorías propias, también quiso darle un valor propio a los asuntos profanos, conocido como el *humanismo cívico*. Conviene detenerse en este punto, pues si bien Joaquín de Fiore y sus seguidores consumaron en el plano teológico y filosófico la idea de un tiempo humano con repercusiones en el fin de los tiempos, los humanistas del *cuattrocento* hicieron lo propio, pero desde categorías políticas.

3. *El nacimiento de la libertad política*

Una vez terminada la *Querrela de las investiduras*, que duró casi un siglo, algunas provincias del norte de Italia (Venecia, Florencia, Padua, entre otras) habían asumido un gobierno republicano. Después de arduas luchas por lograr una autonomía tanto del papa como del emperador a lo largo de todo el siglo XIII, algunas ciudades italianas septentrionales lograron configurarse, desde principios del siglo XIV, como pequeños Estados, con su propia legislación y forma de gobierno. Sin embargo, esta situación iba

⁶³² Cfr. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Kata, 2007, p. 195.

a durar poco: debido al florecimiento comercial en estas nacientes ciudades-Estado, algunas familias comenzaron a tener gran poder económico, lo que les permitía tener un control político generalizado. Con el tiempo, su pretensión fue gobernar las ciudades como señores, como pequeños príncipes despóticos. Además, las pretensiones imperiales de gobernar el *Regnum Italicum*, si bien endebles, aún existían. Basta recordar que Luis de Baviera intentó proclamar sus derechos sobre el norte de Italia en 1327, que fracasó estruendosamente.

Así, para conservar la autonomía se hizo necesaria una defensa del ideal republicano. Tal defensa, según Quentin Skinner,⁶³³ se dio esencialmente de dos modos: a través de la creación de una retórica de la libertad, de la que se hicieron cargo los prehumanistas y, con posterioridad, los humanistas cívicos, y del ideal constitucionalista y republicano de los juristas escolásticos.

A. *La retórica de la libertad en los prehumanistas del Regnum Italicum*

Hablemos del primer camino. Era tradición clásica y medieval la enseñanza de la retórica a los estudiantes. Con el advenimiento de las universidades europeas en los siglos XII y XIII esta materia tomó una importancia notable en los estudios humanistas. Se conocía como *ars dictaminis* al arte de escribir con corrección en todos los géneros literarios. Es común encontrar en el *trecento* obras completas dedicadas a cada una de las formas o tropos con que se debían escribir cartas, sentencias, denuncias y demás textos. En Italia, el *ars dictaminis* se había restringido al estudio de los manuales de la época; en Francia, por el contrario, la retórica se estudió de la mano de autores clásicos como Cicerón, Séneca, Catón, entre otros. Como algunos estudiantes italianos fueron a estudiar a la Universidad de París —la de mayor prestigio de la época—, trabaron conocimiento de esta forma francesa del *ars dictaminis*, y a su regreso a Italia la propagaron por todas las universidades. Así, con el paso del tiempo los estudiantes comenzaron a leer a los pensadores romanos clásicos y se embebieron no solo de su dominio de los tropos retóricos, sino también de sus ideas republicanas.

A comienzos del siglo XIII, dice Skinner, el arte retórico se combinó con el *ars arengendi*; es decir, con el arte de hacer discursos públicos. El resultado de homologar estas dos artes: *ars dictaminis* y *ars arengendi*, dio como resultado que la enseñanza de la retórica y la imagen de los retóricos empezaran a adquirir cada vez más una presencia pública y política marcada.

⁶³³ Cfr. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t. I. *El Renacimiento*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, p. 47.

Otro género de escrito político que surgió del estudio y enseñanza de la retórica fue el “espejo de príncipe”. Este representa una enorme ampliación de la impronta de los retóricos sobre la política: sus autores ya no se conforman con hacer sugerencias oblicuas sobre la forma de gobernar; antes bien, se dedican a aconsejar al rey en diversos asuntos de su comportamiento moral y político, de las virtudes que deben obtener y de los vicios que han de evitar, y, aún más: hacían recomendaciones a los tutores responsables de la formación del monarca desde su niñez. El ejemplo paradigmático de los espejos de reyes del siglo XIII es el *Gobierno de las ciudades* de Juan de Viterbo.

¿Cuál era la idea más pujante que latía en estos escritos políticos? Sin lugar a dudas, la de libertad. Libertad entendida como independencia política y como gobierno republicano. Tal independencia, ya lo hemos dicho, era respecto del emperador y del papa. Las ciudades italianas eran cuerpos soberanos totalmente independientes. Si esto se respetaba, sería posible la unidad nacional, y, consecuentemente, la paz. A conclusiones muy parecidas llegaron los autores escolásticos, solo que por una vía más teórica.

Con la defensa retórica de la libertad política por parte de los prehumanistas, y, posteriormente, de los humanistas, se abre paso en la historia política occidental una visión de la libertad laica (o secular) capaz de oponerse tanto a las pretensiones papales cuanto a las imperiales. Laica en el sentido de que no tiene un fundamento teológico o metafísico inmediato, sino un fundamento estrictamente político: libertad como participación civil, como responsabilidad del ciudadano que vive en una república y debe mantenerla y desarrollarla con su actividad pública junto con los demás ciudadanos.

Dijimos que los retóricos prehumanistas comenzaron a leer los textos de los clásicos, especialmente los romanos. Además de abreviar allí las exquisitas formas retóricas, también se familiarizaron con los conceptos políticos y éticos de la época. A diferencia de la tradición agustiniana, según la cual los acontecimientos del mundo secular son casi indiferentes para los ciudadanos de la “ciudad de Dios”, la tradición clásica había formulado toda una teoría sobre el vivir civil, *el vivir del siglo*. Los prehumanistas se toparon con conceptos tales como fortuna y virtud. La primera se correspondía con el significado de oportunidad: un hombre podía tener fortuna si en su personalidad parecía haber algo que le atrajera las oportunidades favorables.⁶³⁴ Ahora bien, las oportunidades faustas podían presentarse y no ser aprovechadas, fuera por impericia o por incapacidad de reconocerlas. No bastaba, pues, con tener el carisma o la estrella para ser favorecido por la fortuna,

⁶³⁴ Cfr. Pocock, John, *El momento maquiavélico...*, cit., p. 125.

sino que era igualmente necesario el cultivo de la *virtus*. Esta consistía tanto en la cualidad del sujeto de atraer la buena fortuna cuanto en la pericia con la que el mismo individuo favorecido por el destino manejaba eficaz y noblemente todo cuanto la fortuna pudiera depararle.⁶³⁵ Con el paso del tiempo se vio a la *virtus*, por una parte, como el poder por el que un ciudadano o grupo actuaba de manera efectiva en un contexto cívico; por otra, como aquella propiedad que hacía de una persona ser como era; finalmente, la virtud se entendió como la rectitud moral que llevaba a un hombre a hacer lo que debía hacer, respecto de la ciudad y del orden cósmico. Según John Pocock,⁶³⁶ toda esta gama de acepciones de la virtud se perpetuó en las distintas lenguas hasta la desaparición del pensamiento del viejo Occidente, a principios del siglo XVIII. El grupo de los retóricos prehumanistas y sus sucesores conocieron de primera mano la importancia de estos dos conceptos para una concepción autónoma de política, y los utilizaron ampliamente en sus escritos.

La cosmovisión medieval anterior al florecimiento del *ars dictaminis* había considerado que el hombre podía acceder al orden universal del universo a través de su razón, y que tal orden le indicaba cómo debía actuar moralmente. El primer principio básico de acción era conservar el orden espiritual y social al que la naturaleza había destinado a todos los hombres. Y la concreción práctica de esto era la preservación de las costumbres. Ellas configuraban el saber de generaciones de hombres sobre el orden del cosmos. El individuo se servía de la experiencia que le revelaba la continuidad inveterada del comportamiento tradicional, y entre tanto recurría a una combinación de prudencia y fe en las ocasiones en que el curso de los acontecimientos particulares contingentes la enfrentaba con un problema específico que ni la razón ni el silogismo ni la experiencia ni la tradición eran capaces de solucionar.

En cambio, la tradición republicana que se había asentado y florecido en el norte de Italia rompió con esta costumbre: trató de erigir un modo de vida cívico sobre un fundamento cognitivo que no se limitara a reconocer un orden universal y unas tradiciones. Es en este contexto en el que nace la libertad política prehumanista, la cual, en vez de apearse pasivamente a las costumbres y a un orden gnoseológico rígido, trataba de ejercer un influjo real y directo sobre los acontecimientos temporales para modificarlos; para hacer, en definitiva, que la fortuna fuera provechosa y no infausta. A esta forma de concebir la actividad política se le llamó genéricamente *vivere*

⁶³⁵ *Idem.*

⁶³⁶ *Idem.*

civile. Con esta expresión se designaba el espacio de actividad libre de los ciudadanos dentro de una república. Así, donde san Agustín había colocado la intervención de la gracia divina, el análisis aristotélico de la virtud cívica situaba la actividad política de los conciudadanos, del individuo considerado en su particularidad, gobernándolo y dirigiéndolo, como él lo hacía con los suyos, o como la moral y las leyes políticas gobernaban y dirigían a todos. La vida civil, en vez de presentar la vida social de los hombres como un universo de contemplación, la presentaba como uno de participación en el siglo, en el *saeculum*.

B. *El constitucionalismo escolástico*

Se ha debatido si la escolástica tuvo o no una influencia crucial en el desarrollo de la teoría política occidental. Algunos, como Walter Ullmann,⁶³⁷ han llegado a aceptar que los pensadores escolásticos anunciaron el humanismo; otros, por el contrario, han negado que haya tenido un aportación crucial para el nacimiento del humanismo. Parece que si bien no se puede encontrar una línea clara e inequívoca de su influencia en los renacentistas, sus obras sí anunciaron en muchos puntos algunas de las tesis más importantes de estos.

El método escolástico pleno tiene por columna vertebral el pensamiento de Aristóteles. Un número considerable de obras del pensador griego comenzaron a filtrarse por el califato de Córdoba hacia el siglo XII. Gracias al esfuerzo intelectual de personajes tan notables como el obispo Raymundo de Toledo, comenzaron a aparecer traducciones al latín, y este proceso rápidamente llevó a una transformación radical en la forma en que se concebían las artes liberales de las principales universidades europeas.

Las teorías políticas y éticas aristotélicas pronto se comenzaron a ver con sospecha, pues cuestionaban la forma en cómo el de Hipona había presentado a la comunidad en su aspecto secular. Aristóteles le daba una importancia ética crucial a la participación política, y veía a la *polis* como una creación humana perfectible y en continuo movimiento. No había vida humana fuera de la vida política; no había vida ética que no estuviera comprometida con la *polis*. Por tanto, dice Quentin Skinner, es un hecho de abrumadora importancia para el desarrollo de una visión moderna, naturalista y secular de la vida política, el que pronto se disiparan los iniciales recelos hacia el pensamiento del estagirita, y se le asumiera como

⁶³⁷ Cfr. Ullman, Walter, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 1972, p. 268.

una autoridad señera debido a su fuerza argumentativa, a su método y a las profundas conclusiones éticas, políticas y metafísicas que desarrolló en su obra filosófica.⁶³⁸

El movimiento de estudio sistemático y crítico del *corpus* aristotélico se dio en la Universidad de París. Su más grande iniciador fue san Alberto Magno, pero fue su más caro discípulo quien logró una síntesis equilibrada entre el pensamiento del estagirita, la gran tradición patristica y el derecho romano: Tomás de Aquino. No es este lugar para exponer las tesis de la ingente obra del Aquinate. En cambio, sí nos interesa exponer en líneas generales el pensamiento de un autor que perteneció a la tradición escolástica, y en el que se puede encontrar una defensa jurídica y política de la libertad: Bártolo de Sassoferrato.

La influencia de la *Política* de Aristóteles trascendió por todo el norte de Italia. Principalmente los juristas de Bolonia empezaron a incorporar conceptos y métodos del estagirita en sus glosas y en sus comentarios. Uno de los primeros estudiosos del derecho que utilizó el enfoque escolástico fue Bártolo de Sassoferrato. Además de reinterpretar los antiguos libros de leyes, de tal manera que logró pedir la independencia de las ciudades —república— del norte, escribió una serie de textos políticos donde ya se asoma una visión de libertad como espacio autónomo para el actuar político. Bártolo fue uno de los primeros autores que desafió la autoridad casi divina del *Corpus Juris* justiniano, conviniendo en que si los hechos no se adecuaban a la ley, entonces esta tendría que adecuarse a aquellos, afirmación del todo novedosa para su época. En vez de glosar las sentencias de los jurisconsultos romanos para discernir su sentido, el jurista de Perugia hizo extensos comentarios críticos, en los cuales, si bien respetaba la autoridad del derecho romano, también proponía otras soluciones posibles a ciertos conflictos o inventaba una nueva solución para los casos de época, distintos a los de los tiempos clásicos romanos. De ahí que se le considere el fundador de la escuela de posglosadores o comentaristas.

Tres son los tratados políticos de Bártolo de mayor trascendencia: el *Tractatus sobre el gobierno de la ciudad*, el *Tractatus sobre los güelfos y los gibelinos* y su famoso *Tractatus sobre la tiranía*.

Las afirmaciones básicas de estos tres escritos son: a) que el sistema de gobierno republicano es el más justo y equitativo. La república es la forma de gobierno que más conviene a las ciudades-Estado del *Regnum Italicum*. No descarta que la monarquía pueda funcionar y que de hecho sea el me-

⁶³⁸ Cfr. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t. I. *El Renacimiento*, cit., p. 71.

jor gobierno en ciertas circunstancias. Sin embargo, critica acerbamente la opinión según la cual el mejor sistema de gobierno es la monarquía, opinión sostenida, entre otros, por Tomás de Aquino. Al decir de Bártolo, “no hay duda de que en ciudades de pequeña escala, el tipo más apropiado de gobierno es el de todo el cuerpo del pueblo”.⁶³⁹ b) La soberanía reside en el pueblo. El gobernante, sostiene nuestro jurista, debe ser todo el cuerpo del pueblo, de modo que, en principio, no pueda surgir ninguna lucha intestina entre las facciones políticas. Si todo el cuerpo de los ciudadanos es el que realmente gobierna a través del *vivere civile*, esto significa que no aliena su autoridad soberana en el príncipe, como sí había sostenido Tomás de Aquino. La posición jurídica de los ciudadanos de una república es que constituyen su propio *princeps*, de suerte que cualquier “derecho de juicio” que tengan sus soberanos y magistrados “sólo está delegado a ellos por el cuerpo soberano del pueblo”.⁶⁴⁰ Los ciudadanos son la sede de la soberanía, la cual solo delegan y nunca transfieren por completo, por lo que ningún gobernante legítimo puede gozar de una categoría superior a la de un funcionario nombrado por sus propios súbditos, que pueden destituirlo. c) Por último, Bártolo sostuvo que el fin de todo gobierno es el bien común, que se especificaba a través de la paz y la concordia. Así, el gobernante tiene que buscar el interés de sus gobernados, y nunca el suyo propio. Aquel que gobierna anteponiendo sus conveniencias a las del bien común se convierte en tirano, y su gobierno es ilegítimo. La función propia del príncipe es la jurisdicción; esto es, la administración de justicia y la sanción de la costumbre como ley; nunca le corresponde, entonces, la legislación despótica: el dictar el derecho según su mera voluntad. Tiene que consultar al pueblo y a sus tradiciones; se encuentra limitado por la democracia de los vivos, pero también por la de los muertos.

Para cerrar este apartado quisiéramos señalar la diferencia esencial entre la retórica de la libertad de los escritores humanistas y la de los escolásticos protoconstitucionalistas. Estos últimos consideran que las artes de la retórica tienen un significado secundario en la política, pues no ofrece otra cosa más que una preparación en las técnicas del adorno verbal, de ahí que dediquen muy poco espacio en sus obras a este arte y se centren más bien en la maquinaria del gobierno. Se presentan como analistas políticos, poniendo sus esperanzas menos en individuos virtuosos que en instituciones eficientes como forma para promover eficazmente el bien común y el imperio de la paz.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 84.

4. *La evolución del secularismo en la Baja Edad Media y en los albores de la Modernidad*

Este intento de dar una forma propia a la historia traía aparejada la construcción de un edificio ético, político y jurídico autónomo de lo sagrado. En el caso concreto de la política y el derecho, este intento de la formulación de una ciencia sin interferencias directas de lo trascendental se llevó a cabo por la Escuela Laica de Derecho Natural Racionalista. No obstante, una empresa de tal magnitud no podía ser desarrollada en el vacío; de ahí que los pensadores modernos, al igual que lo ocurrido con la filosofía de la historia, no desecharan completamente los presupuestos cristianos, sino que únicamente los vaciaron de sus fundamentos dogmáticos. Este proceso de asunción de las ideas cristianas sin sus presupuestos teológicos también puede ser llamado *secularización*, como ya lo hemos propuesto. En este sentido, Carl Schmitt ha afirmado categóricamente que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado *son conceptos teológicos secularizados*”.⁶⁴¹ E inmediatamente después sostiene: “y no lo son únicamente debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la Teoría del Estado, sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos”.⁶⁴²

A nuestro modo de ver, una de las ideas que abonó para la génesis del proceso de secularización fue la delimitación de los poderes propios de la Iglesia y los poderes propios del Estado, iniciada en los siglos XIV y XV. Desde finales del siglo XIII los nacientes Estados intentaron sacudirse la autoridad que el papa ejercía sobre ellos de forma directa o indirecta. En esta reivindicación de independencia y autonomía del poder temporal respecto del poder eclesial comienza a asomarse un espíritu laico, el cual —al menos en este contexto histórico— no es contrario o incompatible con la doctrina cristiana. Los juristas encontraron en el derecho romano una nueva conciencia de la soberanía del Estado y una nueva definición de las prerrogativas de los príncipes. La autoridad soberana se impone por sí misma a todos, sin que sea necesario hacer mención de ningún contrato, de un vasallaje o de una confirmación, aunque sea implícita de la Iglesia. Ningún derecho positivo puede limitar el ejercicio de la soberanía, mientras que el dominio donde se aplica el derecho es independiente de las afirmaciones religiosas. El jurista Accursio había sido de los primeros en comprenderlo, y considera-

⁶⁴¹ Cfr. “Teología política”, Carl Schmitt, *teólogo de la política*, trad. Héctor Orestes Aguilar, México, FCE, 2001, p. 43.

⁶⁴² *Idem*.

ba a la teología inservible para los asuntos civiles, pues, según escribió, todo está en el *Corpus Iuris*.⁶⁴³

La bula de Bonifacio VIII, *Clerici laicos*, cuyo destinatario fue Felipe IV el Hermoso, da inicio a una fuerte polémica sobre el poder del papa en los asuntos temporales. Después de la muerte de Bonifacio parecía que las pretensiones papales estaban en retirada; sin embargo, las polémicas sobre la pobreza franciscana que se desataron en el siglo XIV entre Juan XXII, por un lado, y Miguel de Cesena (superior de los franciscanos de esa época) y el emperador Luis de Baviera, quien dio asilo en su imperio al segundo, por otro, volvieron a poner el tema en la palestra de la historia. Con motivo de esta ardua polémica se escribieron varias obras académicas que pretendían justificar el poder autónomo de los príncipes. Las dos principales fueron el *Defensor pacis*,⁶⁴⁴ de Marsilio de Pádua, y el *Opus nonaginta dierum*, de Guillermo de Ockham. En la primera, el filósofo italiano afirma sin rebozos que toda autoridad, sea cual sea, tiene por origen el poder civil, al que incumbe la responsabilidad de la paz, de la justicia pública y del bienestar social. Ockham, por su parte, en respuesta a las condenas del papa sobre la visión de una amplia facción de los frailes franciscanos sobre la pobreza radical, niega la plena potestad del papa, ya que rechaza que el reino de Cristo se pueda ejercer sobre los bienes temporales, y aboga por la independencia de la potestad imperial.

Es de sobra conocida la influencia que el nominalismo de Ockham ejerció en los pensadores posteriores. Basta pensar en los doctores de París, y particularmente en Juan Gerson, quien fue uno de los máximos exponentes de la llamada *vía moderna* (opuesta a la tradición aristotélico-tomista) de Martín Lutero.

La teología de Lutero llevó consigo dos implicaciones políticas de gran calado, que en conjunto explican la mayor parte de lo que es distintivo e influyente en su pensamiento social y político. En primer lugar, niega que la Iglesia tenga facultades jurisdiccionales, por lo que tampoco tiene autoridad para dirigir y regular la vida cristiana. Esto lo llevó, ante todo, a repudiar todas las instrucciones de la Iglesia que estaban basadas en la suposición de que el clero era una clase separada, con jurisdicciones y privilegios especiales. Consecuentemente, rechazó por completo la ley canónica, pues esta legislación especial de la Iglesia la eximía de la jurisdicción de la autoridad cristiana temporal, permitiéndole hacer el mal a su antojo sin ser juzgada por ninguna otra instancia distinta a sí misma. Este afán de rechazar la idea

⁶⁴³ Cfr. Paul, Jacques, *Historia intelectual del Occidente*, cit., p. 494.

⁶⁴⁴ Hay traducción al español de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 2009.

de un Estado clerical separado (piénsese en el Vaticano) también lo llevó a atacar a las órdenes mendicantes y a repudiar toda la idea del modo de vida monástico. En consecuencia, Lutero tuvo que repensar el concepto de Iglesia, y llegó a sostener que esta no era sino la mera reunión de fieles, sin distinciones jerárquicas de ningún tipo y sin un derecho particular para su gobierno. Lo único que daba cohesión a la Iglesia era la fe de sus miembros en Cristo. Si la Iglesia no es más que una congregación de fieles, entonces las autoridades seculares son las únicas que tienen el derecho de ejercer todos los poderes de coacción, incluso poderes sobre la Iglesia. Desde luego, esto no es una intrusión en la verdadera Iglesia, ya que esta solo consiste en un reino puramente espiritual, aunque, en definitiva, coloca a la Iglesia visible bajo el dominio del príncipe piadoso. Al igual que Marsilio de Padua lo había hecho poco más de un siglo antes, Lutero también afirmó que todo poder jurídico y político solo podía provenir de las instituciones civiles, nunca de las eclesiales.

La Reforma protestante también tuvo, entonces, un papel crucial en la justificación del poder absoluto de los reyes. John Neville Figgis lo dice con toda claridad: “si no hubiese habido un Lutero, nunca habría podido haber un Luis XIV”.⁶⁴⁵ Lutero había afirmado que el mundo estaba ordenado por Dios, y de ahí que todos los sistemas políticos existentes se debían considerar como queridos por la providencia divina. Los gobernantes, por tanto, tenían una autoridad legítima (querida por Dios), que tenía que ser acatada por los ciudadanos sin reparo alguno. Quien desobedeciera de forma deliberada los mandatos soberanos de un rey cometía pecado. Ahora bien, el rey no podía actuar según su capricho, sino que tenía que respetar la ley divina, que le imponía deberes; uno de los principales era perseguir a los herejes.⁶⁴⁶

Como se ve, Lutero concede a la autoridad secular pleno poder de gobierno, si bien con una condicionante nada menor: la suscripción de la fe cristiana por parte de aquel que ejerce el poder. La principal exposición de este tema ocupa la sección final del escrito sobre la *Autoridad temporal*. Ahí dice Lutero: el príncipe “realmente debe dedicarse a sus súbditos”. No solo debe mantener y fomentar la verdadera religión entre ellos, sino que también ha de “protegerlos y mantener la verdadera paz y abundancia” y “echar sobre sí mismo las necesidades de sus súbditos, como si fueran las

⁶⁴⁵ Cfr. Figgis, John Neville, *Political thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960, p. 81.

⁶⁴⁶ Para el tema de la influencia política de Lutero y sus epígonos véase Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 tomos), t. II: *La Reforma...*, cit., pp. 72 y ss.

propias necesidades”.⁶⁴⁷ Nunca debe excederse de su autoridad y, en particular, “debe evitar todo intento de ordenar u obligar a alguien por la fuerza a creer en esto o aquello, ya que la regulación de semejante materia, espiritual y oculta, nunca puede decirse que se encuentre en su competencia”. Sus deberes son, simplemente, “producir la paz externa”, “evitar los actos malos” y, en definitiva, asegurarse de que las “cosas externas estén gobernadas en la tierra de manera decente y piadosa”.⁶⁴⁸

Ahora bien, ¿qué ocurría cuando esta condición no se cumplía? La respuesta luterana no es clara, pero, en todo caso, los gobernados jamás tienen derecho de resistencia *activa*.

La ideología política luterana se propagó rápidamente por toda Europa. En algunos lugares se dio como un proceso natural, mientras que en otros se impuso de manera unilateral. Sin embargo, a la par que las ideas políticas y religiosas de Lutero tenían gran auge, también se comenzaba a gestar otro movimiento político de gran envergadura y enemigo acérrimo de las premisas del primero: el constitucionalismo. Este tiene antecedentes en la Edad Media, sobre todo en el conciliarismo, según el cual el concilio de obispos tenía mayor autoridad que el papa y, por tanto, este estaba subordinado a aquel. Pero el movimiento que le dio su primera configuración teórica madura en el ámbito político-secular fue la Segunda Escolástica Española.

Y es lógico: todos los pensadores que conformaron esta escuela eran católicos, y su vocación filosófica e intelectual era combatir las ideas “perversas” de Lutero. Tenían, pues, que demostrar que el hombre sí tenía una libertad positiva y, por tanto, cierto mérito para su salvación, y que la Iglesia sí tenía una autoridad, al menos en el plano espiritual. En el terreno político, tenían que idear la forma de limitar el poder absoluto que el teólogo alemán había concedido directamente a los gobernantes. Para lograr esto, se valieron del pensamiento de Tomás de Aquino, el más importante y sistemático de la Baja Edad Media, si bien con notas nominalistas, provenientes sobre todo del pensamiento de Ockham.

Después de dar respuesta a las dos primeras cuestiones, echaron mano del concepto de ley natural, de tradición aristotélico-tomista, para atacar las ideas políticas luteranas. Dios ha creado a los hombres con una ley interior, que pueden conocer por medio de la razón. Esta ley de la naturaleza

⁶⁴⁷ Cfr. “Secular Authority: To what extent it should be obey”, en Dillinberger, John, *Martin Luther. Selections of his Writings*, Nueva York, Anchor Books, 1961, pp. 363 y ss. La traducción al español de los textos es de Alonso Rodríguez a quien se lo agradecemos.

⁶⁴⁸ *Idem*.

aporta un marco moral dentro del cual han de operar todas las leyes humanas. Incluso el monarca y las leyes que dicta están limitados por la ley natural.

¿Cuál es el contenido de esta ley natural según los autores de la Segunda Escolástica Española? Si bien cada autor intenta sustentar sus ideas en el derecho natural, podemos señalar algunos de los derechos que la mayoría de los pensadores tardoescolásticos consideraban como evidentes y primarios. En primer lugar, consideraron que la libertad es el primer derecho natural de todos. Y la consecuencia política inmediata es que ninguna autoridad secular puede privar de su libre arbitrio a ningún ciudadano sin causa justa. Si todo hombre es libre, entonces también es igual: la igualdad fungió como el otro gran derecho que poseían todos los hombres por el hecho de serlo. De la libertad y la igualdad, que eran los dos primeros derechos humanos, estos pensadores concluyeron que el poder soberano no era dado al monarca de manera inmediata, sino que esa concesión estaba mediada por la elección y nombramiento del pueblo.

Las afirmaciones básicas de los escolásticos españoles fueron: 1) el ser humano es libre, y su razón le permite conocer la ley de Dios, que está puesta en él desde la creación; 2) todos los hombres han sido creados por Dios y han sido dotados por él de racionalidad, por tanto, todos son iguales; 3) la finalidad de todo gobierno es el fomento del bien común y el respeto de la libertad e igualdad de los hombres, que son las principales fuentes del derecho natural.

Como se echa de ver, tales presupuestos son los que, transcurrido el paso del tiempo, dieron paso a la idea de derechos humanos y a los supuestos básicos de la antropología liberal. Ahora bien, el proceso de transformación que sufrieron desde los libros de los frailes dominicos y jesuitas a la pluma de los teóricos ingleses y norteamericanos fue largo y complicado. No es lugar aquí para hacer la reconstrucción de este proceso —para eso remitimos a otro pequeño estudio que tenemos sobre el tema⁶⁴⁹—, pero sí podemos indicar al menos que estas ideas, durante los siglos XVII y XVIII, fueron vaciadas de sus contenidos cristianos y utilizadas de forma laica por algunos de los autores de la Escuela Racionalista de Derecho Natural.

Cabe destacar que junto con la libertad y la igualdad, derechos que todos los pensadores iusnaturalistas consideraron torales en sus construcciones jurídicas, apareció la propiedad como derecho natural, debido, sobre

⁶⁴⁹ Cfr. Soberanes Fernández, José Luis, *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*, cit.

todo, al pensamiento de Locke,⁶⁵⁰ quien además fue uno de los primeros apologetas de la tolerancia religiosa, idea que tuvo una importancia crucial en las declaraciones norteamericanas de derechos humanos. Ahora bien, para los pensadores del siglo XVIII, el hombre era libre, igual, y tenía derecho a la propiedad, no tanto porque hubiera sido creado por Dios, sino por su racionalidad natural. Es decir, los derechos que se habían gestado en mentes de filiación cristiana (incluso Locke sostiene que la propiedad es derecho natural porque Dios exige de los hombres su autoconservación), fueron arrancadas de raíz de su tierra cristiana y trasladadas al *humus* del siglo.

Junto con las ideas que ya hemos mencionado hay dos más que se originaron igualmente en la Segunda Escolástica Española, pero que ganaron una fuerza teórica y una aceptación generalizada en el siglo XVIII: la idea de contrato social y la del individuo aislado y autónomo. Partiendo de una antropología individualista, que ya se empieza a perfilar en el pensamiento de Suárez, la única forma de explicar el origen de la sociedad es el libre pacto entre individuos aislados. Con esto se aseguraba, por un lado, el límite del poder, que era concedido por los ciudadanos en el contrato y, por el otro, la conservación de la autonomía: cada individuo tenía soberanía sobre sí mismo y sobre la construcción de la sociedad.

Tenemos, hacia el final del siglo XVIII, que las ideas de libertad, de igualdad, de propiedad, de individuo aislado, de límite del poder, de tolerancia religiosa y de contrato social han sufrido un profundo proceso de secularización. De tener un fundamento francamente teológico en los pensadores medievales, pasan a ser ideas racionales sin más fundamento que la naturaleza humana contemplada secularmente; es decir, sin ningún elemento religioso o metafísico.

5. *La secularización en la “época de las luces”*

El discurso sobre Dios y la religión cambia radicalmente desde el comienzo de la Edad Moderna, como ya hemos señalado. Si para el creyente la Divinidad era la verdadera realidad y el mundo, en cambio, era ilusorio o, al menos, una realidad disminuida, para el hombre moderno ocurre lo contrario: lo único real es lo que puede percibir por los sentidos.

Uno de los primeros usos modernos del concepto “secularización” se dio durante las discusiones para firmar la Paz de Westfalia de 1648. El legado francés fue el que introdujo el término, que designaba un acto político

⁶⁵⁰ *Ibidem*, pp. 119 y ss.

existente en la Iglesia, desde los albores del medievo, sin que, no obstante, hubiera sido empleada para ellos esta denominación. Para el emisario francés, secularización significaba el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. En la situación concreta de la Guerra de los Treinta Años, esta designación tenía un cariz antiprotestante. Se quería impedir a los señores territoriales protestantes lo que ellos mismos llamaban Reforma: la continua confiscación de bienes a la Iglesia católica. Mediante la Paz de Westfalia se produjo sobre el suelo del Imperio alemán una situación global de tablas que fijaban rígidamente las cuotas de propiedad eclesiástica y secular. No obstante, esta situación “equilibrada” no duraría mucho: en el curso de la Ilustración, cuyo momento más álgido, al menos en lo que respecta al ámbito político, fue la Revolución francesa, se dieron una serie de expropiaciones de propiedades, de fundaciones y de bienes eclesiásticos.

Así, para los siglos XVIII y XIX se designó como secularización un acto jurídico políticamente fundado, que reduce o expropia los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia para destinarlos a nuevos fines de índole pedagógica, mercantil o económica.

En el concepto de secularización late una oposición entre lo espiritual y lo secular, y el trasfondo histórico de esta antítesis solo se puede explicar a la luz de la doctrina agustiniana de las “dos ciudades”, que, a través de varias mutaciones, ha configurado la forma de concebir la historia en Occidente, como ya hemos tenido oportunidad de exponer.

Ahora bien, a partir de la Revolución francesa la voz “secularización” deja de tener un significado tan técnico y delimitado (jurídico) y se convierte en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que pretende explicar entera la historia.

Para entender bien las consecuencias de lo anterior, tenemos que detenernos a analizar algunos de los principales presupuestos intelectuales de la Ilustración.

En su estudio clásico sobre la Ilustración, Peter Gay⁶⁵¹ considera que esta comienza en 1688, que marca el fin de la Revolución Gloriosa en Inglaterra, y termina en 1789, año de la Revolución francesa. Como es lógico, esas fechas son simbólicas: ideas ilustradas existieron antes y después de los extremos que limitan este periodo de tiempo. Además, el profesor Gay distingue tres generaciones de pensadores que representan las distintas corrientes intelectuales de la época de las luces. La primera generación se compone, entre otros, por Voltaire y Montesquieu, quienes abrevaron de

⁶⁵¹ Cfr. *The Enlightenment. The Since of Freedom*, vol. II (2 vol.), Nueva York, Random House, 1969, pp. 10 y ss.

las aguas intelectuales de John Locke y de Isaac Newton. En la segunda, conformada por pensadores que nacieron a mediados del siglo XVIII, encontramos nombres como Rousseau, Hume, Diderot y D'Alembert. Esta generación creó una nueva cosmovisión política, jurídica, pedagógica, y un largo etcétera. A la tercera generación de pensadores pertenecen Jefferson, Kant y Lessing, por mencionar solo algunos de los más importantes. Estos autores tomaron los conceptos ilustrados de sus antecesores, los maduraron y los llevaron al terreno de la filosofía, de la economía, del derecho y de la política. Si bien esta lista puede ser cuestionada, no cabe duda de que el pensamiento de los autores que la configuran sí resulta, dudas aparte, sintomático de su época, el siglo XVIII.

Se ha calificado a la Ilustración como la “época de la razón”, pero quizá sea mejor decir que es la época del criticismo. Los pensadores que acabamos de enlistar no consideran que la única herramienta para llevar a cabo la Ilustración sea la razón; antes bien, consideran que otras facultades del hombre son cruciales para su pleno desarrollo como individuo. La razón por sí misma no lleva a la acción; puede quedarse en el mero terreno de lo abstracto. Tampoco es la forma única de investigación de la realidad.

Llamamos a esta época crítica en el sentido de que en ella se estudiaron los límites y alcances precisos de cada una de las facultades humanas. El ejemplo por excelencia es Kant, quien en cada una de sus críticas a la parte teórica y a la parte práctica de la razón apuntó precisamente cuáles son los objetos, las posibilidades y los límites de cada una, así como de la sensibilidad y las relaciones entre esta y aquella.

Hay dos condiciones que posibilitan el criticismo: por un lado, la noción de libertad, entendida como un dominio sobre las instituciones y sobre las ideas. Esto permitía que los pensadores juzgaran y reformaran la tradición, o, como la dieron en llamar los revolucionarios franceses, el *Antiguo Régimen*. Por otra parte, un objeto sobre el que enfocar la crítica. Los dos objetos sobre los que se centró la crítica del siglo XVIII fueron la Iglesia y el orden político tradicional.

Hablemos sobre la visión ilustrada de la libertad. Desde los albores de la modernidad europea el acento de las teorías jurídicas, políticas y filosóficas se pone en el individuo. La fuente de toda verdad y autoridad era la individualidad. La duda metódica cartesiana, que lleva a una seguridad última e incommovible, parte del individuo aislado. Locke sostuvo que el propio individuo es la ortodoxia para sí mismo. Rousseau consideró que la única fuente de autoridad y, por tanto, de obediencia, es la propia voluntad. Kant

convino en que el hombre puede encontrar en sí mismo el imperativo ético universal que guía su obrar.

Como resulta lógico, la idea de una autoridad externa que dictara el comportamiento moral de las personas quedó desacreditada. Tanto la imagen del rey déspota como la imagen de la Iglesia como maestra en temas morales se vieron fuertemente cuestionadas. Kant consideraba falaz cualquier ética heterónoma; es decir, aquellas que vienen impuestas desde la exterioridad del “yo”. Asimismo, el origen de la sociedad política no podía pensarse desde otras categorías que no fueran las del contrato social entre individuos.

Dijimos arriba que Max Weber había descrito desde la óptica sociológica la secularización como el paso de la comunidad o la sociedad. Aquella se caracteriza, primero, por ser natural: los hombres tienden instintivamente a ella; segundo, por considerar al individuo como lo imperfecto respecto del todo, que es lo perfecto. Esto significa que las prerrogativas individuales, en caso de colisión con las comunitarias, debían cederse a favor de estas últimas. Tercero, el fin de la comunidad no viene dado por la voluntad de los individuos; antes bien, tiene un carácter objetivo: el bien común. Éste tiene que ser a donde se dirijan los esfuerzos de todos. Por el contrario, la sociedad se contempla como constituida voluntariamente por sus socios, a través de un pacto, en el cual se puede fijar libremente cuál será el fin de la unión. La voluntad individual es, pues, el quicio que posibilita la dinámica propia de la sociedad. Lo perfecto es el individuo, cuyas prerrogativas son ilimitadas, por principio. El bien común pasa a un segundo término, y lo que ha de buscarse primordialmente es el bien individual. Si todos los individuos pueden satisfacer sus derechos, entonces hay bien común. Pero solo como consecuencia de la satisfacción de los intereses personales.

Si cada individuo puede buscar sus propios intereses, ¿esto significa que no hay ninguna limitación ética? No; el claro límite que el pensamiento ilustrado propuso para la búsqueda individual es que esta no afecte la libertad de los otros. Se puede hacer lo que se quiera, sí, siempre y cuando no se perturbe a los demás. Son precisamente estas premisas antropológicas las que dieron paso a uno de los grandes conceptos ilustrados: la tolerancia.

Como consecuencia de esta visión individualista del libre arbitrio, las creencias religiosas dejaron de tener una impronta en el terreno público y pasaron al terreno privado. ¿Por qué? En primer lugar, la fe tradicional, al menos para el catolicismo romano, implica la mediación de la autoridad de la Iglesia, pero en la época de las luces, como ya lo hemos dicho, la idea de una instancia o magisterio externo que determinara cómo debía hacerse

cualquier cosa era vista con sospecha, en el mejor de los casos, o con franco desprecio, en el peor. El primer paso en este sentido ya lo había dado Lutero en el siglo XVI, cuando negó que la Iglesia tuviera un monopolio en la interpretación de la fe, y afirmó, por el contrario, que la fe era un asunto individual y existencial.

Esto llevó a que muchos creyentes optaran por una fe privada; es decir, sin ningún tipo de mediación. Así, la religión terminó siendo relegada al fuero interno y perdió cualquier tipo de impronta en la actividad política.

Este tema nos lleva a la segunda condición para la existencia de un pensamiento crítico: sus objetos de crítica, que fueron la Iglesia y el régimen político. Hay que decir que la tendencia general de los pensadores ilustrados fue identificar una y otra: la Iglesia ampara al Antiguo Régimen y este defiende los derechos de aquella. Recordemos que durante la Revolución francesa se persiguieron tanto a nobles como a sacerdotes, pues a ambos se les daba el mismo trato indistintamente.

Según Peter Gay,⁶⁵² las fuentes de inspiración de los pensadores críticos del siglo XVIII fueron la filosofía clásica, tanto griega como romana. Tomaron ciertas categorías de los pensadores antiguos y las blandieron frente al *statu quo* para erradicarlo. Y resulta lógico: si se quería renunciar al legado cristiano era necesario asimilar otro que diera respuestas a las cuestiones más importantes de la época, por lo que el pensamiento clásico era una alternativa ideal, pues en él se habían formulado teorías jurídicas, políticas y filosóficas, que no dependían de la creencia religiosa. Ahora bien, junto con los clásicos, la otra gran herramienta que los pensadores del siglo XVIII utilizaron para criticar la tradición fue la nueva ciencia: con ella exhibieron las supuestas debilidades teóricas de la monarquía absoluta y de la Iglesia. A través del método científico comenzaron a realizar un estudio positivo y crítico de la religión cristiana y de sus fuentes, que dio como resultado una relativización de su autoridad.

El hombre de la Ilustración estuvo unido a un vasto y ambicioso programa, un programa de secularización, de humanismo, de cosmopolitismo y de libertad, ante todo la libertad en sus múltiples formas: libertad como poder arbitrario, libertad de pensamiento, libertad de comercio, libertad para realizar cada quien sus talentos, libertad para una respuesta estética; libertad, en una palabra, del hombre moral para transformar al mundo según su parecer.

Dos son los logros más destacables de la Ilustración: la obra científica de Isaac Newton y la enciclopedia de Diderot y D'Alembert. Ambas anuncian

⁶⁵² *Ibidem*, p. 84.

la nueva mentalidad: una confianza en el método científico y en la educación de la humanidad. En el siglo XVIII se dieron una serie de innovaciones técnicas y de inventos como nunca se había visto. Los avances en las distintas ciencias no hacían otra cosa más que confirmar que esta nueva cosmovisión daba resultados palpables que podían ser apreciados y disfrutados por cualquier persona. Una de las áreas con mayor desarrollo fue la medicina. El estudio empírico permitió que la medicina se convirtiera en una ciencia, separándola del ámbito de las tradiciones mágicas, que tan arraigadas estaban en las artes de mejorar la salud.

Uno de los paladines del método científico moderno fue Newton. Su maestría en las matemáticas y en la física le permitió construir un nuevo método de pensamiento, el cual pronto fue llevado más allá del terreno de las ciencias exactas; autores como Hume o Voltaire lo hicieron parte fundamental de sus sistemas éticos, políticos y cognitivos. ¿En qué consistía esencialmente este método? A diferencia de la duda metódica de Descartes, que partía de la deducción a partir de la incommovible certeza del “yo pienso”, el método de Newton era inductivo y empírico. La realidad se puede leer, comprender y manipular a través de las ciencias químicas y físico-matemáticas. Hay que observar y experimentar la realidad, no negarla metódicamente hasta llegar a algún tipo de certeza. La metafísica termina por ser desplazada por el empirismo racional.

Esta forma de comprender el mundo alcanzó, como resulta lógico, al derecho y a la política. En lo que se refiere a esta última, se comenzó a pensar que el gobierno de los ciudadanos necesitaba, para ser exitoso, de la observación y del pensamiento deductivo. No es de extrañar que tiempo después, en el siglo XIX, uno de los criterios fundamentales para la toma de decisiones políticas fuera la estadística —hasta llegar a la “dictadura de las encuestas” de nuestros días—. El derecho también sufrió una profunda transformación: la justicia ya no se relacionó con la virtud de la prudencia; es decir, la aplicación de las leyes a los casos particulares por parte de jueces con temple moral, sino que ahora lo importante era hacer leyes científicas que previeran todas las posibilidades jurídicas, y de una claridad y pureza técnica, que se prescindiera del criterio humano para su aplicación. El legislador se convirtió, así, en un científico, en un observador social, y el juez, en un aplicador mecánico de la ley. De un gobierno de los hombres, se pasó a un gobierno de las leyes; la razón de Estado se trasmutó en un Estado de derecho. Esta mentalidad se observa con claridad en el Código Civil napoleónico de 1804 y en todos los códigos posteriores que, de una manera u otra, están basados en él.

Resumamos lo dicho hasta aquí. Según los ilustrados, el hombre está capacitado para conocer la ley moral en su interior. No hace falta ninguna autoridad externa que se lo indique. Su libertad, por principio ilimitada, solo tiene como coto la libertad de los otros. Además, no necesita más que del método científico para conocer la realidad y ponerla a su servicio. Y este método es extensible a todos los ámbitos del conocimiento. En el caso particular de la política, el gobierno de los hombres ha de realizarse a través de la observación empírica y la inducción. Tratándose del derecho, ahora lo que resulta crucial era, basados en este nuevo método, hacer normas de validez general, que tengan tal trabazón lógica que no haga falta ningún tipo de interpretación subjetiva. Con las cosas así, la virtud jurídica por excelencia, la prudencia, termina por ser inútil.

El empirismo y la inducción suplantaron a la metafísica. La ética racional y subjetiva termina por sustituir a la moral objetiva, comunitaria y basada en las virtudes. En este estado de cosas, parece que las religiones, y particularmente la representada por la Iglesia católica, no tienen mucho qué decir. Los presupuestos intelectuales y morales del catolicismo parecen haber quedado superados por el advenimiento de la ciencia y su método. No es de extrañar que de la lista de autores que propusimos como representativos del pensamiento crítico ninguno de ellos haya sido católico. Y aquellos que se consideran cristianos protestantes sean heterodoxos en sus opiniones religiosas. Ahora bien, pese al cuestionamiento radical de las categorías religiosas, especialmente los dogmas y las interpretaciones oficiales de la Biblia, el grueso de los pensadores del siglo XVIII no negaban la existencia de Dios. Tampoco la afirmaban desde la razón. En todo caso, consideraban la fe un asunto privado y distinto de la racionalidad científica. Como se echa de ver, la autonomía de un tiempo secular con sus propios ritmos, preocupaciones y métodos de acceso a la realidad se consumó durante la Ilustración.

Así como el pensador más importante de la época de las luces fue Newton, la obra de mayor trascendencia, por su extensión e influencia, fue la *Enciclopedia*. Hablar de ella es hablar de la unidad de pensamiento de la Ilustración. Hablar de ella es hablar de las intenciones, intereses y cosmovisiones de algunos de los intelectuales más importantes de la época moderna. La obra está conformada por diecisiete volúmenes de texto y once de ilustraciones. La mayoría de los volúmenes fueron publicados entre 1750 y 1763. Su principal arquitecto fue Denis Diderot, si bien fue auxiliado en un inicio por D'Alembert, reputado físico, matemático y filósofo a quien se le encargó escribir el discurso preliminar de la *Enciclopedia*.

La *Enciclopedia* contiene la esencia del sueño ilustrado. Con ella se pretendía realizar la obra más importante de conocimiento científico de su tiempo y posiblemente de la historia cultural de la humanidad. Un vasto número de reputados autores escribieron para sus páginas. El único criterio para la inclusión de artículos temáticos era que cumplieran con el rigor propio de la ciencia: el fundamento empírico y la demostración. Su objetivo fue doble: diseñado para combatir las creencias y las prácticas tradicionales y “obscuras”. Y fue la forma de diseminar el nuevo conocimiento al mayor número de personas posibles. Y si bien su precio era alto, la *Enciclopedia* vendió 4,000 copias y fue ampliamente distribuida en Francia.

A pesar de su explícita intención de publicitar los descubrimientos científicos de la época, la *Enciclopedia* fue más allá: en sus páginas revolotea el espíritu de una nueva época. Esta obra sui géneris termina por instalar permanentemente el proceso de secularización en todos los campos de conocimiento. Sus orgullosos artículos versan sobre política, religión, filosofía, química, física, etcétera. Las tesis más polémicas fueron escondidas entre líneas, esperando la mirada del lector atento para ser descubiertas. Esto fue el modo de evitar la censura por parte del Estado. El gran número de célebres autores que prestaron su pluma para realizar las entradas de esta magna obra le dan cierta diversidad ideológica; con todo, una cosmovisión homogénea puede observarse aun entre la diversidad de temas y pensadores.

Muchos de los artículos están escritos por reconocidas autoridades de época: Diderot y D’Alembert invitaron a personajes como Montesquieu, cuyo reconocimiento en toda Europa ayudó con la publicidad de la obra. Al decir de Peter Gay,⁶⁵³ la amplísima gama de temas tratados de forma científica evidencia la “recuperación del nervio, de la variedad, de la salud y energía de la civilización del siglo XVIII”. La intención del proyecto, según Diderot, fue cambiar la opinión de la gente, además de cambiar sus vidas mismas. En este sentido, los ilustrados del dieciocho tuvieron la pretensión de proponer una nueva y radical propuesta de vida, no solo en el nivel teórico, sino en todos los niveles de la vida cotidiana de las personas. La Ilustración, pues, se erigió frente a los valores tradicionales del cristianismo (falsos, acientíficos) como una opción distinta y mejor. De ahí su carácter anticristiano.

Las semillas del espíritu ilustrado darán sus frutos maduros en la Revolución francesa y en el positivismo decimonónico, cuyo promotor fue

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 573.

Augusto Comte, y del cual nos ocuparemos capítulos más adelante. En el terreno político, gracias a las ideas ilustradas, el liberalismo político (de filiación francesa, no inglesa) recibió su justificación teórica más potente y se hizo de un prestigio casi incuestionable en todo Occidente.

Ahora bien, pese al intento titánico de prescindir de categorías intelectuales cristianas, lo que se hizo en muchos casos, aunque no se admitió, fue vaciar tales categorías de sus presupuestos dogmáticos y darles una fachada de racionalidad científica. De ahí la frase de Schmitt: todos los conceptos políticos fundamentales son conceptos teológicos secularizados. ¿Tuvo, pues, éxito la Ilustración en consumir el movimiento secularizador y separar al hombre de los presupuestos tradicionales cristianos? Al parecer, no del todo.

De este breve recorrido sobre los orígenes y el desarrollo de la secularización podemos concluir lo siguiente: 1) para comprender la secularización en el terreno jurídico y político es necesario remontarse al concepto de libertad política, que se construyó vía el pensamiento prehumanista y escolástico. La libertad política que pensaron autores como Bártolo de Sassoferrato o Marsilio de Padua tiene la característica de ser autónoma de la tradicional libertad que hemos llamado teológica; es decir, la que dependía directamente de Dios. 2) Otro momento importante para entender el proceso de secularización moderno es la noción de derecho subjetivo, que se originó igualmente en la Baja Edad Media, principalmente en el pensamiento nominalista y en algunos autores de la Segunda Escolástica Española. La unión de ambos conceptos en la obra de los autores que conformaron la llamada Escuela Racionalista de Derecho Natural dio paso a la noción de derechos naturales o del hombre. Estos derechos existen con independencia de si Dios existe o no, si bien ninguno de los autores de esta época (siglo XVII) niegan la existencia de Dios. 3) En paralelo al proceso de secularización del derecho, que dio como resultado la idea de los derechos del hombre: libertad, igualdad y propiedad, los filósofos idearon una ética y una antropología de corte racionalista e individualista. Ya en el siglo XVIII la única fuente de moralidad era el propio individuo, desapareciendo, como consecuencia, la validez de las autoridades morales externas. Por otro lado, la sociedad dejó de explicarse como un todo orgánico y natural y comenzó a contemplarse como una creación artificial producto de un “contrato social”. 4) En el siglo XVIII, y con motivo del movimiento intelectual conocido con el nombre de “Ilustración”, todas estas ideas reciben una justificación intelectual sistemática y se convierten en las verdades desde las cuales se ha de hacer el derecho y se ha de gobernar a los ciudadanos. Hijos de esta ideología son el liberalismo y el positivismo. 5) El nuevo método de las ciencias, incluidas el derecho y la política (que, ahora, en vez de llamarse “humanidades” se

llaman “ciencias”), es el inductivo y el empírico. 6) La Ilustración representó el momento de madurez de la secularización: se intentó pensar al hombre sin referencia alguna a la Divinidad ni a los principios religiosos, filosóficos, morales y antropológicos que se desprendían de esta creencia.

Como decíamos antes, el pensamiento conservador en el mundo occidental no surge *ex nihilo*, sino que adviene como una reacción a las ideas liberales, y, por ende, al secularismo dieciochesco. Este pensamiento va a tener su origen en las tesis de Edmund Burke. Para esto, permítasenos volver a utilizar algunas ideas expresadas en el capítulo quinto de este trabajo⁶⁵⁴ sobre Burke, para poder vincular los conceptos antes expresados con el conservadurismo mexicano.

Así pues, frente a los postulados del constitucionalismo moderno, que se abría paso en el mundo occidental a finales del siglo XVIII, en pos de un Estado liberal y democrático de derecho, aparece Burke, un demócrata que para nada pugnaba por un retorno al absolutismo, sino que aceptaba el cambio, pero preservando aquellos valores y principios, producto de la tradición y del conservadurismo instintivo de la base de la sociedad; o sea, una opción contemporánea a aquel liberalismo en boga. He ahí el meollo para entender el conservadurismo mexicano.

VI. VOLVAMOS A MÉXICO

Después de analizar superficialmente los antecedentes históricos e ideológicos de la cuestión que nos ocupa, tenemos que regresar a nuestra patria para ver cómo se produjo el conflicto político constitucional. Pues bien, seis días después de promulgada la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, o sea, el 10 de octubre de 1824, tomó posesión el primer presidente de la República, don Guadalupe Victoria. Una vez concluido el periodo de este, ganó la elección presidencial Manuel Gómez Pedraza, siendo su contrincante el general Vicente Guerrero; a pesar de ello, los partidarios de este último, encabezados por Lorenzo de Zavala, o sea, los yorquinos, se levantaron en armas, en lo que se llamó el Motín de La Acordada, que obligó a Gómez Pedraza a renunciar y lograr que el Congreso designara a Guerrero como presidente y a Anastasio Bustamante como vicepresidente, quienes tomaron posesión de sus cargos el 10 de abril de 1829. Antes de que finalizara ese año, el 4 de diciembre, el vicepresidente Bustamante se pronunció contra el presidente en Jalapa, mediante el Plan que lleva el nombre de esa ciudad. Al no poder Guerrero controlar la insurrección, puso su

⁶⁵⁴ *Cit.* pp. 187-190.

cargo a disposición del Congreso, con lo cual el órgano Legislativo lo declaró incapacitado para gobernar, y designó a Bustamante como presidente, quien tomó posesión el primer día de 1830.

En 1832, el general Antonio López de Santa Anna se levantó en armas contra el gobierno de Bustamante, y después de ganar las batallas de Gallinero y San Agustín del Palmar, logró la capitulación de Bustamante en lo que se llamó los Convenios de Zavaleta, del 23 de diciembre de ese mismo año. En ese instrumento se acordó que concluiría el periodo presidencial quien originariamente había ganado la elección: Manuel Gómez Pedraza, con lo cual se preparaba el ascenso a la primera magistratura del país, para el periodo que se iniciaba el 10 de abril de 1833, a quien ya se perfilaba como el árbitro militar de la nación durante la primera mitad del siglo XIX: Antonio López de Santa Anna.

Así, pues, Gómez Pedraza, después de tomar posesión de la presidencia de la República el 26 de diciembre de 1832, convocó a elecciones para renovar los poderes legislativos federal y locales y, por ende, el Ejecutivo Federal. Resultaron electos López de Santa Anna⁶⁵⁵ como presidente y Valentín Gómez Farías⁶⁵⁶ como vicepresidente.

⁶⁵⁵ Nació el 6 de julio de 1794. Ingresó como cadete en el Regimiento de Infantería de Línea de Veracruz en 1810, comenzando su carrera militar, en consecuencia, en las tropas realistas, combatiendo a los independentistas o insurgentes; en marzo de 1821, pocos meses antes de consumar la independencia, se unió a sus antiguos enemigos, ostentando el grado de teniente coronel. Pocos meses después de consumada la independencia nacional y proclamado el imperio de Iturbide, Santa Anna se levantó en armas con éxito contra el mismo, como vimos antes, para lo cual suscribió el Plan de Casa Mata el 1o. de febrero de 1823, ostentando, para ese entonces, el grado de general con solo 29 años de edad. Va a adquirir gran prestigio militar, pues logró vencer al general español Barradas en su intento por reconquistar México en 1829.

Desde 1823 hasta 1855 la historia de México va a estar profundamente marcada por este singular personaje; sus innumerables accesos a la presidencia de la República, sus pronunciamientos y golpes de Estado, su inexplicable fama de jefe militar, que le permitió participar en contra de todas las intervenciones extranjeras que por aquel entonces sufrió el país, y que le costara la pérdida de la mitad de su territorio; sus destierros y deportaciones, su inconsistencia ideológica, su extraordinaria dote para manipular a todos los actores políticos, su egolatría y excentricidades.

Finalmente renunció a la presidencia de la República el 12 de agosto de 1855, cuando triunfó la revolución liberal de Ayutla; se exilió, después de varios intentos fallidos, por regresar a su país —particularmente con motivo de la guerra de Reforma e Intervención francesa—, el presidente Lerdo de Tejada le permite regresar en 1872. En ese momento, viejo, pobre, aniquilado y terriblemente desprestigiado, para morir en la ciudad de México a mediados de 1876, con casi 82 años de edad.

⁶⁵⁶ Nació en Guadalajara, México, en 1781. Médico de profesión, diputado a las Cortes españolas durante el trienio liberal; diputado en el primer constituyente mexicano; ministro de Relaciones en 1833, y vicepresidente de Santa Anna. Después de sufrir varios exilios y

A partir de ese momento México va a vivir su primera experiencia liberal, la cual, al fin de cuentas, será un gran fracaso, quizá, podríamos decir, debido a la inexperiencia política de los protagonistas, a la carencia de una ideología estructurada y coherente, y, por ende, a la desorganización casi total del partido en el poder. En efecto, el 29 de marzo de 1833 inició sus trabajos la nueva legislatura federal, el Congreso de Gómez Farías, la quinta legislatura federal, el primer parlamento liberal y absolutamente caótico que tuvimos en México. De él, Reynaldo Soto dice: “Todos coinciden en que pertenecían en su mayoría a la facción yorquina o liberal radical; también en que, salvo un pequeño grupo, no se distinguían ni por sus luces ni por sus méritos políticos”.⁶⁵⁷ Sin embargo, consideramos que a ello se agregó la inexperiencia que escasos doce años de vida independiente y nueve de vida constitucional pudieron ofrecer, mismos que los legisladores tenían en su haber.

A ello tenemos que sumarle el binomio Santa Anna-Gómez Farías, el cual resultó detonante para hacer fracasar cualquier intento político por más cuerdo que este pareciera. En efecto, Valentín Gómez Farías era el político más avanzado en la línea liberal, y que al llegar al poder estuvo consciente de su vocación hacia la reforma de la sociedad. Por otro lado, López de Santa Anna era el militar más prestigiado que en ese momento tenía México, quien a pesar de sus estruendosas derrotas en acciones de guerra no perdió ese prestigio castrense toda la primera mitad del siglo XIX, junto con su peculiar ideología, la cual se caracterizó por ser única y exclusivamente santannista, o sea, egocéntrica, además de que siempre se valió de cualquier doctrina y manipuló a cuantos necesitó con el único propósito de utilizarlos en provecho propio. Como veremos más adelante, con justa razón se le ha llamado “el seductor de la patria”.⁶⁵⁸

ocupar otras veces cargos de elección popular, fue constituyente en 1856-1857. Murió en México en 1858. Junto con José María Luis Mora, su amigo, inspirador y más fiel colaborador, representan lo más avanzado del primer liberalismo mexicano. Indiscutiblemente, ambos, uno como práctico y otro como teórico, son los padres de esta que ha sido llamada la “Prerreforma liberal” en México, o también la Reforma de Gómez Farías. A reserva de ahondar más adelante, diremos que: Mora nació en Guanajuato en 1794, sacerdote y doctor en teología, apóstata hasta su muerte, masón, político práctico y politólogo, ensayista. Como señalábamos antes, fue el gran ideólogo de la Reforma de 1833-1834, la mente más avanzada y lúcida de esa primera generación de liberales mexicanos. Cuando cayó Gómez Farías en 1834, Mora se refugió en Europa, en donde ocupó, en alguna ocasión, un cargo diplomático que le confió el gobierno mexicano. Murió en Francia en 1850.

⁶⁵⁷ Cfr. *El Congreso en la Primera República Centralista*, México, El Colegio de México-ITAM, 1993, p. 23.

⁶⁵⁸ El cual se debe a Enrique Serna Rodríguez en la novela que lleva ese título.

Como Santa Anna no se presentó a tomar posesión de la Presidencia el 10 de abril de 1833, en su lugar la ejerció el vicepresidente Gómez Farías, hasta el 16 de mayo, en que la tomó Santa Anna, para dejarla el 2 de junio y retomarla el 17 de junio, hasta el 5 de julio, y volver a ella el 27 de octubre, para retirarse el 14 de diciembre y regresar definitivamente el 24 de abril de 1834. Esas absurdas idas y venidas no tenían más objeto que hacer una especie de juego del gato y el ratón, lo mismo a liberales que a conservadores, en el cual el presidente iba quedando bien con todos, no se comprometía con nadie, y en esa época de terrible efervescencia política aparecía siempre como el gran árbitro nacional.

Por otro lado, Gómez Farías, según señaló el doctor Mora,⁶⁵⁹ perseguía un programa político de ocho puntos: implantación efectiva de las libertades de opinión e imprenta; abolición de los fueros militar y eclesiástico; desaparición de las órdenes monásticas; reconocimiento, clasificación y consolidación de la deuda pública; salvar de la bancarrota la propiedad raíz; desaparición del monopolio del clero sobre la educación; abolición de la pena de muerte, y la creación de colonias para garantizar la integridad territorial.

VII. EL CONGRESO DE 1833-1834

El primer gran problema que abordó esta legislatura fue el de la titularidad del patronato eclesiástico, que, como vimos párrafos atrás, después de once años de vida independiente no acababa de resolverse. Así, en mayo de 1833, en el Senado se comenzó a discutir el proyecto de ley que arreglaba el ejercicio del patronato. Curiosamente, algunos senadores del grupo radical —Espinosa de los Monteros, Huerta, Quintana Roo y Rodríguez Puebla— se opusieron, ya que ellos, en una posición más liberal que regalista, propugnaban la separación Iglesia-Estado, en lugar de la subsistencia del patronato.⁶⁶⁰ La iniciativa también fue aprobada por la Cámara de Diputados; sin embargo, el presidente Santa Anna, quien acababa de hacerse cargo del Poder Ejecutivo el 16 de mayo, lo vetó, y el Congreso no volvió sobre ella.

El artículo primero del proyecto señalaba que el patronato residía en la nación; en el segundo, que quien se resistiera a reconocerlo sería deportado del país y perdería su empleo; asimismo, se revocaban las instrucciones da-

⁶⁵⁹ “Revista política”, en *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963, pp. 53 y 54.

⁶⁶⁰ Recordemos lo señalado anteriormente, que la diferencia entre regalismo y liberalismo, entre otros muchos tópicos, en la actitud que se proponía, debería tomar el gobierno frente a la Iglesia: subsistencia del patronato o separación entre ambas potestades.

das al representante de México ante la Santa Sede para la negociación de la continuación del patronato.

Al mismo tiempo se produjo un nuevo levantamiento militar: primero el del teniente coronel Escalada, en Morelia, el 26 de mayo; el día 31, el general Durán, en Chalco; y, por último, el general Arista, en Ameca, el 5 de junio. El objeto de este levantamiento fue la defensa de los fueros militar y eclesiástico, pero, curiosamente, nombraban como su líder al propio presidente Santa Anna, con lo cual, aparte de comprometerlo, aunque él lo que menos quería era verse comprometido con alguna facción, se iba contra el Congreso y contra el vicepresidente Gómez Farías. Por ello, se citó a sesiones extraordinarias del Congreso a partir del 10 de junio.

El 23 del mismo mes se promulgó la Ley que ordenaba la expulsión del país de ciertos sujetos, en virtud de ser estimados perturbadores del orden público, también llamada *Ley del Caso*, porque aparte de proporcionar el listado de las personas expulsadas y autorizar que las entidades federativas pudieran hacer lo mismo, permitía que el gobierno desterrara a todos aquellos que consideraba estuvieran en el mismo caso. Esta ley, aparte de ser un serio error político y, por supuesto, inconstitucional.⁶⁶¹

⁶⁶¹ Art. 1o. El Gobierno hará que inmediatamente se proceda á asegurar, para expeler del territorio de la República por seis años, á los individuos siguientes, y *cuantos se encuentren en el mismo caso*, sin necesidad de nuevo decreto: D. Francisco Sánchez de Tagle, D. Francisco Molinos del Campo, D. Florentino Cornejo, D. Joaquín Ramírez y Sesma, General D. Zenón Fernández, Teniente Coronel D. Pablo Barrera, D. Mariano Michelena, D. Antonio Alonso Terán, D. Francisco Almirante, D. José Fontecha, D. Francisco Fagoaga, D. Joaquín Villa (médico), P. Félix Lope de Vergara, Canónigo Doctoral Posadas, Magistral D. Joaquín Oteiza, Canónigo D. Joaquín Madrid, Miguel Santa María, D. Juan Nepomuceno Navarrete, D. José Domínguez Manzo, D. Florentino Martínez, D. José Morán, D. Nicolás Condelle, D. Eulogio Villa Urrutia, D. Antonio Villa Urrutia, D. Mariano Villa Urrutia, D. Juan Nepomuceno Quintero, D. Antonio Fernández Monjardín, D. José Segundo Carvajal, D. José María Gutiérrez Estrada, D. Miguel Barreiro, D. Felipe Codallos, D. Juan Andrade, Canónigo Irisarri, D. Anastasio Bustamante, D. Rafael Mangino, D. Mariano Paz y Tagle, D. Pedro Marcial Guerra, D. Luis Antepara, D. Carlos Beneski, D. José Antonio Mozo, don Gabriel Yermo, D. José Yermo, D. José María Gómez de la Cortina, D. Domingo Pozo, D. José Cacho, Teniente Coronel D. Miguel González, Coronel D. Joaquín Orihuela, D. José Aniovas, D. Rafael Dávila, Médico español Martínez Gutiérrez, Españoles religiosos, Lic. D. Manuel Cortázar. Art. 2o. Los individuos que se oculten, y que según la presente ley deban salir del territorio de la República, se presentarán á las Autoridades locales de su residencia, á más tardar, dentro de tres días de publicada esta ley en los lugares en que residan; y caso de no verificarlo, el Gobierno, al apresarlos, podrá aumentarles el tiempo de su destierro. Art. 3o. Las autoridades, bajo su más estrecha responsabilidad, cuidarán de indagar el paradero de los que debiendo salir del territorio de la República se oculten; en el concepto de que se les castigará cualquiera omisión con una multa que no pase de mil pesos, y en su defecto con una prisión que no exceda de seis meses duplicándose estas penas á las Autoridades que los encubran.

En octubre de 1833 fue derrotado Arista, con lo cual el Congreso quedó con las manos libres para iniciar la obra reformista que tanta fama daría a esta legislatura. Antes de ello se procedió, el 17 de agosto, a expedir la Ley para la Secularización de las Misiones de California.

VIII. LA LEGISLACIÓN LIBERAL

Podemos agrupar en tres grandes rubros la legislación liberal que produjo la legislatura federal entre 1833 y 1834; uno, referido al tema educativo, otro al tema eclesiástico y, finalmente, el relativo al arreglo de la deuda pública. Además, se promulgaron otras leyes de carácter netamente liberal, como la del 30 de diciembre, que derogaba las leyes civiles que prohibían el mutuo usurario, dejando en libertad absoluta a las partes contratantes en lo relativo a intereses.

A) Por lo que toca a la educación, citaremos, en primer lugar, la Ley del 12 de octubre de 1833, en que se disponía la extinción del Colegio de Santa María de Todos los Santos, de honda raigambre jesuítica; además, disponía que todos sus bienes se invirtieran en gastos de educación pública.

Pero lo más importante en esta materia fue la Ley que autorizaba al gobierno para que en el distrito y territorios federales arreglara la enseñanza pública, del 19 de octubre del mismo año, cuyo texto era muy sencillo: “Se autoriza al gobierno para que arregle la enseñanza pública en todas sus ramas, en el distrito y territorios. Se formará a este efecto un fondo de todos los que tienen los establecimientos de enseñanza actualmente existentes, pudiendo, además, invertir en este objetivo las cantidades necesarias”.

Art. 4o. Los expulsos á virtud de esta ley, serán reembarcados y lanzados para siempre del territorio de la República, si volviesen á ella antes de haber expirado el tiempo de su expulsión.

Art. 5o. Las autoridades políticas y militares de los puertos y lugares fronterizos, serán responsables con sus empleos del cumplimiento del artículo anterior.

Art. 6o. El Gobierno podrá designar el lugar en que deban residir aquellos individuos que expelan los Estados de sus respectivos territorios, pudiendo lanzarlos de la Nación cuando lo consideren necesario, según las circunstancias de las personas.

Art. 7o. El Gobierno podrá invertir la cantidad que juzgue necesaria para el transporte de los individuos que deban salir del país, y que no cuenten con recursos para trasladarse á sus expensas.

Art. 8o. A los que expulse por esta ley, si fuesen empleados, podrá el Gobierno asignarles hasta las dos terceras partes del sueldo que actualmente disfrutaban, caso que no cuenten con bienes propios para mantenerse.

Con ello no solo se facultaba al Ejecutivo a expropiar todos los bienes propiedad de establecimientos educativos,⁶⁶² sino que, además, se daban las bases de un futuro monopolio estatal en esta materia.

Como resultado de la aplicación de dicha Ley, se clausuró la Universidad de México (de inútil, irreformable, pernicioso, la calificó Mora), por su prosapia clerical, y se creó la Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios Federales, al frente de la cual estaría el propio vicepresidente de la República; esta Dirección tendría a su cargo todos los establecimientos públicos de enseñanza, el depósito de los monumentos de artes, antigüedades e historia natural, los fondos públicos dedicados a la enseñanza y, en general, todo lo relacionado con la instrucción pública que impartiera el gobierno.

Por circular del 23 de octubre se crearon y organizaron internamente los seis establecimientos de instrucción pública: estudios preparatorios, ideológicos y humanidades, ciencias físicas y matemáticas, ciencias médicas, jurisprudencia y ciencias eclesiásticas. Según decreto del 24 de octubre, se organizó una Biblioteca Nacional. Igualmente, por circular del 26 de octubre se organizaron las escuelas primarias y normal en el Distrito Federal.

B) Por lo que se refiere a la cuestión eclesiástica, encontramos las siguientes leyes: la Ley del 27 de octubre, en la que se disponía que cesaba en toda la República la obligación civil de pagar diezmo eclesiástico. La circular del 31 de octubre, mediante la cual la Secretaría de Justicia ordenaba a los eclesiásticos abstenerse de tratar en público materias políticas, así como las referidas a la administración pública, con la advertencia de que si no lo acataban se les aplicaría la ley 19, título 12, libro I, de la Recopilación de

⁶⁶² Según Decreto del 24 de octubre de 1833: “se consignan y ponen a cargo de la Dirección General de Instrucción Pública, con los gravámenes que actualmente reportan, los fondos y fincas siguientes:

1o. El convenio y templo de San Camilo, con sus fincas urbanas. 2o. El hospital y templo de Jesús, con las fincas urbanas que pertenecían al duque de Monteleone, aplicadas a la instrucción primaria por la ley del 22 de mayo de 1833. 3o. El antiguo y nuevo hospital de Belén. 4o. El hospicio de Santo Tomás, con su huerta. 5o. El edificio de la antigua Inquisición, aplicado a la Academia de San Carlos por la ley del 20 de mayo de 1831. 6o. El templo del Espíritu Santo, con su convenio. 7o. Los ocho mil pesos que por el art. 5o. de la ley de 1o. de mayo de 1831 se aplicaron al ayuntamiento para establecimiento de escuelas. 8o. Los seis mil pesos que asigna la Ley del 28 de enero de 1828 para gastos del Instituto de Ciencias, Literatura y Artes. 9o. Los tres mil pesos que la misma ley concede para fomento de escuelas lancasterianas de primeras letras en el distrito. 10o. La imprenta establecida en el hospicio de pobres, que deberá mantenerse en este establecimiento”.

Indias.⁶⁶³ Por otro lado, la Ley del 6 de noviembre del mismo año, de conformidad con la cual se derogaron las leyes civiles que impusieran cualquier género de coacción para el cumplimiento de los votos monásticos. También la Ley del 3 de noviembre, que abrogaba la Ley de 16 de mayo de 1831 sobre la provisión de curatos. De menor importancia fueron los decretos que prohibían la disposición de bienes de comunidades eclesiásticas y los que prohibían el mutuo usurario.

Explicemos la trascendencia de la Ley del 17 de diciembre de 1833. La esencia misma de un patronato eclesiástico, como ya hemos visto, estribaba en la posibilidad de presentar candidatos a ocupar cargos dentro de la jerarquía de la Iglesia, pues era la forma más eficaz de controlar esa institución; de ahí la importancia que dieron los primeros gobiernos del México independiente para conseguir de la Santa Sede el reconocimiento u otorgamiento de la potestad, e inclusive, el arrogársela sin esperar el consentimiento en torno a la subsistencia del patronato indiano en la época independiente.

Por otra parte, tenemos que mencionar, como hemos insistido a lo largo de este capítulo, que la prerreforma liberal de Gómez Farías avanzaba entre un regalismo de corte colonial, que pretendía reivindicar los privilegios gubernamentales sobre la Iglesia, para controlarla, y un liberalismo decimonónico, que tendía hacia la separación de la Iglesia del Estado. Por ello, la Ley para la Provisión de Curatos era una norma típicamente regalista, que inclusive fue promulgada antes de que la Santa Sede consintiera en el patronato nacional, ya que la misma implicaba que el gobierno se arrogaba derechos de patronazgo.

⁶⁶³ La disposición decía así: “Encargamos a los Prelados Seculares y Regulares, que tengan mucho cuidado de amonestar á los Clérigos y Religiosos Predicadores, que no digan, ni prediquen en los Púlpitos palabras escandalosas tocantes al gobierno público y universal ni de que se pueda seguir pasión, ó diferencia, ó resultar en los ánimos de las personas particulares, que las oyeren, poca satisfacción, ni otra inquietud, sino la doctrina y exemplo que de ellos se espera; y especialmente no digan ni prediquen contra los Ministros y Oficiales de nuestra Justicia, á los quales, si en algo sintieren defectuosos, podrán con decencia advertir y hablar en sus casas lo que les pareciere tiene necesidad de remedio, por ser este el mas seguro y conveniente modo para que se consiga: si en ello no se hallare enmienda, nos den aviso, para que mandemos proveer de justicia. Y ordenamos á nuestros Virreyes, Presidentes y Audiencias, que si los predicadores excedieren en esto, lo procuren remediar, tratándolo con sus Prelados, con la prudencia, suavidad y buenos medios que conviene; y si no bastare, y los casos fueren tales, que requieran mayor y mas eficaz remedio, usarán del que les pareciere convenir, haciendo que las personas que así fueren causa de esto se embarquen y envíen a estos Reynos, por lo mucho que conviene hacer demostración con exemplo en materias de esta calidad”. Realmente hubiera sido difícil en ese momento, por no decir imposible, aplicar tal solución.

Ahora bien, previamente tenemos que explicar que antes de esta Ley del 17 de diciembre de 1833, la Ley del 16 de mayo de 1831 ordenaba que “por una vez podrán los obispos con los cabildos, y a falta de aquéllos éstos solos, proveer las dignidades, canonjías y prebendas que forman la dotación de sus iglesias”, aunque se disponía que las siguientes provisiones corresponderían al presidente y a los gobernadores de los estados. Sobre el particular, es curioso destacar que la Ley del 3 de noviembre de 1833 se refería a la de 1831, como “obra de la violencia, atentatoria á los derechos de la nación y á la constitución federal”, por lo tanto, anulaba todos los nombramientos dados al amparo de aquella norma de 1831.

Por ello, la famosa Ley del 17 de diciembre de 1833 sobre Provisión de Curatos en la República causó tanto escozor y tantos dolores de cabeza en los meses posteriores. El ordenamiento señalaba, en su primer artículo, que se deberían proveer en propiedad, por el presidente de la República en el Distrito y en los territorios federales y por los gobernadores en los estados, todos los curatos vacantes y que vacaran en la República, por clérigos seculares, observándose lo dispuesto en la Recopilación de Indias de 1680, ejerciendo para ello las facultades que tenían los virreyes en la época colonial. Además, se dispuso que los obispos y los gobernadores de los obispados que no lo acataran se harían acreedores a una multa de quinientos a seis mil pesos, y si reincidieran por segunda ocasión serían desterrados del país. Estas sanciones realmente eran importantes. Se establecía un plazo de sesenta días para cumplir con las disposiciones de la Ley, que se redujo a treinta días por Decreto del Congreso del 22 del año siguiente, lo que significa que esa la Ley no fue cumplida; pero, además, en el mismo decreto de 1834 se ordenaba que fuera notificado personalmente a los obispos, a los cabildos eclesiásticos y a los gobernadores de obispados, quienes tenían 48 horas para manifestar por escrito al gobierno la formal promesa (atención, no juramento) de que cumplirían la Ley del 17 de diciembre del año anterior, y en su defecto, o en caso de que se opusieran a ella, serían desterrados del territorio nacional, sin necesidad de trámite o formalidad judicial alguna. Como se habrá podido observar, la Ley del 17 de diciembre de 1833 era la expresión más acabada del regalismo mexicano en la época independiente, y fue la gota que colmó el vaso para quienes estaban por la contrarreforma.

En relación con esta materia, también encontramos los siguientes ordenamientos: la Ley del 13 de enero de 1834, en que se cedían a los estados de la República los bienes raíces que habían sido propiedad de los jesuitas y no hubieran sido legalmente enajenados; el Decreto del 4 de abril de 1834,

por el cual el Congreso dispuso la expulsión del país del obispo de Puebla, monseñor Francisco Pablo Vázquez, lo cual no se pudo cumplir, ya que el prelado, previamente informado, pudo esconderse y evitar el destierro; de igual manera, el Congreso, en decreto del 12 del mismo mes, dispuso que se presentara como candidato al obispado de Yucatán, por parte del gobierno mexicano, ante la Santa Sede, a un eclesiástico mexicano por nacimiento, como lo disponía la Ley del 17 de febrero de 1831, sobre Provisión de Obispos.

C) El 7 de noviembre de 1833, Lorenzo de Zavala propuso en la Cámara de Diputados una ley para amortizar la deuda interior, para lo cual se iba a disponer de algunos bienes de comunidades religiosas. Por tal motivo, algunas órdenes comenzaron a vender sus propiedades susceptibles de ser ocupadas por el gobierno. Como respuesta, el Congreso, en decreto del 24 de diciembre de 1833, dispuso que no se podían ocupar, vender o enajenar bienes raíces de manos muertas y capitales impuestos sobre ellos mientras el mismo Congreso no dispusiera lo que se haría sobre el particular. Todavía tardó tres meses más en discutirse el proyecto de fondo; la Revolución de Cuernavaca estalló; el presidente Santa Anna regresó al poder y, finalmente, no llegó a sancionarse, y menos publicarse la ley que arreglaba la hacienda pública a costa de algunos bienes de comunidades religiosas.

IX. PARA TERMINAR EL PERIODO

Ante la situación que se había generado en el país, Gómez Farías entendió que había fracasado su plan reformista, sobre todo porque enfrentó a un Congreso dividido. Por ello, el 13 de mayo de 1834 solicitó licencia (el pasaporte) a la Cámara de Diputados para abandonar el territorio nacional. Se le concedió la licencia y se le permitió dejar el poder definitivamente, cuando menos en esos momentos, tan difíciles para el naciente liberalismo mexicano; sin embargo, el Congreso fue más lejos, como veremos más adelante.

El 25 del mismo mes, como señalamos antes, se proclamó el Plan de Cuernavaca en contra de la legislación eclesiástica y de los legisladores que la habían aprobado. Para finales del mes, el presidente Santa Anna cerró el Congreso, como veremos más adelante, y procedió, en julio, a convocar elecciones para la nueva legislatura, que tendría que entrar en funciones al año siguiente. Había triunfado el Plan de Cuernavaca.

Previamente, en la Ley del 23 de abril de 1834, el Congreso anuló la Ley del 19 de octubre del año anterior sobre el Arreglo de la Educación, en

lo relativo a las facultades del Ejecutivo; también, el 7 de mayo, se derogó en parte la Ley del 23 de junio del año anterior, o sea, la Ley del Caso.

En cuanto a la abrogación del resto de la legislación, Santa Anna se mostró más cauto, ya que suspendió los efectos de la Ley de Provisión de Curatos, junto con la que contenía el ultimátum de su cumplimiento, dejando al próximo Congreso la decisión definitiva, así como el resto de esa legislación.

Huelga decir que la siguiente legislatura estuvo totalmente dominada por diputados y senadores contrarios al modelo liberal, o sea, los del llamado “partido del orden”, o también del “retroceso”, que llegaron, incluso, a abrogar la Constitución del 4 de octubre de 1824 y a adoptar el régimen centralista, que estuvo en vigor hasta 1846, lo cual es el objeto del siguiente capítulo.

Por supuesto, el Congreso conservador también abrogó la Ley sobre Canonjías y la Ley sobre Provisión de Curatos. Derogó, además, lo que aún quedaba de la Ley del Caso. Por otro lado, no abrogó las leyes que quitaban la coacción civil para el cobro de diezmos, ni para el cumplimiento de votos monásticos ni la que secularizaba las misiones de California.

Esa fue nuestra primera experiencia entre liberal y regalista, que es muy importante para la historia de México, a pesar del rotundo fracaso que inclusive llevó a la abolición del régimen federal, tan propio de los regímenes liberales. Lucas Alamán llegó a decir:⁶⁶⁴ “Todo cuanto el déspota oriental mas absoluto en estado de demencia, pudiera imaginar mas arbitrario é injusto, es lo que forma la colección de decretos de aquel cuerpo legislativo”.

La falta de experiencia, la ausencia de un proyecto político claro, la exaltación e indisciplina de los legisladores, la inconsistencia ideológica de Santa Anna, fueron, en nuestra modesta opinión, las causas de este fracaso.

Por otro lado, la reacción a ese intento no se dejó esperar; es decir, también se perfiló con nítidos caracteres el conservadurismo mexicano. Estaba planteado el antagonismo que de manera abierta iba a estar en vigor en México hasta 1867, entre liberales y conservadores.

⁶⁶⁴ *Historia...*, cit., t. V. p. 538.