

CAPÍTULO VIGÉSIMO SEGUNDO

SUPUESTOS IDEOLÓGICOS

Para nosotros, la historia constitucional se forma a partir de cuatro elementos: los hechos, las ideas, las normas y otras circunstancias; a lo largo de todos los capítulos que integran este libro, que pretende ser una historia constitucional de México, hemos procurado desentrañar esos cuatro elementos a lo largo de los nueve congresos constituyentes que entran en la evolución del régimen jurídico fundamental de nuestro país. En este sentido, hemos querido iniciar esta sexta parte con las tres principales corrientes de pensamiento político a finales del siglo XIX y principios del XX, que vinieron a influir de manera decisiva en la confección de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos del 5 de febrero de 1917, es decir, el positivismo, la doctrina social católica y el laicismo militante.

I. EL POSITIVISMO EN MÉXICO

Existe la opinión común de que el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911) estuvo marcado en gran medida por el pensamiento positivista. Pedro Henríquez Ureña¹¹¹⁵ señalaba en 1909: “En México, la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como base ideológica de las tendencias políticas en auge”, a través del conjunto de los llamados “científicos”; de la misma manera, se ha considerado al Ateneo de la Juventud¹¹¹⁶ como la reacción de una nueva

¹¹¹⁵ Citado por Salmerón, Fernando, “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, *Estudios de historia de la filosofía en México*, 4a. ed., México, UNAM, 1986, p. 249.

¹¹¹⁶ Fundado el 28 de octubre de 1909. Salmerón lo caracteriza: “En todos se da la afición a Grecia y a los poetas latinos pero, a un tiempo, el conocimiento amplio de la cultura moderna y la preocupación permanente por lo mexicano y lo hispanoamericano. Y además, una seriedad en el trabajo y en la obra que proviene de considerar a la tarea intelectual como una verdadera ocupación y no como una tarea marginal a las ocupaciones de la vida”. *Ibidem*, p. 242.

generación de jóvenes intelectuales, encabezados por el grupo de los Siete Sabios, al pensamiento positivista, encarnado por los mencionados “científicos”, por lo que se le ha calificado como la expresión intelectual renovadora de ese gran movimiento político-social que llamamos la Revolución mexicana.

Pero como siempre sucede en el mundo real, no es que un buen día se haya acabado el positivismo y abierto paso a nuevas rutas del reflexionar humano, precisamente, con el triunfo de la Revolución mexicana. De hecho, el positivismo, aunque mermado, estuvo también presente en ese movimiento político-social y su gran expresión jurídica: la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos del 5 de febrero de 1917; por ello, hemos considerado oportuno hacer una breve mención al positivismo en México por su influencia en el texto fundamental.

A) Augusto Comte es considerado como el padre del positivismo y de la sociología. Sobre su estudio acerca de la filosofía positivista de Augusto Comte, Francisco Larroyo¹¹¹⁷ propone tres constantes de la filosofía positiva:

- a) Un ideal de reformar la sociedad.
- b) Dicha reforma, por cierto, ha de basarse en la ciencia positiva.
- c) La reforma se debe lograr dentro del postulado de la unidad antropológica y social; esto es, de la unidad del género humano (la humanidad), la idea de progreso en la historia.

El ideal de Augusto Comte, como señala Larroyo, fue aquel de reformar la sociedad por medio de las ciencias positivas. Además de las tres constantes anteriormente mencionadas, el propio Larroyo indica tres periodos en el desarrollo intelectual de la obra de nuestro pensador.

A la primera etapa la llama “la etapa de los opúsculos de filosofía social”; en ésta se separa del pensamiento del que fuera su maestro, Saint-Simon; la segunda se caracterizaría porque en ella escribió su famosa obra: *Cours de philosophie positive*; finalmente, la tercera etapa se caracteriza por la obra *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. Como el título de esta tercera lo dice, el pensamiento de Comte desembocará en la aspiración a edificar una nueva “religión de la humanidad”, fundada en los principios de la filosofía positiva, teniendo al hombre como su centro. A este tercer periodo, cabe mencionar, pertenece, junto a la pretensión de establecer una nueva religión, la formulación del ideal de

¹¹¹⁷ Cfr. Larroyo, Francisco, *Augusto Comte. La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1979, p. XXXV.

“Amor, orden y progreso”, retomado por Gabino Barreda y los positivistas mexicanos. El lema original sería: “amor como principio, el orden como base y el progreso como fin”.¹¹¹⁸

También en su estudio introductorio, dice Larroyo: “La filosofía positiva es, consecuentemente, a la vez, una doctrina y un método. Éste, su carácter totalizador, hace de ella un saber universal”.¹¹¹⁹ Vemos así que, para Comte, la filosofía es inseparable de las ciencias particulares, ya que ésta es la que enfrenta las teorías con los hechos observados y con otros hechos. Ante todo, es importante destacar que, para Comte, la filosofía es obra del hombre y, como tal, está destinada, en última instancia, a satisfacer las necesidades de éste; es por ello que las ciencias particulares adquieren tal relevancia frente a la filosofía, porque éstas serán las que le permitan atender las exigencias de la humanidad. La filosofía, dirá Comte, es, por lo tanto, “humanismo por excelencia”.¹¹²⁰

B) El pensamiento de Augusto Comte, considerado el fundador del positivismo moderno, parece inspirarse remotamente en David Hume en cuanto a la crítica de la metafísica, y más inmediatamente en Saint-Simon en lo que concierne a sus ideas científicas y sociales.¹¹²¹

Sanguinetti nos habla sobre la obra del conde de Saint-Simon, el cual, previamente a Comte, ya había formulado un proyecto epistemológico de carácter científico con ambiciosas pretensiones que proponían darle una organización única a todos los conocimientos y descubrimientos de la ciencia moderna. Tal sistema global permitiría “comprender la unidad del universo y el desarrollo histórico de la especie humana a la luz del principio fundamental y universalísimo de la ley de gravitación de Newton”.¹¹²²

Lo que Saint-Simon proponía era una ciencia denominada fisiopolítica, en la que Comte más tarde se inspiraría para formular la idea de la ciencia de la sociología. Siguiendo muy de cerca la exposición de Sanguinetti, cabe destacar que Saint-Simon plantea una reorganización de la sociedad desembarazada de cualquier “filtración metafísica”¹¹²³ (pretensión en la cual nos parece que se puede ver también la influencia de la tradición empirista que surge con David Hume).

¹¹¹⁸ Cfr. Sanguinetti, Juan José, *Augusto Comte. Curso de filosofía positiva*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1977, p. 14.

¹¹¹⁹ Larroyo, *op. cit.*, p. XXXV.

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. XXXVI.

¹¹²¹ Sanguinetti, *op. cit.*, p. 16.

¹¹²² *Ibidem*, p. 18.

¹¹²³ *Idem*.

Ahora bien, otra de las influencias expuestas por Sanguineti en el pensamiento tanto de Comte como de su maestro Saint-Simon, es aquella del filósofo alemán G. W. F. Hegel. Quizá de manera no tan evidente, pero no por eso de menor importancia, es cómo el pensamiento hegeliano influirá en la filosofía positiva. El punto de encuentro que Sanguineti ve entre estos dos grandes sistemas de pensamiento está sobre todo en los objetivos; es decir, más en el final del camino, al cual se dirigen ambos, que en cómo alcanzar esas metas.

Otro estudioso que nota esta similitud entre Hegel y Comte es Giovanni Reale, quien halla un punto de encuentro en las concepciones que ambos filósofos desarrollan de la historia de la humanidad. Al hablar sobre la ley de los tres estadios de Comte (que más adelante explicaremos), Reale dice lo siguiente: “Aún sin conocer a Vico o a Hegel, Comte elabora con su ley de los tres estadios una grandiosa filosofía de la historia, que se nos presenta como una imagen gráfica de toda evolución de la humanidad”.¹¹²⁴

Muchas veces se llega a pensar que el positivismo es una filosofía que, si bien no es estrictamente analítica, puede llegar a convertirse en tal, o puede dar lugar a un sistema de pensamiento analítico; ésta quizá sea otra de las grandes diferencias con el pensamiento de Hegel; sin embargo, al contrario de estas opiniones, es importante recalcar que el positivismo de suyo “no implica una analítica de las cosas, pues desde su nacimiento mantuvo una perspectiva de totalidad, que con el tiempo había de crecer poderosamente”.¹¹²⁵

Finalmente, para cerrar con los antecedentes y comenzar a entrar directamente a lo que constituye propiamente el pensamiento de Comte, Sanguineti señala que el *Discours sur l'esprit positif* explica que debe entenderse por “positivo” aquello que es concreto, real, efectivo, experimental, útil para el mejoramiento de nuestra condición intelectual y moral, y por lo tanto constructivo y fecundo, en oposición a lo abstracto, quimérico, metafísico, ocioso, infecundo.¹¹²⁶ Esto quiere decir que, para Comte, “los conocimientos y las cosas no se resuelven en el ens singular, sino en la historia, en la economía, en la mecánica o en la lógica”.¹¹²⁷ Sanguineti a este respecto aclara también que “en el caso de Comte, el punto sintético de conexión

¹¹²⁴ Cfr. Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1988, p. 275.

¹¹²⁵ Sanguineti, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 27.

¹¹²⁷ *Ibidem*, p. 29.

fenoménica parece ser la ley, entendida como la expresión matemática de una invariable sucesión cuantitativa”.¹¹²⁸

C) Comte se propone reformar o, mejor dicho, renovar el conocimiento humano y la sociedad, y tal proyecto de reforma sólo se puede entender a la luz de su teoría de la ley de los tres estadios, según la cual la humanidad, al igual que el alma humana, madura al atravesar tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo.¹¹²⁹

Por lo tanto, el eje central de la filosofía de Comte, podríamos decir, se encuentra en la concepción que éste tiene de la historia de la humanidad, la cual se fundamenta en la idea de que el hombre sigue una trayectoria lineal que lo lleva hacia un progreso. A este respecto, Larroyo dice: “La filosofía muestra que la actitud positiva del hombre es resultado del desarrollo histórico. La humanidad avanza, progresa. Transformación tal es la ley del progreso, que rige tanto en el dominio de la teoría como en los hechos de la vida en general”.¹¹³⁰

Giovanni Reale dirá, citando a Kolakowski, que para Comte “el progreso humano, en su conjunto, siempre se ha llevado a cabo de acuerdo con etapas obligadas porque son necesarias desde un punto de vista natural; la historia de la humanidad es un desplegarse de la naturaleza humana”.¹¹³¹

Para sostener dicha ley del progreso, Comte formula la teoría de los tres estadios,¹¹³² correspondientes a tres etapas históricas de desarrollo del intelecto humano, las cuales se pueden comparar con las etapas del desarrollo intelectual de una persona. Larroyo lo expone del siguiente modo: “El niño se satisface con explicaciones atribuidas a seres trascendentes, tal vez mágicos; el joven, razonador, busca ya causas permanentes, aunque imaginadas. El hombre maduro y prudente, se limita a la observación de los hechos y al descubrimiento de sus leyes”.¹¹³³

De este modo, el primer estadio alcanza su meta con el monoteísmo cristiano, ya que se sustituyen las numerosas divinidades. El segundo, cuando concibe una gran entidad, es decir, la naturaleza. Eventualmente, el segundo estadio se supera sólo a través de la ciencia positiva, la cual representa el tercer estadio, el más importante, según Comte. Larroyo dice a este respecto que desde su pensamiento: “La filosofía positiva llegará a su

¹¹²⁸ *Idem.*

¹¹²⁹ Reale, *op. cit.*, p. 274.

¹¹³⁰ Larroyo, *op. cit.*, p. XXXVI.

¹¹³¹ Reale, *op. cit.*, p. 277.

¹¹³² Larroyo, *op. cit.*, p. XXXVI.

¹¹³³ *Ibidem*, p. XXXVII.

perfección al poder representar todos los fenómenos bajo un solo hecho general”.¹¹³⁴

Que exista una evolución del pensamiento marcada por estadios significaría que hay una cierta relatividad en la concepción que a lo largo de la historia se ha tenido del mundo y la verdad. También el desarrollo de las ciencias, por lo tanto, sería de cierta forma relativo a la época histórica.¹¹³⁵ Sin embargo, según expone Larroyo, “la relatividad histórica no obliga a pensar en una suerte de escepticismo; sólo indica las variaciones graduales de una evolución interminable del saber”.¹¹³⁶

Resumiendo, podemos explicar el progreso que se da a lo largo de la historia de la humanidad de la siguiente manera: en el estado teológico, el hombre asigna la explicación de los fenómenos físicos a entidades sobrenaturales; en el metafísico, atribuye estas explicaciones a las esencias, las ideas o las fuerzas abstractas; en el positivo, el hombre renuncia a la pretensión de explicar las últimas causas y obtener conocimientos absolutos, se centra solamente en la observación y las leyes efectivas que puede formular a partir de las relaciones de sucesión y semejanza. En conclusión, como hemos dicho antes, los tres estadios son como tres estados de la edad del hombre: infancia, juventud y madurez adulta.¹¹³⁷

D) Hemos explicado ya cómo se conforma el andamiaje de lo que Comte llama la ley de los tres estadios, así como su supuesto progreso en la historia. Ahora nos gustaría centrarnos en lo que para él es la etapa crucial y más importante de la historia evolutiva intelectual de la humanidad: el tercer estadio, el estadio de la ciencia positiva. Este estadio se caracteriza porque en él todos los saberes habrán alcanzado el método positivo, y las ciencias podrán unificarse bajo la batuta reguladora de la filosofía positiva, que establecerá la correcta armonía y relación que debe haber entre ellas; para alcanzarlo, por lo tanto, todos los deberes se deben adecuar al método positivo. Comte, en este sentido, sería una especie de consumidor del estadio positivo, ya que, según él, en el tiempo en que él vivía ya todos los saberes habían alcanzado (o estaban en proceso de) el estadio positivo, y él se proponía hacer que aquellos saberes faltantes lo implementaran también. Según Comte, desgraciadamente, el único ámbito en el que no se utiliza el método positivo es en el estudio de los fenómenos sociales; es lo que representa una laguna que se debe llenar para que se constituya la filosofía positiva. Por ello, Comte

¹¹³⁴ *Idem*

¹¹³⁵ *Idem*.

¹¹³⁶ *Idem*.

¹¹³⁷ Reale, *op. cit.*, pp. 274 y 275.

propuso una ciencia que podría llenar este hueco y llevar el campo de las investigaciones sociales al nivel de la ciencia positiva.

Ahora bien, las ciencias están organizadas en una jerarquía ascendente, donde el grado de complejidad de cada una aumenta de acuerdo con su objeto de estudio. Asimismo, las ciencias superiores presuponen a las inferiores. El orden de las ciencias de manera ascendente es astronomía, física, química, biología y sociología. Como ya se ha dicho, la única de éstas que aún no había logrado alcanzar el estadio positivo era la sociología. “En opinión de Comte, las vías para lograr el conocimiento sociológico son la observación, el experimento y el método comparativo”. En cuanto a las demás ciencias, el progreso ha ido produciendo que cada una de ellas vaya pasando al estadio positivo.¹¹³⁸

La tesis de Comte dice: “Las crisis sociales y políticas no se pueden resolver sin un conocimiento adecuado de los hechos sociales y políticos”. La sociología es, tal como la propone Augusto Comte, una especie de física social que sirve para estudiar los acontecimientos sociales como si fueran fenómenos naturales. Dicha ciencia busca, ante todo, la formulación de leyes que permitan prever los fenómenos sociales; la previsión conduce a la acción. “La ley es necesaria para efectuar previsiones, y a su vez éstas son necesarias para la acción del hombre sobre la naturaleza”.

A este respecto, Giovanni Reale dirá: “Siguiendo las huellas de Bacon y de Descartes, Comte piensa que la ciencia es la que suministrará al hombre un dominio sobre la naturaleza”;¹¹³⁹ sin embargo, el conocimiento científico no es solamente práctico, sino que es, ante todo, conocimiento teórico: “Comte se muestra muy claro acerca de la naturaleza teórica de los conocimientos científicos, que hay que distinguir con toda nitidez de los que son técnico-prácticos”. Tomando esto en cuenta dirá Giovanni Reale que, según Comte, “la mera erudición consiste en hechos sin leyes; en cambio, la verdadera ciencia está constituida por leyes controladas que se refieren a los hechos”.

E) Para Augusto Comte, sin embargo, la sociología juega un papel fundamental más allá de simplemente constituir la ciencia que cerraría el círculo de saberes que pertenecen al método positivo. La sociología puede prever los fenómenos sociales: “A través del razonamiento y la observación la sociología puede establecer las leyes de los fenómenos sociales”.¹¹⁴⁰ Pero su labor tiene repercusiones no sólo en el ámbito científico, sino también

¹¹³⁸ *Ibidem*, p. 278.

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 275.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 276.

en el ámbito social. El papel de la sociología será el de solucionar las crisis sociales, de las cuales hemos hablado antes. Es por ello que Giovanni Reale dice, de acuerdo con Comte: “Para llegar hasta el orden social, saliendo de una sociedad en crisis, es necesario saber. El conocimiento está constituido por leyes contrastadas mediante hechos. En consecuencia, si queremos solucionar la crisis de la sociedad, es preciso descubrir sus leyes”.

Esto en cuanto al papel que jugará la sociología en el desarrollo de la humanidad. Ahora bien, la ciencia de la sociología se divide, según Comte, en dos ramas: una se conoce como “estática social”, y la otra, como “dinámica social”. La primera, es decir, la estática social, “estudia las condiciones de existencia que son comunes a todas las sociedades en todas las épocas”. En cuanto a la estática social, ésta cuenta con una ley fundamental, la cual constituye “la conexión que existe entre los diversos aspectos de la vida social”. Por el otro lado está la dinámica social, que “consiste en el estudio de las leyes de desarrollo de la sociedad. Su ley fundamental es la de los tres estadios, y el progreso social se ajusta a dicha ley”. Dicho de manera resumida, Giovanni Reale dice respecto a estas dos ramas que “la estática social indaga acerca de las condiciones del orden; la dinámica estudia las leyes del progreso”.¹¹⁴¹

Recordando brevemente los dos estadios de los cuales hemos hablado líneas arriba, al estadio teológico le corresponde una supremacía del poder militar (tal es el caso del feudalismo); al estadio metafísico le corresponde la revolución (que comienza por la reforma protestante y acaba con la Revolución francesa). Esto es relevante, porque al estadio positivo lo que le corresponde es la sociedad industrial.

Además, la sociología depende, de cierta forma, de la biología, ya que estudia al hombre, el cual es un ser biológico; sin embargo, los hechos sociales tienen su propia especificidad.¹¹⁴² Larroyo nos dice que para Comte: “Los fenómenos sociales, empero, están sometidos a todas las leyes de la vida orgánica en general y, por tanto, a la influencia de todos los fenómenos naturales, incluidos los astronómicos”. Y posteriormente agrega que “el mismo Comte rehusaba ver una oposición cualquiera de naturaleza entre el instinto del animal y la inteligencia del hombre”. Para él, la distancia entre la biología y la sociología se acorta debido a que, en estricto sentido, no existiría una diferencia entre las funciones biológicas y los procesos mentales. Sin embargo, Comte también dice que la sociología “no es... una disciplina particular entre otras, sino una síntesis de todas

¹¹⁴¹ *Ibidem*, p. 277.

¹¹⁴² Larroyo, *op. cit.*, p. XLI.

las ciencias positivas”. La sociología, según Comte, sería “una historia a la vez que una síntesis, y tiende, vista su universalidad, a confundirse con la misma filosofía positiva”.

Asimismo, la sociología se vale de otras ciencias (como la biología, con la cual, como hemos dicho, guarda cierta cercanía), pero tiene su propio método; éste es “la observación del pasado, él método histórico”. No es una acumulación de datos históricos, sino que busca leyes generales y un orden necesario. Ese orden necesario es de lo que se ocupa la estática. “Pero tal orden contiene en sí la razón de las transformaciones que está llamado a sufrir”. Las transformaciones son el progreso, y eso lo estudia la dinámica social. “Así, el progreso no es sino el desarrollo del orden”.

F) Según lo expuesto por Francisco Larroyo: “En la tercera etapa del pensamiento de Comte se le asigna a la sociología una tarea expresa: la de instituir la religión de la humanidad”;¹¹⁴³ es decir, que a partir de este punto lo que hasta ahora era un sistema filosófico denominado “positivo” se convierte, por voluntad del mismo Comte, en una filosofía humanista de proyección religiosa.

Al hablar sobre su propuesta para hacer del positivismo una filosofía humanista, Comte hace una distinción entre población objetiva y población subjetiva. Objetiva son las personas presentes, mientras que subjetiva son las del pasado y futuro; entre todas forman al gran ser que es la humanidad. Comte dirá que “Nosotros trabajamos siempre para nuestros descendientes, pero bajo el impulso de nuestros antepasados, de los cuales derivan a la vez los elementos y los procedimientos de todas nuestras acciones”. La humanidad objetiva, por lo tanto, se subordina de este modo a la subjetiva. Para Comte, la continuidad del género humano es garantizada por el progreso.¹¹⁴⁴

Ahora bien, para poder exponer de qué modo Comte pasa de formular la ciencia de la sociología a proponer una nueva “religión de la humanidad”, nos gustaría retomar lo que nos dice Larroyo en su análisis sobre el Plan de trabajo de científicos de Comte, ya que nos parece que ayudará a vislumbrar las intenciones de Comte.

G) El plan seguido tanto por los pueblos como por sus gobernantes a lo largo de los años para reorganizar la sociedad ha sido fallido, según Comte.

El defecto general de la marcha seguida por los pueblos y por los reyes en la persecución del plan de reorganización reside en que unos y otros se han formado hasta ahora una idea extremadamente falsa de la naturaleza

¹¹⁴³ *Ibidem*, p. XLII.

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, p. XLIII.

de un trabajo semejante, y, en consecuencia, han confiado esta importante misión a hombres incompetentes.¹¹⁴⁵

Para cualquier reorganización hace falta un proceso largo y complejo, no puede hacerse de la noche a la mañana, sino que hacen falta largos esfuerzos por mucho tiempo. Con la sociedad sucede lo mismo que con la ciencia, los cambios pasan por un proceso que lleva tiempo. Dice Comte al respecto que:

Cuando una ciencia cualquiera se reconstituye de acuerdo con una teoría nueva suficientemente preparada ya, se produce, se discute y se establece en primer lugar el principio general; después, mediante un largo encadenamiento de trabajos, se consigue llegar a formar en todas las partes de la ciencia una coordinación que nadie en su comienzo hubiera estado en disposición de concebir, ni aun siquiera el inventor del principio... Por lo tanto, hay que concluir de esta primera clase de consideraciones que los pueblos no han comprendido hasta el presente el gran trabajo de la reorganización social.¹¹⁴⁶

La sociedad, para ser considerada como tal, debe de dirigir todos los esfuerzos y acciones tanto individuales como colectivos a un solo fin general. Respecto a esto, Comte señala lo siguiente:

Por otro lado, no hay más que dos fines de actividad posibles lo mismo para una sociedad, por numerosa que sea, que para un individuo aislado. Son la acción violenta sobre el resto de la especie humana, o la conquista, y la acción sobre la naturaleza para modificarla a favor del hombre, o la producción... El fin militar era el del antiguo sistema; el fin industrial es el del nuevo.¹¹⁴⁷

Continuando con la crítica que hace Comte al proceso de desarrollo de las reformas sociales, distingue la organización social en dos dimensiones muy necesarias cada una: la teórica y la práctica. Así como la teoría precede a lo práctico, en cada uno de los estadios de la historia del progreso humano hay una ideología que sustenta a la práctica y le da forma.

H) Una vez dicho lo anterior, podemos entender con mayor facilidad las aspiraciones que tiene Comte al formular una religión de la humanidad. No se trata simplemente de producir un cambio radical en el campo de las ciencias, sino de asumir una labor que, ante los ojos de Comte, se presenta casi como una santa cruzada, la cual consiste en llevar a la humanidad

¹¹⁴⁵ Comte en Larroyo, *op. cit.*, p. 9. Aquí Larroyo traduce y comenta.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

hacia el último estadio de desarrollo. Giovanni Reale nos dice respecto a esto que: “En la última gran obra de Comte, El Sistema de política positiva (1851-1854), el propósito comtiano de regenerar la sociedad basándose en el conocimiento de las leyes sociales asume la forma de una religión en la que se substituye el amor a Dios por el amor a la humanidad”.¹¹⁴⁸ Larroyo explica lo anterior de la siguiente manera: “El dogma medular de la religión positiva es la Humanidad... en la religión positiva el individuo se salva y sobrevive en los otros”.¹¹⁴⁹

Vemos así que Comte ya no sólo propone un nuevo sistema de pensamiento, sino que creía firmemente que para llegar a consumir su labor de salvar a la humanidad debía fundar una nueva religión. Comte admiraba el catolicismo y su estructura, así que proponía que la nueva religión donde “La humanidad es el gran ser; el espacio, el gran medio ambiente, y la tierra, el gran ídolo: tal es la trinidad de la religión positiva”.¹¹⁵⁰

La nueva religión también debía tener su liturgia y sus ritos, así como previamente hubo teocracia y teolatría, la religión positiva traerá una sociocracia y una sociolatría. “El Catecismo positivista y el Calendario positivista establecen la liturgia minuciosa de la nueva religión”. Para Comte, es necesario que existiera dicha religión, ya que, según él, el hombre es un ser religioso: “La religión es el comienzo y el fin de la humanidad, merced a que el hombre es, por naturaleza, un ser religioso”.¹¹⁵¹

Ahora bien, a partir de la religión de la humanidad surge, asimismo, una nueva moral. Comte le otorgaba una gran importancia a la moral dentro de la sociología y también dentro de la religión positiva: “Una vez que la ciencia profana (astronomía, física, química, biología) haya estudiado el conocimiento del medio, la ciencia sagrada (la sociología) emprende el estudio del alma en su existencia colectiva, cuyo superior criterio lo da la moral”. Para él, “La religión positiva encierra, en efecto, una moral, en cuanto coordina los actos y sistematiza los sentimientos, da unidad a la vida total del individuo a la vez que armoniza las energías individuales”.

Según Comte, hay un proceso de moralización, del cual sigue una ruta que se constituye de la siguiente manera: “comienza tomando por centro de su acción, la realidad individual, más tarde, se eleva a la ley de desenvolvimiento humano exigiendo al hombre vivir para la Humanidad”.

¹¹⁴⁸ Reale, *op. cit.*, p. 279.

¹¹⁴⁹ Larroyo, *op. cit.*, p. XLIV.

¹¹⁵⁰ Reale, *op. cit.*, p. 279.

¹¹⁵¹ Larroyo, *op. cit.*, p. XLIV.

Finalmente, la moral positiva se consolida en el lema que ya hemos mencionado anteriormente, es decir, aquel de “amor, orden y progreso”. Larroyo lo dice de la siguiente manera, con una analogía con la moral de Adam Smith: “La moral positivista es una moral social, inspirada en la moral de la simpatía de Adam Smith”. Realiza y legitima la fórmula sagrada: “El orden por base, el amor por principio, el progreso por finalidad”.¹¹⁵²

I) Por último, y antes de pasar a la parte final en que exponemos brevemente lo que viene después del positivismo de Comte, nos gustaría hacer una recapitulación general del positivismo comteano, en diez precisos puntos señalados por Giovanni Reale en el estudio que hace del positivismo de Comte:¹¹⁵³

1. Primado de la ciencia. El conocimiento válido para Comte es únicamente aquel que proporcionan las ciencias naturales.
2. “El método de las ciencias naturales (descubrimiento de las leyes causales y el control que estas ejercen sobre los hechos) no sólo se aplica al estudio de la naturaleza sino también al estudio de la sociedad”.
3. La sociología es el resultado del programa filosófico positivista.
4. “Se exalta la ciencia en cuanto único medio en condiciones de solucionar en el transcurso del tiempo todos los problemas humanos y sociales que hasta entonces habían atormentado a la humanidad”.
5. “Optimismo general, que surge de la certidumbre en un progreso imparable”.
6. El positivismo influenciado por el romanticismo: algunos especialistas (autores como Kolakowski) identifican al positivismo como parte integrante de la mentalidad romántica. “En el caso del positivismo, sin embargo, sería la ciencia la que resultaría elevada a la categoría de infinito”.
7. El positivismo influenciado por la Ilustración: otros autores (por ejemplo Geymonat) identifican al positivismo como heredero de la Ilustración: “la fe en la racionalidad científica como solucionadora de los problemas de la humanidad, o incluso la concepción laica de la cultura”.
8. “El positivismo... se caracteriza por una confianza acrítica y a menudo expeditiva y superficial en la estabilidad y el crecimiento sin obstáculos de la ciencia”.

¹¹⁵² *Ibidem*, p. XLV.

¹¹⁵³ Reale, *op. cit.*, pp. 272 y 273.

9. Sin embargo, el positivismo termina por retornar hacia aquello que tan duramente critica: “La positividad de la ciencia lleva a que la mentalidad positivista combata las concepciones idealistas y espiritualistas de la realidad... aunque ellos cayeron también en posturas metafísicas tan dogmáticas como aquellas que criticaban”.
10. Finalmente: “Los rasgos ilustrados del positivismo, indujeron a algunos marxistas a considerar que la acostumbrada interpretación marxista —según la cual el positivismo no es más que la ideología de la burguesía en la segunda mitad del siglo XIX— es insuficiente y, en cualquier caso, posee un carácter reductivo”.

El positivismo, como hemos visto hasta ahora, fue un sistema filosófico que, así como tomó varios elementos de las corrientes de pensamiento que lo precedieron y que le fueron contemporáneas, también influiría significativamente en corrientes que surgieron posteriormente o, incluso, a partir de él. De cualquier modo, una de las más duras críticas que se le hace al positivismo, en específico al positivismo de Augusto Comte (de hecho al mismo Comte), es que, en última instancia, si se le conceden todas sus premisas y se sigue la línea propuesta, se regresa eventualmente a los inicios que tanto habían sido criticados en un principio y que eran justo aquellos que la ciencia positiva se proponía dejar atrás. Las pretensiones del positivismo de Comte no sólo regresan a la metafísica, sino que incluso llegan al extremo de querer imponer un sistema global que no sólo afecta a la esfera religiosa, sino que también encuentra su último fundamento en ésta. Las pretensiones de Comte son evidentemente de una gran dilocuencia que muchos autores después de él criticarán y que, probablemente, sean la clave para terminar de desprestigiar su sistema por completo. Sin embargo, dice Sanguineti, “actualmente el positivismo, aunque con otros nombres, continúa como actitud de fondo en muchos sectores científicos, educativos y políticos, con los diversos matices que se han desarrollado a lo largo de su trayectoria histórica y la dinámica propia que llevan consigo”.¹¹⁵⁴

Uno de los más grandes críticos de Comte fue John Stuart Mill, el cual en algún momento se había declarado su seguidor, pero eventualmente lo abandona cuando Comte comienza, en la última etapa de su pensamiento, a formular sus grandes discursos de exagerada ambición sobre cambiar a la humanidad por medio del establecimiento de una nueva “religión de la humanidad”. Según Mill, el verdadero positivismo no fue fundado por Comte, sino que ya se había desarrollado con anterioridad, sobre todo en el ámbito intelectual anglosajón. Mill creía que los verdaderos fundadores del posi-

¹¹⁵⁴ Sanguineti, *op. cit.*, p. 33.

tivismo, o, mejor dicho, aquellos que establecieron sus bases más sólidas, fueron Newton, Hume, Thomas Brown, Bentham, James Mill (su padre) y Sir Hamilton. La doctrina de Comte, sentenciará Mill, “no es original, sino que es más bien una característica de la época a la que él se adhiere con fuerza”.¹¹⁵⁵

J) El positivismo en México. “El 16 de Septiembre de 1867, en la ciudad de Guanajuato, se escucha un discurso que vendrá a ser el inicio de una nueva y extraordinaria etapa del pensamiento y filosofía mexicanos”.¹¹⁵⁶ Con estas palabras Leopoldo Zea se refiere a la incursión que el pensamiento positivista tiene en México. Hemos visto anteriormente cómo Augusto Comte desarrolló su sistema de pensamiento positivista, que tuvo una relevancia muy significativa en el ámbito intelectual europeo y, por supuesto, en Francia. Pero el positivismo no se quedó confinado dentro de las fronteras de una sola nación, en los cursos de filosofía positiva que Comte impartía en París estaban presentes estudiosos y alumnos provenientes de todo el mundo, un grupo (quizá muy selecto) de entre ellos procedía de América Latina, y entre estos intelectuales latinoamericanos había uno que sería quien traería consigo las ideas del positivismo a México: el doctor Gabino Barreda.

Leopoldo Zea dice que en Guanajuato, Barreda dictaba una conferencia al estilo de Comte, es decir, con una interpretación positivista de la historia mexicana. Además, 1867 es un año extraordinario para un discurso del tipo de los que se proponía hacer Barreda siguiendo a Comte, ya que en ese mismo año las fuerzas invasoras francesas y el emperador Maximiliano habían sido derrotados. Las circunstancias se prestaban para que intelectuales como Barreda comenzaran a formular un proyecto de nación, que se levantaba triunfante para emprender la vía del progreso hacia el estadio positivo del cual hablaba Comte. Leopoldo Zea lo dice del siguiente modo: “La metafísica de la libertad triunfa sobre el espíritu teológico implantado por la colonia para dar lugar a un nuevo orden. Es el triunfo del espíritu positivo alentando la marcha de México por el camino del progreso”.¹¹⁵⁷

Para Barreda, la historia de México había sido la de un espíritu liberal y republicano, que luchaba en contra de las grandes fuerzas opresoras que lo habían mantenido privado de avanzar por la vía del progreso. Esta lucha de fuerzas se había dado en contra del clero y la milicia, entre liberales y

¹¹⁵⁵ *Idem*.

¹¹⁵⁶ Cfr. Zea, Leopoldo, “El positivismo”, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1985, p. 227; del mismo autor, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1990.

¹¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 228.

conservadores. Barreda ve en la victoria del liberalismo el comienzo de una nueva era, que será marcada por el desarrollo de la ciencia positiva, la cual conducirá a México al estadio positivo. Este cambio que llevaría a México hacia el progreso se daría gracias a una sustitución de paradigmas, en la que la mentalidad servil sería reemplazada por la libertad de conciencia; a este proceso se le conocería como “emancipación de la conciencia”.

La libertad, por lo tanto, sería uno de los ejes centrales para lograr este cambio en México. Una de las medidas implementadas en aras de lograr dicha “emancipación de la conciencia” fueron una serie de reformas educativas impulsadas por el presidente Juárez, para las cuales se asesoró de Barreda. La educación en México debería, por lo tanto, tener el firme objetivo de lograr superar el estado “teológico” y el “metafísico”, para que el pueblo mexicano adquiriera conciencia de su libertad y pudiera dar el paso que implica la emancipación. Ahora bien, respecto a qué se entiende por “libertad” Gabino Barreda dice lo siguiente: “Representátese comúnmente a la libertad como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a ley o fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden”.¹¹⁵⁸ La libertad, más bien, es para Gabino Barreda que los fenómenos sigan de manera natural las leyes que los determinan.¹¹⁵⁹ Barreda, siguiendo esta línea de pensamiento, modifica el lema comteano de “amor, orden y progreso” por “libertad, orden y progreso”.

Sería más tarde, durante el régimen de Porfirio Díaz, cuando un grupo de seguidores de Barreda comenzarían a formar una “escuela de pensamiento”; estos intelectuales se daban a conocer en un periódico llamado *La Libertad*, y su lema sería el de “orden y progreso”. Lo que estos pensadores proponían era hacer énfasis en la consigna de “orden”; querían establecer un nuevo orden mexicano, pero no se llamaba a sí mismos liberales en estricto sentido, sino más bien conservadores-liberales, ya que se proponían tomar elementos de ambos grupos políticos. No pretendían volver al tipo de dominación de la Colonia, pero tampoco querían que el país se viera inmerso en la anarquía que vivió durante medio siglo, así que creían que establecer una noción de orden era fundamental.¹¹⁶⁰ Leopoldo Zea lo explica del siguiente modo: “Se llaman conservadores porque sus métodos son contrarios a los métodos para alcanzar la libertad. Ésta, dicen, se alcanza por el camino del libre desarrollo natural de que habla Barreda y que sus

¹¹⁵⁸ Barreda, Gabino, en Zea, Leopoldo, *ibidem*, p. 231.

¹¹⁵⁹ *Idem*.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 235.

discípulos llamarán evolución”.¹¹⁶¹ Miembros de esta generación eran, entre otros, Francisco G. Cosmes y Justo Sierra.

Esta generación de pensadores mexicanos se vería más atraída hacia autores como John Stuart Mill y Spencer, y no tanto a Comte. Además, dejarían de lado también la idea comteana del desarrollo histórico, y se apegarían más a una visión darwinista de la historia como evolución. Para ellos estos autores representaban algo de lo que carecía Comte, y que les resultaba sumamente atractivo: un fuerte sentido de practicidad. Ellos, para establecer este nuevo orden del que tanto hemos hablado, no proponían que se le concedieran al pueblo mexicano libertades para las cuales aún no estaba listo por falta de madurez, sino más bien creían que el modo de lograr la madurez intelectual suficiente para el pueblo de México era a través de una “dictadura honrada”; ésta sería, por supuesto, la de Porfirio Díaz. Leopoldo Zea lo explica de la siguiente manera: “Lo primero que debe hacerse es atender el adelanto material de un país. Las libertades son inútiles en países materialmente atrasados. Cuando se logre este adelanto, la libertad en sus múltiples formas se dará por añadidura, por natural evolución”.¹¹⁶² Esta nueva generación se consideraba a sí misma como la destinada a llevar a México a su última meta intelectual y política; para ellos, política y educación irían de la mano, y sólo sacrificando temporalmente ciertas libertades en aras de establecer una “honrada dictadura”, que fungiera como un maestro de mano firme, se podrían alcanzar las condiciones necesarias para que la sociedad evolucionara naturalmente hacia el estadio positivo.

II. LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

1. *Antecedentes*

Podemos afirmar que, sin lugar a dudas, la doctrina socialcatólica encuentra su origen en la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII; ahora bien, esta última no surgió de la nada, sino que hace falta revisar qué fue lo que provocó que fuera escrita. Para entender mejor la encíclica y su influencia, tanto en el ámbito nacional mexicano como en el ámbito global, será de gran provecho indagar cuáles fueron las causas que yacen detrás de su redacción. Sabemos que ésta, como cualquier otra encíclica, surgió a partir de alguna necesidad específica que, a ojos del pontífice y de la Iglesia, debe ser atendida para la difusión del mensaje cristiano.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 235.

¹¹⁶² *Ibidem*, p. 240.

Veremos que la inquietud del pontífice surgió a partir de dos frentes, que en el fondo son el mismo: por un lado, una problemática apremiante y, por el otro, una solución que entonces se ofrecía a dicha problemática, pero que, a la luz de los principios cristianos morales, tenía una serie de fallas y deficiencias que la convertían en un camino equivocado. El propósito de la encíclica es doble: intenta ofrecer soluciones a las problemáticas históricas de su época de un modo que sea fiel y coherente con los principios cristianos; pero también pretende demostrar que no todos los caminos para enfrentar tales problemáticas son correctos, ya que no sólo resultan ser medios ineficientes, sino que además conducen a un estado que, por una parte, no es mejor que en el que se estaba y, por otra, va en contra de los principios morales cristianos. Johannes Messner distingue estos dos frentes diciendo que uno de ellos, el capitalismo, se centraba tanto en el individuo como en la realidad material que se vivía en aquel tiempo; mientras que el otro, el socialismo, constituía un ideal que se proponía dar solución a los problemas originados por el capitalismo, y que tenía su centro en la comunidad y en el trabajo.¹¹⁶³

Lo que nos proponemos hacer a continuación es plantear esos dos caminos ante los cuales se enfrentaba la Iglesia de León XIII; esto para comprender las soluciones que se plantearon en la *Rerum Novarum*, y que influyeron significativamente en México.

El problema al cual nos hemos estado refiriendo es el que se denominó “la cuestión obrera”; se trataba de una consecuencia de un fenómeno histórico derivado del capitalismo: la revolución industrial. Ante los postulados capitalistas y el problema de la cuestión obrera se enfrentó León XIII con la *Rerum*. Ahora bien, se ha establecido que antes del siglo XIX la postura de la Iglesia era simplemente defensiva; se le veía como guardiana de ciertos valores y principios. Pero con la *Rerum* la Iglesia dejó de tener una actitud pasiva; ya no se trataba de una labor de preservación arqueológica, sino que a partir de ese momento buscó dar respuesta a las necesidades contemporáneas, y que reconoce, en los signos de los tiempos, las señales que la llevaron a responder a una realidad temporal terrena sin perder de vista el punto de referencia que le dan sus principios.

La cuestión obrera surgió aunada a un fenómeno aún mayor: la Revolución Industrial, la cual tiene sus fundamentos en una postura ideológica y filosófica que encontró un modo de manifestación en el siglo XIX, precisamente en los acontecimientos que se desarrollaron a raíz de ella. El siglo

¹¹⁶³ Cfr. Messner, Johannes, *La cuestión social*, trad. Manuel Herdero, Madrid, Rialp, 1976, pp. 291 y 292.

XIX con sus problemas en torno a la cuestión obrera fue fruto, además, del incremento de la burguesía. Lo que en la Edad Media se comenzó a gestar llegó a consumarse en la modernidad gracias al liberalismo, y al rompimiento de ciertos paradigmas que en algún tiempo le daban al orden social una cohesión que entonces se perdía, debido a que las nuevas corrientes de pensamiento optaban por la exaltación del individuo. Al colocar al hombre como individuo en el centro de una concepción política comenzó una nueva era, en la que el valor del trabajo individual adquirió una nueva relevancia.

Este liberalismo del cual hablamos no sólo afectó al ámbito secular, sino que también al ámbito espiritual, en donde evidentemente hubo cambios. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia perdió los Estados Pontificios, que junto con el secularismo que se comenzó a vivir en Europa y varias regiones de América Latina mermaron la influencia que la Iglesia tenía en el ámbito político. Como vimos en capítulos precedentes ya desde sus comienzos, el siglo XIX no fue una época fácil para la Iglesia. Con la Revolución francesa se ponían en duda nociones que en el *ancien régime* tenían solidez; por ejemplo, se perdió la concepción de que todo poder provenía de Dios, y en su lugar se afirmaba que, en última instancia, el poder (al menos el poder temporal) provenía del pueblo, de los hombres mismos. En ello se ve cómo las nuevas filosofías concebían a la comunidad centrada en el hombre de tal modo que a éste era a quien le correspondía fijar el rumbo de la historia. En este contexto surgieron el liberalismo y el capitalismo.

Por un lado, John Locke, padre del liberalismo, afirmaba que la sociedad se formaba por medio de un contrato establecido entre voluntades libres; por el otro, Adam Smith, padre del capitalismo, hablaba sobre cómo la economía se centraba en el mercado, y éste con sus leyes, las cuales operan entre individuos, producía un equilibrio que hacía que la economía progresara. La conclusión que podemos sacar a grandes rasgos de estos dos autores, y que fue la idea que permaneció de fondo durante gran parte del XIX, es que son los individuos quienes con su trabajo y el acuerdo de sus voluntades forman y hacen progresar a la sociedad. Sin embargo, estas dos corrientes de pensamiento llevaron también a creer que un individuo podía acumular tanta cantidad de capital como le fuera posible. Esto, sumado al desarrollo de nuevas tecnologías, produjo que en el ámbito de la industria se desatara la producción de maneras nunca antes vistas. Por un lado se poseían los medios necesarios para producir en cantidades exorbitantes, y por el otro, las leyes del mercado y las leyes políticas dejaban las puertas abiertas para que quien tuviera el ingenio suficiente pudiera extender su poder adquisitivo y aumentar su capital de manera indiscriminada.

Debido a estos cambios, se fortaleció la clase burguesa, aquella que en algún tiempo estaba compuesta por los comerciantes, quienes al convertirse en ciudadanos de un Estado moderno y propietarios de grandes capitales se enriquecieron de tal modo que eventualmente la distancia entre ellos y sus obreros se ensanchó y se produjo en medio de ellos un abismo social. Ahora bien, nuestra intención no es profundizar sobre los factores económicos que favorecieron estos acontecimientos, sino mencionar que históricamente el origen de la desigualdad entre lo que se llegaría a conocer como “clase obrera” y “clase propietaria” se encuentra en estas dos corrientes de pensamiento: el liberalismo y el capitalismo. Los movimientos y problemas sociales que de ellos surgieron durante la Revolución Industrial son lo que ahora nos interesan como antecedentes inmediatos y causa de la respuesta de la Iglesia ante tales situaciones.

El crecimiento económico desmedido, donde la riqueza se concentraba en unos cuantos, ocasionó que la clase trabajadora, que incluía a la gran mayoría de la población urbana, sufriera un empobrecimiento radical, ya que esos núcleos de capital concentrados en minorías provocaron que hubiera una distribución desbalanceada de los recursos económicos. Antaño, las clases que se podían considerar como trabajadoras estaban más bien compuestas por los artesanos y los campesinos; la organización social estaba configurada entonces de tal manera que el gran grueso de la población trabajadora se dedicaba al campo. Ante tal organización social, la Iglesia mantenía una postura que, como se ha dicho, se caracterizaba por la salvaguarda de los principios fundamentales de la cristiandad. Si antiguamente no hubo tal cosa como una doctrina social cristiana, era porque la necesidad no fue tan apremiante como se presentó durante el siglo XIX. Había una gran clase campesina, pero no existían antiguamente las grandes distancias sociales con los propietarios; había un balance de poder entre las fuerzas económicas y políticas. El siglo XIX marcó una aceleración desmedida en el crecimiento del poder económico, y las diferencias de clases se hicieron más evidentes, fuertemente marcadas por los recursos materiales. Gran parte del problema del capitalismo de la Revolución Industrial fue que centró toda la atención en la materialidad (ésta sería una de las grandes críticas que hará León XIII en la *Rerum*).

Al enfocarse puramente en lo material, el trabajo adquirió una nueva dimensión; entonces, más que nunca fue visto como un medio de producción al que los grandes propietarios intentaban medir de acuerdo con criterios y parámetros rígidos; es decir, comenzaron a cobrar importancia las mediciones en términos de horas/hombre y cantidad producida en dicho tiempo. Ello acarreó dos consecuencias: el hombre se convirtió en un re-

curso más, donde el trabajador era visto como un número y un criterio de potencia y fuerza de producción, un engrane más de una inmensa maquinaria; y la segunda, es que el trabajo adquirió una nueva dimensión y fue visto no como medio de subsistencia, sino como una forma de opresión. Sumado a todo eso, no sólo la diferencia de clases era abismal y la riqueza estaba distribuida de forma tremendamente desproporcionada, sino que además los obreros sufrían explotación por parte de los patrones; el trabajo, como se ha dicho, verdaderamente era una forma de opresión, ya que en aras de la producción se sacrificaban las necesidades y los derechos de los obreros.

Varios frentes constituyeron la cuestión social: las condiciones bajo las cuales se trabaja en las fábricas eran demasiado demandantes para cualquier ser humano; los trabajos eran arduos, a menudo la vida de los obreros se ponía en riesgo y las jornadas laborales apenas permitían el sano descanso. Sumado a esto, los salarios que los obreros recibían no eran proporcionales a las necesidades de vida de la época ni a las horas invertidas en el trabajo. Además, no había movilidad social, el obrero no contaba con los medios materiales ni con la educación suficiente para ahorrar su dinero; no siempre tenía acceso a la educación, y en la mayoría de las fábricas las condiciones eran igualmente infrahumanas, por lo que las opciones de un obrero estaban sumamente limitadas.

Aunado a todos estos factores, comenzaron a ensancharse las diferencias también entre el campo y la ciudad; antiguamente el campo era un importante productor, y ello lo colocaba en una situación de relativo equilibrio con la ciudad, pero durante el siglo XIX las ciudades comenzaron a crecer y enriquecerse gracias al desarrollo de la industria. El campo comenzó a sufrir una significativa diferencia económica respecto a la ciudad, y los núcleos urbanos crecieron demográficamente, pues cada vez más personas decidían migrar hacia las grandes ciudades en busca de mejores condiciones y oportunidades económicas. Ante tales injusticias, se hizo evidente la necesidad, por parte de la Iglesia, de pronunciarse al respecto; por primera vez en la historia, la opresión se convertía en algo sistemático, y cada vez más universal conforme el mismo modelo económico se extendía de nación en nación. El sistema mismo albergaba deficiencias en su núcleo, y era necesario intervenir de alguna manera. Quienes se dieron cuenta de estas necesidades dentro de la Iglesia, sin embargo, fueron en primer lugar los fieles laicos, quizá por el hecho de que ellos eran quienes convivían de manera más directa con aquella realidad. Ante los problemas de la Revolución Industrial, estos fieles laicos decidieron ir más allá de la denuncia y buscar soluciones concretas.

Johannes Messner¹¹⁶⁴ señala algunos ejemplos de esto en Alemania, como Franz Josef Buss y el obispo Ketteler, quienes comenzaron a emprender acciones en aras de ofrecer soluciones a la cuestión social.

El gran mérito de León XIII consistió en saber detectar estos signos de los tiempos y darles respuesta. Supo ver, en gran parte gracias a las acciones de los laicos, que se requería de una respuesta ante los problemas que planteaba la cuestión social. Tal respuesta sería ofrecida en la *Rerum Novarum*, donde León XIII buscaba no sólo defender los principios morales cristianos, sino también ofrecer soluciones y abrir la puerta a lo que sería la doctrina social de la Iglesia católica. A partir de ese momento se comenzó a teorizar desde la fe sobre los problemas sociales con el fin de defender la dignidad humana y, con ello, ofrecer y buscar soluciones a dichos problemas sociales. Sin embargo, la encíclica no sólo atacó al capitalismo, sino que también buscó desestimar otra solución propuesta en aquel entonces a los mismos problemas: el socialismo (especialmente el marxista) desestimado por León XIII, pues no era una solución que satisficiera de fondo los problemas sociales; más bien, generaba otros al ir en contra de ciertos principios que se defendían en la *Rerum*. Es por ello que el contenido de la encíclica atendía a estas dos necesidades: por un lado el problema existente y, por el otro, la falsedad de una solución ilusoria y equivocada.

2. La encíclica *Rerum Novarum*

Podemos afirmar que lo que se conoce como doctrina social de la Iglesia nace con la carta encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Este documento pontificio se caracteriza por haber sido el primero en abordar propiamente, y de manera directa, los problemas que surgen de la denominada cuestión social. La Iglesia formó este amplio cuerpo doctrinario a partir de bases fundamentales sustentadas en la Sagrada Escritura, en los padres de la Iglesia y en los doctores de la Iglesia.

Para lograr su fin, la *Rerum* atacó dos frentes: los errores que, según León XIII, provocaron el malestar social, excluyendo la propuesta del socialismo como solución para tales problemas; y, el segundo frente corresponde a la doctrina social en cuestiones que conciernen a los siguientes temas: el trabajo, el derecho de propiedad, el principio de colaboración contrapuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, el derecho de los débiles, la dignidad de los pobres, las obligaciones de los ricos,

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 300.

el perfeccionamiento de la justicia por medio de la caridad y, finalmente, el derecho a tener asociaciones profesionales.

La encíclica tenía el firme propósito de dedicarse de lleno a la cuestión social, la cual ya había sido mencionada tangencialmente, pero nunca había sido tratada de frente. Es por ello que ya desde el inicio de la encíclica, León XIII señala con precisión los factores que consideró condujeron hasta la situación propia del tiempo en que la redactara; es decir, las principales causas de la contienda sobre la cuestión social:

- Adelantos de la industria y las artes.
- Cambio en las relaciones mutuas entre patrones y obreros.
- Acumulación de la riqueza en manos de unos pocos.
- Pobreza de la mayoría absoluta de la población.
- Confianza de los obreros en sí mismos y una más estrecha cohesión entre ellos.
- Relajación de la moral.

Así pues, una vez establecidos los factores que provocaron el malestar social, León XIII arremetió en contra de la falsa propuesta del socialismo:

a) La propiedad privada. Un defecto de los socialistas era que creían equivocadamente en la supresión de la propiedad privada, sin darse cuenta de que con ello afectaban también a los obreros. En efecto, no contemplaban que el obrero, con su salario, adquiriría propiedad privada; por lo tanto, era parte de la remuneración de su esfuerzo y de su trabajo. En conclusión, sería injusto despojar al proletariado de este derecho fundamental.

Para defender el punto anterior debemos partir del supuesto de que el derecho a la propiedad privada es un derecho natural. Es así que León XIII argumentó en su favor diciendo lo siguiente:

Y es por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino el también poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran.

Vemos, de este modo, que el primer argumento al que acudió la *Rerum* para defender la propiedad fue el de la racionalidad humana y su poder sobre las cosas. Ahora bien, el segundo argumento correspondía al derecho del hombre de poseer algo que le garantizara cierta continuidad; esto para hacer más viable su supervivencia: “La naturaleza tiene que haber dotado

al hombre de algo estable y perpetuamente duradero de que pueda esperar la continuidad del socorro. Ahora bien: esta continuidad no puede garantizarla más que la tierra con su fertilidad”.

Finalmente, León XIII mencionó que incluso las leyes divinas prohíben el deseo de los bienes ajenos. Por lo tanto, también es de derecho divino el reconocimiento de la propiedad privada y el mandato de que ésta sea respetada.

b) Esfera privada y familiar. Asimismo, según la *Rerum Novarum*, hay una esfera privada en la cual el padre es el responsable. Esta esfera es la constituida por la familia, y en ella no se debe permitir la intervención indiscriminada del Estado. Esto se debe a que ello implicaría la violación tanto de la libertad de los individuos como de la ley natural, según la cual la sociedad se organiza a partir de la familia como su núcleo más íntimo. León XIII lo expresó del siguiente modo: “(...) tiene ciertamente la familia derechos por lo menos iguales que la sociedad civil para elegir y aplicar los medios necesarios en orden a su incolumidad y justa libertad”.

c) Otros errores del socialismo. León XIII señaló que otro de los errores del socialismo fue querer asegurar para los hombres un tipo de igualdad que no es propia a la condición humana. A este respecto, dice León XIII que “se debe respetar la condición humana”, ya que ésta implica que haya cierta desigualdad en ciertos aspectos, tales como la fuerza, la salud o el ingenio. Además, está unido a la naturaleza humana el sufrir y el prometer; por lo tanto, lo contrario sería ingenuo. La propuesta de León XIII respecto al sufrimiento es enfrentarlo de otras maneras, no prometiendo una igualdad que no puede darse en la condición humana. Ahora bien, ello no significa que este sufrimiento que padecen las clases sociales inferiores esté justificado. Se debe dar una solución a los problemas sociales, pero la enemistad entre las clases que proponen los socialistas no puede ser parte de esa solución. A este respecto, la encíclica dice lo siguiente: “Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo”.

Con estas líneas pasamos de la cuestión del socialismo a los problemas a los que la Iglesia de León XIII se enfrentaba en cuanto a la cuestión obrera.

3. *Propuesta social de la encíclica*

a) Deberes de obreros y patronos. El cristianismo propone la armonía entre las clases sociales, la cual sólo puede ser alcanzada si cada una de las

partes que integran a la sociedad cumplen con las funciones que les corresponde. A este respecto, según la *Rerum*, las obligaciones de los obreros serían las siguientes:

- Cumplir con lo que libremente haya sido estipulado sobre el trabajo.
- No dañar el capital.
- No ofender a los patronos.
- Abstenerse de violencias y sediciones.
- No mezclarse con hombres depravados.

En cuanto a los patronos, las obligaciones que deben cumplir, según la encíclica, para promover la justicia social y un orden en armonía, son las siguientes:

- No considerar a los obreros como esclavos.
- Respetar en ellos la dignidad propia de la persona.
- Que tengan en cuenta las exigencias de la religión y las almas de los obreros.
- No asignar trabajos que excedan las fuerzas.
- Dar a cada uno lo que sea justo (probablemente ésta sea la más importante).

Estos preceptos, sin embargo, tienen de fondo la doctrina cristiana de la caridad. León XIII expresó que la esencia del mensaje de la encíclica es que no importa si se es rico o pobre, sino cómo se utilizan los recursos para alcanzar la vida eterna. Es por ello que, a pesar de que León XIII proporcionó puntos muy específicos que señalan líneas de acción para obrar con justicia, lo que comunicó con la encíclica era que se debían establecer relaciones de amistad y caridad. Es por ello que León XIII dijo lo siguiente:

Pero, antes que la ley y el juicio de los hombres están la ley y el juicio de Cristo Dios, que de modos diversos y suavemente aconseja la práctica de dar: «Es mejor dar que recibir» (Hech 20,35) y que juzgará la caridad hecha o negada a los pobres como hecha o negada a Él en persona.

Por lo tanto, para León XIII, la pobreza no constituye una deshonra ante el juicio de Dios, sino todo lo contrario, pues el mismo Cristo decidió nacer pobre. Es por ello que recuerda que, de acuerdo con el Evangelio, las obras de caridad hechas con quienes se encuentran en situación de necesi-

dad son equivalente a obras hechas con Cristo. Para León XIII, donde los hombres viven el amor fraterno no debería haber lucha de clases.

Sobre esta misma línea, ofreciendo otro argumento en contra de la lucha de clases, León XIII señaló que la excelencia no se mide en términos económicos, sino en términos morales, en la virtud, la cual es accesible a todos los hombres sin importar si son ricos o pobres. Tanto para la Iglesia como para la *Rerum*, el fin del hombre no es material, sino espiritual.

Como podemos ver, León XIII estaba firmemente convencido de que mediante los principios cristianos, la sociedad podía remediar sus males. Respecto a esto, es muy claro cuando dijo lo siguiente: “si hay que curar a la sociedad humana, sólo podrá curarla el retorno a la vida y a las costumbres cristianas, ya que, cuando se trata de restaurar las sociedades decadentes, hay que hacerlas volver a sus principios”.

Asimismo, en la *Rerum* también se estableció que si se quería que los obreros salieran de su estado de miseria era necesario que tendieran hacia la virtud. Lo que proponía la encíclica era una imitación de la conducta de los primeros cristianos, quienes vivían la caridad de tal modo que siempre se socorrían entre ellos con los bienes que necesitaran. En los primeros cristianos se veía con claridad que la Iglesia es madre tanto de ricos como de pobres, y ese es un principio que no debe ser olvidado.

b) Deberes del Estado. En cuanto al Estado, León XIII expuso cómo debería ser un Estado justo que promoviera el mutuo beneficio de los ciudadanos. En las siguientes líneas la encíclica es sumamente esclarecedora:

Ahora bien: lo que más contribuye a la prosperidad de las naciones es la probidad de las costumbres, la recta y ordenada constitución de las familias, la observancia de la religión y la justicia, las moderadas cargas públicas y su equitativa distribución, los progresos de la industria y el comercio, la floreciente agricultura y otros factores de esta índole.

Con esto, dijo León XIII, el Estado podía beneficiar tanto a los proletarios como a los demás miembros del orden social, pues el deber del Estado es proteger a la comunidad. A pesar de que hay una esfera privada en la cual no se puede entrometer, en cuanto a la preservación del orden y el cumplimiento de las buenas costumbres de manera virtuosa sí puede, y debe, valerse del peso de la ley.

Además, León XIII se sirvió de Santo Tomás de Aquino para exponer cómo en un Estado se debe velar por el bien de todos sus integrantes, pero al mismo tiempo los miembros deben ver cada uno por el bien de la comunidad, “Así como la parte y el todo son, en cierto modo, la misma cosa, así

lo que es del todo, en cierto modo, lo es de la parte”. Con ello este pontífice argumentó que en la ciudad es responsabilidad de cada ciudadano aportar al bien común de acuerdo con su capacidad y ocupación.

En cuanto a la medida de intervención del Estado en los distintos niveles de la sociedad, León XIII dijo que los ricos necesitan menos de la tutela pública, ya que tienen sus propios medios y recursos para mantenerse. Por lo tanto, en cierto aspecto, quienes más necesitan de la intervención del Estado son los pobres, ya que éstos se encuentran en una situación de relativa desventaja frente a quienes poseen un mayor porcentaje del capital. Es labor del Estado procurar que se respeten sus derechos individuales.

c) Distribución del capital y del trabajo. Según la *Rerum*, es legítimo aspirar a mejorar, pero no lo es a través del robo, la ambición desmedida o las revoluciones. Es lícito hacerlo mediante el trabajo honrado. Es por esta misma razón que se deben evitar las huelgas, ya que éstas sólo provocan daños en la economía tanto para patrones como para obreros. El medio que se sugiere para evitarlas es eliminar con anticipación las causas que puedan provocarlas.

Por eso era necesario establecer con justicia los términos bajo los cuales trabajarían los obreros, donde las cargas laborales y los descansos deben ser correspondientes a la condición del obrero, a la naturaleza del trabajo y a las circunstancias. Se prohíbe tajantemente el trabajo para los niños al menos hasta que se hayan desarrollado por completo y, asimismo, se recomienda también que las mujeres no trabajen, y si lo hacen que no se les exija que lo hagan con la misma fuerza que a los hombres.

A partir de estas medidas básicas para que se viva la justicia entre obreros y patrones, León XIII argumentó que las relaciones laborales no se reducen a un mero contrato sobre el salario, sino que hay principios de justicia que se deben respetar, y uno de ellos es precisamente el de recibir un salario justo.

Partiendo de la premisa que hemos expuesto con anterioridad sobre el derecho natural a la propiedad, León XIII propuso algo sumamente revolucionario: un sistema económico que no fuera socialista, pero tampoco completamente capitalista, en el cual la propiedad se encuentre mejor distribuida y se apoyen y promuevan las iniciativas particulares de tal modo que haya más pequeños negocios y menos monopolios. A este respecto, dijo: “Las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad. Con ello se obtendrán notables ventajas, y en primer lugar, sin duda alguna, un más equitativa distribución de las riquezas”.

Es decir, que León XIII propuso la salida del capital de los núcleos de excesiva concentración para que pueda ser mejor distribuido y, de este modo, también mejor aprovechado tanto por lo individuos como por la sociedad.

d) Derecho de libre asociación. El papa Pecci defendió el derecho de asociación de los trabajadores. A este respecto, señaló que no sólo debía ser permitido, sino que además resultaba sumamente conveniente para la sociedad. Estas asociaciones son de derecho natural, y corresponden a dos clases de asociaciones humanas: la primera es la pública, y es la que busca el bien común; la segunda es la privada, y persigue un bien particular. Las asociaciones de obreros y de particulares corresponden al segundo tipo, y, según León XIII, al buscar un fin particular colaboran también al bien común de la sociedad si el bien que se busca es lícito y se emplean medios igualmente lícitos.

Al ser de derecho natural el poder formar estas asociaciones, el Estado tiene la obligación de respetarlas y cuidar que se respeten, así como de no interferir en su autonomía. Sin embargo, muchos Estados han violado este principio de derecho natural a la libre asociación al no permitir la autonomía de las asociaciones.

Las asociaciones tienen derecho a darse sus propias normas y a elegir su propio gobierno; pero sus fines deben ser la perfección de la piedad y las costumbres. Las asociaciones deben estar hasta cierto punto reguladas; por un lado su mismo fin, si es correcto, las conducirá de manera adecuada, pero al mismo tiempo la legislación del Estado debe fundarse en ciertos principios y valores.

e) Principios en los que se deben fundar las sociedades. León XIII consideró que la educación religiosa y el fomento de la vida de piedad eran necesarias entre los obreros. Es decir, según la encíclica, las leyes sociales se debían fundamentar en la religión: “se resolverá fácilmente conforme a la razón por los obreros cristianos si, asociados y bajo la dirección de jefes prudentes, emprenden el mismo camino que siguieron nuestros padres y mayores, con singular beneficio suyo y público”.

León XIII señaló que es responsabilidad de los católicos ofrecer alternativas y soluciones a los obreros que se sentían traicionados por el lucro desmedido del sistema capitalista. En otras palabras, que es responsabilidad de los fieles católicos comenzar a emprender obras que se fundamenten en los principios cristianos y que atiendan a las necesidades sociales de la época.

Finalmente, León XIII exhortó, tanto a patronos como a obreros cristianos, para que cuidaran y vivieran las costumbres cristianas haciendo frente a los problemas propios de la cuestión social. Para lograr esto, es importante no olvidar que el mensaje que se quería difundir era el del Evangelio: la

caridad entre los hombres, siendo ésta la virtud más importante para lograr los tan esperados cambios sociales; en ella, podemos decir, se fundamenta por completo la doctrina social expuesta en la *Rerum Novarum*.

4. México y la *Rerum Novarum*

Para Jorge Adame,¹¹⁶⁵ tenemos que distinguir entre dos periodos para el estudio de la influencia de la encíclica *Rerum Novarum* en nuestro país: el primero corresponde a la época inmediatamente anterior a su publicación, en el que los esfuerzos de los católicos mexicanos estaban centrados en mantener una oposición política al bando liberal, una oposición que debía estar fundada en una propuesta política que partiera de los principios cristianos; el otro periodo corresponde propiamente a la recepción de dicho documento pontificio en nuestra patria, donde el catolicismo mexicano deja de ser una simple oposición al régimen para convertirse en una fuerza social activa, formando una doctrina que respondía a las necesidades específicas de la población en aquel momento, que proponía una serie de reformas sociales que cubrían las fallas que a juicio de los católicos habían dejado los liberales.

Siguiendo los paradigmas y estereotipos de la época, podemos afirmar que por lo general los católicos se adherían a la facción política conservadora, mientras que los liberales se caracterizaban por su orientación secular; muchos de los hombres que suscribían el proyecto social católico ocuparon cargos de gobierno durante el Segundo Imperio, el de Maximiliano de Habsburgo; su objetivo era instaurar un régimen en el cual la autoridad se derivara de Dios; para ellos, ser católicos en la fe significaba ser conservadores en lo político; se hacían llamar “conservadores”, o admitían tal apelativo, en tanto que su propuesta era la de conservar un régimen político paralelo al novohispano; asimismo, se llamaban “tradicionalistas”, en tanto que buscaban que sus propuestas sociales estuvieran apegadas a las Sagradas Escrituras; pero también pueden ser considerados reaccionarios, y en ese sentido, de cierto modo revolucionarios, ya que constituían la oposición directa al régimen liberal vigente después de la caída del Segundo Imperio. Estos católicos se consideraban a sí mismos como una generación de reformadores.

En aquel entonces, evidentemente, el conservadurismo se encontraba en una situación política de desventaja, el proyecto conservador de instaurar un régimen imperial había fracasado y las represalias por parte de los

¹¹⁶⁵ Cfr. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos*, México, Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1991, pp. 127-155.

liberales no se hicieron esperar; el propósito de Juárez y los liberales era el de evitar que los conservadores se reorganizaran en un partido, anular por completo cualquier intento por conformar una fuerza política que pudiera llegar a ser una oposición al partido liberal; para ello, se declaró como traidor a todo aquel que hubiera colaborado con el gobierno imperial.

Como era de esperarse, después de la caída del régimen de Maximiliano, los intelectuales católicos mexicanos fueron dispersados. Sin embargo, poco a poco los exiliados pudieron regresar, los encarcelados fueron puestos en libertad y, en general, los castigos fueron atenuándose. Por otro lado, muchos conservadores se sintieron decepcionados luego de la experiencia con Maximiliano; para ellos, la incursión en la política perdió sentido, y, en consecuencia, la opción más viable era la de simplemente dejar la vida política tanto por el bien propio como por el bienestar de sus familias. Al respecto, dice Jorge Adame:¹¹⁶⁶

Estos conservadores, alejados de los negocios públicos pudieron hacer algo por el país, contribuyendo al desarrollo de la cultura. Pero ellos, además de conservadores, eran católicos y, dada la situación de la Iglesia en 1867, bien pronto sintieron el deseo de colaborar en su reconstrucción. Ya en 1868 organizaban una agrupación para el fomento de los intereses religiosos llamada la Sociedad Católica de México.

Debemos aclarar que a pesar de los estereotipos no todos los católicos eran necesariamente conservadores y, dada la situación política del país, para los católicos que formaban parte del partido conservador, la opción de hacer política desde un bastión cristiano parecía poco viable y atractiva; en cambio, la opción de emprender iniciativas que no fueran políticas, sino que contribuyeran a la reconstrucción de una Iglesia, que con los embates del siglo XIX y sus conflictos había sufrido cambios significativos, sonaba perfectamente posible. A este respecto, nos parece que bien merece la pena citar unas líneas de las *Memorias de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana*, que reflejan el sentir de estos católicos: “Comenzaba a colmarse el dolor que tan profunda huella dejara en México, ocasionado por los sucesos de Junio de 1867, y al disiparse, permitía recibir un desconsolador aliento, que contagiaba ya lo religioso”.¹¹⁶⁷

Otro órgano de la época que nos puede arrojar luz sobre el modo de actuar de los católicos en la arena pública de México de finales del siglo XIX

¹¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁶⁷ *Cfr. Memorias de la Sociedad Católica de la Nación Mexicana*, México, Imprenta de Francisco R. Blanco, 1877, citado por Adame, *idem*.

es el diario *La Voz de México*, el cual tenía la intención de ser un medio para que los católicos pudieran difundir sus ideas. Como ya se ve, en este primer momento, la intención era alejarse en la mayor medida posible de los conflictos políticos. A pesar de las acusaciones de ser un retorno maquillado a la política, la creación de una sociedad católica se había dado con fines completamente religiosos. Con estos organismos, los católicos se deslindaban de todo asunto político para dedicarse exclusivamente a los asuntos religiosos. En gran parte, las intenciones de estas sociedades eran que hubiera entre sus miembros personas de todas las facciones políticas. Un punto de inicio para las obras de la sociedad católica era el de dar catecismo en las principales parroquias de la ciudad de México; incluso llegaron a fundar una preparatoria (la Escuela Preparatoria de la Sociedad Católica), la cual competía con la oficial Escuela Nacional Preparatoria de corte positivista.

Por otro lado, como ya se ha dicho, la distinción entre católicos y liberales resulta demasiado radical y lapidaria, pues dentro de los fieles católicos hubo personas que se suscribían tanto a una como a otra corriente política, por lo que podemos hablar de católicos conservadores y católicos liberales. Los primeros, principalmente, mantuvieron una actitud reservada ante el mundo de la política; los segundos proponían que el catolicismo en México jugara un papel más activo en la vida política y social. Ambas corrientes, en definitiva, estaban a favor de que en la vida social el catolicismo tuviera presencia activa; sin embargo, en cuanto a la política diferían. Los católicos liberales inclusive optaron por colaborar con el gobierno en turno para no abandonar del todo la vida política, además de lograr que dentro del mismo régimen liberal comenzaran a permear principios derivados de la doctrina cristiana. Este último grupo de católicos fue el que impulsó de manera más activa el renacimiento de la actividad política de los católicos en México.

Es así como el catolicismo en México se convirtió en un catolicismo de oposición, el cual atacaba dos frentes: por un lado, se defendía de los ataques por parte de las instituciones gubernamentales y, por el otro, buscaba implementar iniciativas sociales que respondieran a las necesidades de los más desamparados.

En el gobierno, muchos católicos intentaron participar en la representación ocupando cargos públicos, pero siempre encontraban obstáculos para lograr participar en la gestión pública sin renunciar a los principios cristianos. Un claro ejemplo de esta tensión fue el rendir la protesta que durante el gobierno de Lerdo de Tejada se les obligó a hacer a los miembros de la Cámara de Diputados, para guardar y hacer guardar “sin reservas”

la Constitución; por supuesto, aquello de “sin reservas” impedía que los cristianos se opusieran por objeción de conciencia a ciertos artículos constitucionales. Ante este panorama, resultaba sumamente útil poder expresar las inconformidades e ideas de manera pública mediante las publicaciones de los católicos. Un claro ejemplo de esto es lo publicado por Manuel García Aguirre:

Mucho se engañó Diderot anunciando que la supresión de los símbolos sensibles vendría a parar en obscuridad metafísica de formas y aspectos caprichosos, porque no para en eso, sino que empezando por incredulidad de los supresores, la cual no requiere metafísica oscura ni clara, por la razón muy sencilla de que la metafísica es asunto de la cabeza y la incredulidad lo es del corazón, “dixit impius in corde suo: non est Deus”, acaba por feroz brutalidad y derramamiento de sangre humana a torrentes.¹¹⁶⁸

En este fragmento podemos ver cómo se daba la disputa intelectual entre católicos conservadores y liberales. El bastión defensivo de estos católicos consistió en la publicación de documentos que atacaban el fundamento ideológico de algunas medidas implementadas por los liberales. Se atacaba la base filosófica asegurando que si se seguía el camino que estaba siendo marcado por las políticas del gobierno de Lerdo de Tejada se llegaría a contradicciones morales y éticas en el sistema. Para los católicos mexicanos era importante que se consideraran los principios morales aportados por la fe sin ser transgredidos y que se respetara la libertad religiosa. Sin embargo, durante el gobierno de Díaz sucedieron dos cosas: las tensiones con la Iglesia se suavizaron, y por lo tanto la disputa ideológica se mitigó y, precisamente, gracias a que los católicos gozaron de mayores libertades para poder ejercer su fe, se desarrollaron muchas iniciativas sociales a partir de la influencia de la *Rerum*, que llegó a México en una atmósfera de tensión ideológica y problemas sociales. Ahora pasemos a considerar cómo fue recibida la *Rerum* durante el porfiriato.

Como vimos antes, 1891 fue el año en que se publicó la encíclica *Rerum Novarum*; su publicación marcó el inicio de una nueva etapa en la historia del catolicismo, de la cristiandad en general, e incluso de la historia de las ideas. Poco tiempo después, ya durante el gobierno de Díaz, llegó el texto a México, y sus efectos fueron notorios de forma inmediata. Sin lugar a dudas en nuestro país su publicación marcó a una nueva generación de católicos. Como ya se ha dicho, los católicos se encontraban en una situación en la

¹¹⁶⁸ Cfr. García Aguirre, Manuel, *Algunas reflexiones sobre la ley orgánica de las adiciones y reformas a la Constitución*, México, Imprenta de Barbedillo, 1875, p. 285.

que comenzaron a intervenir de manera cada vez más activa en la vida social del país. La mayoría absoluta de esta nueva generación estaba conformada por jóvenes católicos herederos de las tradiciones de los cristianos de antaño que vivieron durante el auge del conflicto entre conservadores y liberales. No olvidemos, sin embargo, que a pesar de que con el régimen de Porfirio Díaz se dispararon los contraataques entre conservadores y liberales, en la conciencia de los católicos aún estaba presente el recuerdo del anticlericalismo propio de las políticas liberales, aún vigente, en cierta medida, en el gobierno de Díaz. Por ello, esta generación de jóvenes católicos sabía que había ciertas políticas liberales de corte anticlerical recibidas de los liberales de la época de Juárez que debían ser combatidas. De hecho, muchos católicos culpaban a los gobiernos liberales por la situación de extrema pobreza que se vivía en varios sectores de la población del país; para ellos, las medidas liberales habían provocado, al igual que en el resto del mundo, que el capitalismo desmedido abriera la puerta al acumulamiento excesivo de riqueza por parte de algunos sectores.

Con el porfiriato también se logró que eventualmente el catolicismo volviera a sonar en el ámbito político bajo el nombre de un partido político; éste, por supuesto, ya no sería el antiguo partido conservador, y de hecho se quería evitar cualquier apariencia de un disimulado retorno a la apuesta por la monarquía, sino que, bajo el nombre de Partido Católico Nacional, se quería proponer un ideal de democracia cristiano en nuestro país. El jesuita Bernardo Bergöend hablaba sobre una necesidad social de fundar el partido católico. Las necesidades sociales que se podían atender desde el catolicismo sólo podrían ser abordadas si la legislación lo permitiera y, para que ello sucediera debía haber, por lo tanto, una intervención activa de los católicos en la política. Es decir, que el partido católico también atendía a una necesidad social.¹¹⁶⁹

Ahora bien, a pesar de que se dio el resurgimiento de la actividad política católica, el principal objetivo de los católicos influenciados por la *Rerum* no era político ni proselitista, sino que se trataba de un afán de cristianización. Estas ideas lograron difundirse fácilmente en nuestro país gracias a la iniciativa de estos jóvenes católicos; incluso hubo publicaciones en territorio nacional que buscaban hacer más explícita la doctrina que León XIII defendía, no sólo en la *Rerum*, sino en todos sus documentos pontificios; un ejemplo de esto es un libro publicado en 1886 titulado *El magisterio de León XIII*.

De la *Rerum*, estos jóvenes pensadores tomaron la idea de que la sociedad civil se da como consecuencia de la naturaleza social del hombre, así

¹¹⁶⁹ Adame, *op. cit.*, pp. 178 y 179.

como la idea de que en última instancia toda autoridad viene de Dios. Esto último ya no significando que el régimen político óptimo fuera la monarquía, sino aplicándolo también a los regímenes democráticos y abogando más bien por un derecho natural superior que no debe ser contradicho por la ley humana. La ley humana, dirán estos pensadores siguiendo a León XIII (quien se inspira a su vez en gran parte en Tomás de Aquino), debe ser consonante con la ley natural y la ley eterna. De esta idea se desprenderán dos consecuencias: la primera es que con ello se dignifica la autoridad; la segunda es que, partiendo de estos principios, los gobernantes adquieren una nueva responsabilidad ante sus gobernados, ya que deben enfocar siempre sus esfuerzos a la persecución del bien en común. Para los católicos mexicanos, siguiendo a León XIII, se debía dar prioridad a la esfera espiritual por encima de la material y, por lo tanto, resultaba de suma importancia la difusión del principios cristianos que defendían la existencia de una dimensión espiritual en la persona.

Asimismo, el catolicismo dejó de ser un catolicismo conservador para convertirse en un catolicismo social.¹¹⁷⁰ Esto último significa que los católicos mexicanos (y de todo el mundo) buscaban que la idea política según la cual los regímenes debían estar ordenados al bien común se manifestara en la realidad social. Las acciones dirigidas a alcanzar estos objetivos respondían a los principales puntos de la *Rerum*. Por un lado, se querían combatir los males sociales y, por el otro, se quería desacreditar la posibilidad de resolverlos mediante el camino erróneo que había marcado el socialismo comunista. México, como hemos dicho, por desgracia, no estaba exento de estos problemas sociales; así, a pesar de que el desarrollo industrial fue relativamente tardío y nuestra economía nacional estaba principalmente enfocada a la agricultura y la minería, los católicos influenciados por la *Rerum* buscaban combatir la situación de pobreza y desigualdad extremas que se vivían en territorio nacional.

La organización que antecedió la fundación del Partido Católico Nacional estuvo constituida por los círculos católicos, los cuales buscaban implementar las propuestas que hacía León XIII en la *Rerum*. Estos círculos católicos surgieron a partir de la agrupación de los católicos de la nueva generación para tratar de tomar iniciativas que se encaminaran a la consecución del bien común. Para lograr esto se copiaron modelos que ya estaban llevándose a cabo en otros países; por ejemplo, en Italia o en Francia, en los cuales los laicos organizaban iniciativas que fomentaban la reflexión sobre los temas sociales, así como las obras de caridad y empresas personales que

¹¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 148.

buscaran un trato más digno y justo de los obreros. En México se organizaron congresos católicos y semanas católicas en las cuales se abordaban temas tales como la misma fundación de los círculos católicos, la beneficencia, el combate del alcoholismo entre obreros, la prensa católica, la equidad laboral, la dignidad de la mujer, la dignidad de los indígenas, etcétera.

Otra medida tomada en nuestro país, ya no sólo por parte de los laicos, sino también del clero, fue la implementación de la materia de sociología y de filosofía tomista en muchos de los seminarios del país, así como en varias universidades católicas. Esto nos muestra cómo los trabajos por difundir la doctrina social en México fueron tanto intelectuales como sociales. Ahora bien, el desarrollo intelectual tenía una gran relevancia en el proyecto de estos católicos, ya que ellos consideraban que el progreso nacional debía ir conjuntamente de un progreso espiritual.¹¹⁷¹ La difusión de la doctrina iba de la mano del desarrollo intelectual de los principios cristianos. Lo que se defendía era que debía de haber un equilibrio entre lo espiritual y lo material; los problemas que tenía México (y muchos otros países) a los ojos de los católicos no eran simplemente problemas económicos o sociales, sino que se trataba de un problema moral que debía ser resuelto mediante el retorno a las costumbres y la moral cristianas. Pero este retorno ya no sería como anteriormente lo había intentado el partido conservador, sino que los nuevos católicos mexicanos pretendían difundir estas ideas en el contexto de un régimen democrático que respetara la ley divina y natural. Como consecuencia de la industrialización y las malas políticas liberales había surgido el problema social, por lo que el cristianismo ofrecía una respuesta alternativa a estos problemas, una solución que se oponía por completo a la violencia y que optaba por una transición pacífica hacia un régimen que lograra asumir, dentro de sus bases fundacionales, la doctrina cristiana que defendía la persecución del bien común.

III. UN LAICISMO MILITANTE

Hemos venido insistiendo hasta la saciedad, en los diversos capítulos que componen este libro, que son dos los problemas, que, aunque estrechamente vinculados, son diversos, y los tenemos que diferenciar: la cuestión religiosa y la cuestión eclesíastica.

A) Hagamos un poco de memoria: cuando México se emancipó de España, heredó dos temas muy controvertidos: la intolerancia religiosa y la confesionalidad del Estado. Hemos visto cómo, recién independizado nues-

¹¹⁷¹ *Ibidem*, p. 215.

tro país, tuvo que enfrentar la continuación del Patronato Eclesiástico, y por ende el delicadísimo asunto de las relaciones Iglesia-Estado en nuestro solar patrio; así como, durante la administración de Valentín Gómez Farías (1833-1835), se dieron algunos pasos sobre el particular, medidas que fueron echadas abajo al triunfo del Plan de Cuernavaca (1835); así, hasta llegar el triunfo de la Revolución de Ayutla en 1855, en que comenzó propiamente la Reforma liberal en nuestro México, iniciando con la Ley Juárez, del 23 de noviembre de 1855, siguiendo con la Ley Lerdo, del 25 de junio de 1856, continuando de manera eminente con la Constitución del 5 de febrero de 1857, todo lo cual va a concluir con la Ley del 25 de septiembre de 1873, que adicionó varios preceptos a la ley suprema en esta materia, tocando tanto los tópicos eclesiásticos como religiosos.

Aparentemente, se habían resuelto ambas cuestiones; sin embargo, en el Congreso Constituyente de 1916-1917 se revisaron profundamente ambos, resultando una normativa jurídica muy limitativa de la libertad religiosa y francamente persecutoria de las instituciones eclesiásticas, como tendremos oportunidad de revisar en las páginas posteriores.

Podemos decir que la reforma liberal fue un fenómeno generalizado en la mayoría de los países occidentales en el siglo XIX, concluyéndose con un *statu quo* en el que se consiguió la libertad de cultos y se transitó a un Estado laico, con mayores o menores derechos a las instituciones eclesiásticas. No obstante ello, en nuestro país, aunque aparentemente había triunfado el liberalismo, en 1916-1917 se va a dar un vuelco muy importante a esta normativa.¹¹⁷² ¿Qué había pasado? En las siguientes páginas trataremos de buscar una respuesta a esta interrogante.

Como nos relata Juan de Dios Bojórquez,¹¹⁷³ desde que se discutió la credencial del diputado Ezquerro, se vislumbró que el Congreso Constituyente de 1916-1917 estaba dividido en dos facciones,¹¹⁷⁴ una llamada de *los renovadores*, “que se quedaron en México en 1913 y 1914, sancionando los actos o dando fuerza legal al usurpador, habían rodeado en Veracruz a don Venustiano y se hacían pasar por sus amigos más íntimos”, a los cuales definió Luis Manuel Rojas (él mismo pertenecía al grupo) como “las personas que tienen, por circunstancias especiales, el propósito de sostener en este

¹¹⁷² Es muy ilustrativa la explicación que de este fenómeno nos proporciona Jean Meyer en *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989, pp. 89-139.

¹¹⁷³ *Cfr. Crónica del Constituyente*, 4a. ed., México, INEHRM-IIJ/UNAM, 2014, pp. 117-120.

¹¹⁷⁴ Confirmado por el diputado Pastor Rouaix; *cfr. Génesis de los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de 1917*; edición original: Puebla, Gobierno del estado de Puebla, 1945, 207 p. Nosotros hemos manejado el recopilado en: *El pensamiento mexicano sobre la Constitución de 1917. Antología*, México, Gobierno del estado de Querétaro-INEHRM, 1987, pp. 261-264.

congreso el proyecto del C. Primer Jefe tal como fue presentado... forman lo que, a mi juicio, debe llamarse el grupo liberal carrancista”; mientras que, por otro lado, estaban los radicales, también llamados *jacobinos-obregonistas*, que según los definió el propio Rojas “se han caracterizado porque representan el criterio francés de la política”, de los cuales Palavicini¹¹⁷⁵ aseguró que “estaba integrada por elementos liberales, casi todos masones, que como afines a la revolución fueron apoyados por el grupo triunfante”.

Sobre este particular, cabe mencionar la carta que el 20 de diciembre de 1916 el general Álvaro Obregón dirigió al Constituyente y fuera leída en el seno de éste el 22 del mismo mes; en ella se decía:

Al dirigirme a esa honorable Asamblea, como lo hago, no me impulsa otro móvil que el hacer algunas declaraciones que, en mi concepto, son necesarias para que el grupo de diputados exrenovadores que figura en este Congreso, grupo dirigido por J. Natividad Macías, Félix F. Palavicini y Luis Manuel Rojas, no continúe lanzando cargos más o menos aventurados en la investigación que pretende hacer sobre quién o quiénes son las personas que trataron de encauzar los criterios de los ciudadanos diputados revolucionarios radicales para...

Y esto viene precisamente a robustecer los cargos que yo he tenido para ellos, pues tal hecho demuestra que esos personajes [los renovadores] son ventajosamente utilizables como elementos de traición, dándonos todos esos antecedentes el derecho de suponer que, con instrucciones del señor Carranza, traicionaron después a Huerta; sin ser remoto y allá van encaminados los temores de los revolucionarios de verdad que ahora simulen estar colaborando al lado del señor Carranza, con instrucciones del arzobispo Mora y del Río o de Emiliano Zapata.

Comunicación que no tuvo ningún efecto jurídico, pero nos describe el ambiente ideológico que se vivía al interior del Congreso. Pero vayamos al fondo del asunto.

B) Es conveniente comenzar con lo que nos señaló el licenciado Luis Vicente Cabrera Lobato, mejor conocido simplemente como Luis Cabrera, quien fuera uno de los intelectuales del carrancismo,¹¹⁷⁶ en un pequeño texto que lleva por título *La cuestión religiosa en México*,¹¹⁷⁷ que nos puede resultar de utilidad dada la importancia histórica de su autor, de ese momento. Co-

¹¹⁷⁵ Cfr. Palavicini, Félix F., *Historia de la Constitución de 1917*, ed. facsimilar tomada de la del Gobierno del estado de Tabasco (1980), México, INEHRM-UNAM, 2014, t. I, p. 63

¹¹⁷⁶ Autor de las Adiciones al Plan de Guadalupe del 12 de diciembre de 1914 y la Ley Agraria del 6 de enero de 1915.

¹¹⁷⁷ En *Obras completas*, México, Oasis, 1975, t. III. Obra política, pp. 381-394.

menzó señalando que la influencia del clero católico, en asuntos religiosos, no tenía contrapeso, ya que el 99% de la población profesaba la religión católica, que antes de la Guerra de Reforma la Iglesia católica era el poder temporal más fuerte que existía en México y que las Leyes de Reforma tendieron a desposeerla de su poder y lograr la independencia de la Iglesia y el Estado. Continuó señalando que el diferendo surgido con el gobierno constitucionalista —estamos en 1915— por la cuestión religiosa era consecuencia de la actitud asumida por el clero católico desde 1910 contra el movimiento revolucionario, y que el único objetivo de dicho gobierno era la estricta observancia de las Leyes de Reforma, las cuales habían sido desatendidas.

Reconoció que el clero católico se había abstenido por mucho tiempo de interferir en problemas políticos, al renunciar Porfirio Díaz (en 1911, no en 1910 como en ese texto se apunta), el mismo clero creyó que había llegado el momento de organizarse para la lucha política, creando un grupo político compuesto por grandes terratenientes, llamado Partido Católico [Nacional], aprovechándose de los sentimientos religiosos de la población, calificando a dicho partido como *la organización política de la Iglesia católica de México*, lo que constituía un peligro para las instituciones democráticas y fuera visto con desagrado por el Partido Antirreeleccionista,¹¹⁷⁸ primero, y por el Partido Constitucionalista, después. Afirmó Cabrera que desde octubre de 1911 el Partido Católico fue el principal enemigo del gobierno de Madero.

Prosiguió recordando que, en las elecciones legislativas de 1912, el Partido Católico ganó el 30% de las diputaciones y ocho o diez senadores, ya que sólo se renovó la mitad del Senado, cuyos miembros eran mayoritariamente porfiristas. Luego hizo una afirmación muy temeraria: “El clero católico de México, directamente o mediante la intervención del Partido Católico, fue uno de los factores principales en la caída de Madero”, aserto que, por supuesto, no demostró, se limitó a señalar: “aunque Huerta no era quizá el candidato designado para reemplazarle [a Madero], el hecho es que el jefe clerical, De la Barra, formó parte del Gabinete que determinó el asesinato de Madero y Pino Suárez”; aseguró que el clero y el Partido Católico habían apoyado a Huerta con sus hombres y su dinero, y sobre todo “para crear una opinión, si no favorable a Huerta, al menos muy desfavorable para los constitucionalistas”; claro, en un régimen democrático no tendría mucho sustento tal argumentación; por ello, en la párrafo siguiente dijo:

¹¹⁷⁸ Jean Meyer ha demostrado fehacientemente la falsedad de esta afirmación. *Cfr.* “Prólogo” en Correa, Eduardo J., *op. cit.*, p. 13.

Tal propósito, fue realizado no a través de los medios individuales que todo ciudadano está en libertad de poner a la disposición de un partido político, sino aprovechándose de la influencia religiosa ejercida por el clero católico sobre los fieles, desde el púlpito y en el confesionario.

Relató cómo llamaba la atención a los constitucionalistas la opinión “extremadamente hostil e injusta que encontraron en los pueblos que iban ocupando”, y aseguró que la resistencia armada en las ciudades no era producto de la simpatía a Huerta, sino de la antipatía que hacia ellos había creado el clero católico, quien los había representado, por medio de sermones, correspondencia y en los confesionarios (de lo cual Cabrera aseguraba que había pruebas indiscutibles), como “bandidos deseosos de apoderarse de las poblaciones únicamente con propósitos de pillaje, robo, violación de mujeres y asesinato”, explicando con ello, según él, mas no justificando, los actos de agresión, e incluso atentados de los soldados constitucionalistas contra miembros del clero católico.

Aseguró que respecto del gobierno constitucionalista no había más propósito que mantener al clero dentro de los límites de sus facultades y su misión espiritual, hacer efectiva la separación Iglesia-Estado e impedirle, como institución religiosa, participación en asuntos políticos. Justificó el intenso disgusto de militares carrancistas por esas actitudes “hasta intentando interferir en materias de índole puramente religiosa” como era la restricción de los servicios religiosos, e incluso la destrucción de los confesionarios, ya que “las tropas revolucionarias han visto el uso que el clero católico había hecho del sacramento de la confesión como arma de contienda política”, asegurando que “Si el clero católico se hubiese mantenido dentro de sus atribuciones religiosas, sin interferir en la contienda... no hubieran ocurrido los contraataques por parte de las tropas revolucionarias”, garantizando que el gobierno constitucionalista “jamás ha pretendido interferir en asuntos religiosos, o restringir de manera alguna la libertad religiosa... no se propone establecer leyes perjudiciales para la religión... ni restringir en modo alguno las prácticas religiosas”.

Más adelante afirmó que la Iglesia católica, transgrediendo la ley que le prohíbe adquirir bienes de propiedad, había encontrado medios para tenerlos, y con ello disimular su influencia política; que poseía más templos de los que necesitaba, siendo facultad del gobierno determinar ese número; de nueva cuenta, señalaba que algunos revolucionarios habían represaliado al clero por su actitud antes descrita, cerrando algunos templos “lo que, por otra parte, fue provocado por la actitud de los mismos clérigos”. También se dolió del restablecimiento de facto de las órdenes religiosas y justificó las

agresiones hacia algunas monjas por miembros del ejército constitucionalista, apuntando: “El Gobierno Constitucionalista se propone, finalmente, hacer efectiva la abolición de las órdenes monásticas existentes en México, sobre todo las de carácter meramente contemplativo”.

En el momento de escribir el texto antes citado, la situación de la Iglesia en México no estaba como para ponerse a responder nada; nos informa José Gutiérrez Casillas:¹¹⁷⁹ “Los Obispos, con excepción del de Cuernavaca, que por estar en territorio zapatista, ejercía su ministerio con libertad, se vieron obligados a salir del país”, así como doce sacerdotes y dos hermanos lasallistas fueron muertos por los revolucionarios en el período 1914-1918 y reducidos a prisión sacerdotes de casi todas las ciudades del país, las monjas expulsadas de sus viviendas, algunas violadas; resultado de lo mismo fue que 57 de ellas quedaron embarazadas, amén de muchos otros atropellos más, en odio a la religión. Sobre este particular, podemos considerar, como respuesta al texto de Cabrera, lo manifestado por el arzobispo de México y delegado apostólico en nuestro país, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, al distinguido historiador José C. Valadés, quien actuando entonces como periodista, 1937, en la ciudad de San Antonio, Texas, ciudad donde se hallaba hacía cuatro años, Ruiz y Flores había sido desterrado por el gobierno de México, acusado de actividad subversiva.¹¹⁸⁰

Cuando Valadés preguntó a Ruiz y Flores si “la Iglesia ayudó económica y moralmente a los grupos políticos contrarios a los partidarios revolucionarios que han estado en el poder a partir de 1910”, respondió:

¡inexacto, falso!... No, no es posible condenar la revolución nada más porque sí. La revolución cometió muchos errores, uno de ellos es el de ni siquiera haber escuchado a la Iglesia; pero la revolución trajo también beneficios. ¿Por qué no hemos de decirlo? No, no todo lo que la revolución hizo fue malo; pero ya ve usted, al clero se le ha atribuido una acción política.

Y más adelante: “La Iglesia siempre ha sido objeto en México de las más burdas calumnias. Se ha afirmado que conspiró contra el señor Madero, que participó en el cuartelazo de 1913, que apoyó y hasta auxilió económicamente al gobierno del general Huerta. Todo es falso”.

¹¹⁷⁹ Cfr. *Historia de la Iglesia en México*, 2a. ed., México, Porrúa, 1984, pp. 414-416.

¹¹⁸⁰ Independientemente de la publicación en varios diarios estadounidenses en ese año, son recogidos en *La Revolución y los revolucionarios*, México, INEHRM, 2010, t. III, parte uno, El Estado constitucional. Sus inicios. Artículos, entrevistas y reportajes de José C. Valadés, pp. 447-470.

Luego relató cómo estando participando junto con otros diez obispos en la Dieta de Zamora a finales de 1913, recibió una carta de uno de los líderes del Partido Católico Nacional, licenciado Villela, en que le relataba que dos miembros de dicho Partido estaban mezclados en una conspiración contra Madero, que estimaba debiera llamar la atención a esos sujetos “ya que los católicos no podían ser enemigos del gobierno legítimo de Madero”. Los prelados ahí reunidos opinaron que dichas personas inodadas se abstuvieran de intervenir en tal conspiración,¹¹⁸¹ pidiéndole al arzobispo de México, Mora y del Río, se trasladara a la capital de la República y personalmente entregara tal resolución de los obispos. Igualmente, señaló Ruiz y Flores que después del levantamiento de Bernardo Reyes y Félix Díaz escribió a curas y miembros del Partido Católico en Michoacán para que se abstuvieran de participar en cualquier movimiento contra el gobierno de Madero, condenando el cuartelazo de La Ciudadela; posteriormente, el gobernador de ese estado, Miguel Silva, acusó, ante el mismo Huerta, al clero michoacano de enemigo del gobierno huertista, y añadió: “El general Huerta, como liberal, no podía ser amigo de la Iglesia”.

En la siguiente entrevista abordó el espinoso tema de la supuesta ayuda económica de la Iglesia al gobierno de Victoriano Huerta. Dicha aseveración, dijo Ruiz y Flores, fue inventada por Alfonso Toro en su libro *La Iglesia y el Estado en México*, quien aseguró que el clero había prestado al gobernante espurio la cantidad de diez millones de pesos a cambio de que incluyera en su gabinete connotados conservadores. Al respecto, el entrevistado aclaró que el arzobispo Mora y del Río se había visto obligado a entregar a Huerta veinte mil pesos, ya que durante la Decena Trágica Huerta se los había exigido, puesto que de lo contrario la tropa se entregaría al saqueo, pues no contaba con recursos para pagarles sus haberes, cantidad que fue entregada y posteriormente devuelta; situación que Mora y del Río había tenido que aclarar al delegado apostólico, quien le pidió explicaciones, y finalmente quedó satisfecho con ellas. Socarronamente, Ruiz y Flores añadió que lo mismo se podía acusar al clero michoacano de ayudar a los constitucionalis-

¹¹⁸¹ Eduardo J. Correa, destacado miembro del Partido Católico Nacional, en el libro que escribió con el título de *El partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, en 1914 y publicado en 1991, con un prólogo de Jean Meyer, en México, por el Fondo de Cultura Económica, copia la carta que enviaron los arzobispos de México, Oaxaca, Michoacán y Guadalajara, junto con los obispos de Chiapas, León, Zamora y Saltillo, a los directivos del mencionado Partido el 21 de enero de 1913, desde Zamora, en donde señalaban: “creemos que el Partido Católico Nacional debe siempre, y en todas partes, ser y declararse sinceramente partidario de nuestra actual forma de Gobierno... democrática, representativa y federal” (p. 136).

tas, ya que cuando el general Gertrudis Sánchez entró en Morelia exigió un millón de pesos al cabildo catedral, y que sólo le pudieron dar setenta mil; que eso mismo había sucedido en otras diócesis.

Y remató el arzobispo, en lo tocante a este tema, apuntando:

Podría mencionar los nombres de reconocidos miembros del Partido Católico que fueron víctimas de la persecución huertista, pero basta recordar el hecho de que el licenciado Fernández Somellera, presidente del partido, fue desterrado de México por orden del general Huerta.

Regresando al discurso argumentativo de Luis Cabrera, podemos deducir que el mismo es algo muy simple, sin mayor fundamentación ni comprobación; sin embargo, tiene el valor histórico de mostrarnos el ánimo anticatólico del carrancismo y su posterior influencia en el Congreso Constituyente. Si bien el Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, Venustiano Carranza, como veremos más adelante, cumplió lo señalado por Luis Cabrera, en su Proyecto de Reformas, el grupo obregonista-jacobino, que mencionábamos antes, el de los radicales, se encargó de que el Constituyente tomara otros derroteros en esta cuestión, según se verá páginas adelante.

C) No estamos en posibilidad aún de formular conclusiones definitivas y determinantes sobre los fundamentos ideológicos que movieron a los diputados constituyentes al resolver lo que resolvieron a este respecto; sin embargo, queremos apuntar una tesis que desde hace algunos años¹¹⁸² hemos aventurado, por una parte, con base en espléndidos trabajos del investigador suizo, radicado en Francia, quien además ha trabajado mucho en México, el profesor Jean-Pierre Bastian, a través de dos libros *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*¹¹⁸³ y sus participaciones en *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*;¹¹⁸⁴ junto con la consideración de la competencia que representaba para el Partido Constitucionalista la existencia del Partido Católico Nacional. Veamos cómo fue esto.

El trabajo de Bastian se basa en el estudio de diversos colectivos tales como las logias masónicas, comunidades protestantes, clubes liberales y otras sociedades de ideas que integraban redes informales y en ocasiones

¹¹⁸² Cfr. nuestro trabajo “Surgimiento del derecho eclesiástico mexicano”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas-Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, vol. VIII, 1992, pp. 313-323.

¹¹⁸³ Reimp., México, Colmex-FCE, 1991.

¹¹⁸⁴ Particularmente “Introducción” y cap. VIII “Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 188-1911”.

verdaderos frentes prepolíticos, a finales del siglo XIX y principios del XX, en contra de la sociedad tradicional del Antiguo Régimen y de manera preponderante en contra de la religión y de la Iglesia católica. Nos señala el mismo Bastian:¹¹⁸⁵

Las minorías liberales, reagrupadas en torno a las logias masónicas y a las nuevas sociedades de ideas, se radicalizaron en un sentido anticatólico, e incluso anticlerical, a partir de la mitad del siglo XIX. El auge anticatólico entre las minorías liberales sirvió para delimitar el espacio político liberal, en el momento en el que ellas conquistaron el poder, y su primera función fue quitarle al liberalismo el carácter de ambiguo que había tenido en la primera mitad del siglo... estos intentos liberales de mitad del siglo XIX abrieron el paso a la difusión de nuevas asociaciones modernas —protestantes, espiritistas, mutualistas, patrióticas-liberales— que ampliaron considerablemente el frente liberal conformado hasta entonces casi de manera exclusiva por las logias masónicas. Durante la segunda mitad del siglo XIX ocurrió una verdadera explosión de asociaciones liberales que conformaron el espacio político del “pueblo liberal” ultraminoritario, portador de las reivindicaciones de la modernidad... en gran parte reclutados entre el artesanado, la clase obrera en formación y el sector naciente de los servicios ligados al auge económico dependiente... De igual manera, será importante considerar las ideas transmitidas por tales asociaciones, donde, a la par con las ideas de la Revolución Francesa —conocidas en particular por la obra de Lamartine (*Los girondinos*, 1849)—, se leía al liberal español Emilio Castelar (*La revolución religiosa*, 1880-1883), los escritos del filósofo krausista belga Gillaume Tiberghien, además del Catecismo positivista de Auguste Comte, del Libro de los espíritus de Allan Kardec, y del Porvenir de los pueblos católicos, obra del católico liberal belga Émile de Laveleye...

Cierto es que, cuando los liberales se encontraban fuera del poder político o eran desplazados [,] estas sociedades de ideas sirvieron de apoyo para la conquista del Estado, y para asentar su legitimidad “democrática” en nombre del pueblo liberal que representaban. Una vez en el poder y mientras estos liberales seguían una estricta aplicación del programa liberal, en especial en la confrontación con la Iglesia católica... el Estado liberal se benefició con su apoyo. Sin embargo, cuando en el último tercio del siglo XIX, bajo la influencia del positivismo, un liberalismo conservador, autoritario y antidemocrático, sustituyó al liberalismo radical de mediados del siglo y logró mantenerse en el poder con una hábil política de conciliación con la Iglesia católica... las sociedades de ideas, y en particular las logias se dividieron... Frente a este Estado liberal autoritario, que postergaba la práctica de la democracia dando

¹¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 11-14.

prioridad al desarrollo económico, a la paz social y al enriquecimiento de las oligarquías, las sociedades de ideas representaban siempre un contramodelo.

Posteriormente, Bastian dio su particular interpretación de la aparición de la doctrina social católica, encabezada por León XIII, cuya finalidad, según el profesor suizo, pretendía reconciliar a la Iglesia con la modernidad y combatir la expansión de las sociedades de ideas, apostando por la lucha partidista del siglo XX; concluyendo que con esta reconciliación provisional que logró el liberalismo conservador entre el país real —corporativista y católico— con el país legal que implicaba una aplicación laxa del constitucionalismo liberal, tuvieron como consecuencia la marginación política del liberalismo radical —anticlerical y democrático— constituido en gran medida por las sociedades de ideas y su búsqueda de una sociedad imaginaria secularizada y más igualitaria.

Consideramos importante hacer un alto para explicar la situación de la masonería en México en esos momentos. Al respecto, Carlos Francisco Martínez Moreno nos informa,¹¹⁸⁶ que en 1868 buscaron unificar las diversas expresiones masónicas del país —yorkinos y escoceses— en un solo Rito Nacional Mexicano, en una misma y única potencia masónica con jurisdicción nacional, bajo la dirección del Supremo Gran Oriente de dicho Rito, con la expedición de *Constitución y Estatutos Generales del Rito Masónico Nacional Mexicano*, suscritas por “Zorobabel”, que era el seudónimo usado por Benito Juárez, en su calidad de Gran Luminar y Gran Maestro del mencionado colectivo durante el bienio 1868-1869. El mismo Martínez Moreno señala que en 1875 la Gran Convención de Ritos, de Lausana, Suiza, declaró irregular¹¹⁸⁷ al Rito Nacional Mexicano, por lo que primero intentó disolverse en 1884, y finalmente se disolvió en 1887, aunque se reconstituyó a finales del siglo XIX y principios del XX.

¹¹⁸⁶ Cfr. “Estado, nación laico y secularización masónica en México”, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, San José, Costa Rica, vol. 3, núm. 2, diciembre 2011-abril 2013, pp. 44-65.

¹¹⁸⁷ Quizá lo más grave fue el que desearan la Biblia como Libro de la Ley, según los Estatutos de Anderson de 1723, sustituyéndola por la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1857, ante la cual se rendían los juramentos de estilo, en abierta contraposición a lo ordenado por la Santa Sede, llegando incluso a la excomunión; se sustituyó el lema “A la gloria del Gran Arquitecto del Universo” por “Al triunfo de la verdad y al progreso del género humano”, representando el primer colectivo masónico en el mundo —antes que Bélgica y Francia— de adoptar una orientación secularizadora. De igual forma, el paradigma londinense de 1723 prohibía a los masones incursionar corporativamente a la vida política o la admisión de mujeres en la masonería.

Regresando a Jean Pierre Bastian, ahora en su libro *Los disidentes*,¹¹⁸⁸ explica con mayor detalle cómo fue que las agrupaciones protestantes y las liberales contrarias a la política porfiriana de conciliación con el catolicismo y posposición del ejercicio real de la democracia se dieron a la tarea de crear, en la oscuridad, asociaciones cuya finalidad era propagar los valores liberales, utilizando diversas formas, como las de congregaciones protestantes, clubes democráticos o logias masónicas de reciente creación; y añade Bastian: “La solidaridad entre logias, congregaciones protestantes y clubes era frecuente para hacer frente al bloque católico-liberal [porfirista] en el poder... puesto que, a principios de 1890, los viejos guardianes de los ideales de la Reforma habían casi desaparecido” siendo sustituidos por los neoliberales positivistas y científicos; teniendo dichas agrupaciones otra característica: señalar la necesidad de celebrar con gran revuelo las fiestas patrióticas,¹¹⁸⁹ particularmente de origen liberal, que estaban siendo sustituidas con gran éxito por festividades religiosas, lo cual tuvo su origen en la protesta liberal sobre la tumba de Juárez el 18 de julio de 1887, lo que se transformó posteriormente en una protesta contra el reeleccionismo y la política de conciliación con la Iglesia, al final del porfiriato.

A principios de la última década del siglo XIX, la represión de la prensa independiente, la cooptación de las logias y el control político vertical a través de todas las instancias de gobierno hacían muy lejana la posibilidad de crear un partido liberal auténtico. Entre 1895 y 1896, dado el auge de las actividades católicas y ante la perspectiva de una nueva reelección de Porfirio Díaz, se planteó por primera vez la formación de un frente político de oposición liberal “Y el anticatolicismo sirvió de pretexto para iniciar un amplio movimiento entre los liberales radicales y tratar de establecer dónde se encontraban las bases liberales independientes; la prensa liberal independiente consideró que el liberalismo estaba amenazado y organizó a principios de junio de 1895 un Grupo Reformista y Constitucional en la ciudad de México”,¹¹⁹⁰ presidido de manera rotativa por los directores de esos periódicos liberales de oposición; de tal suerte que se fueron sucediendo adhesiones de diversas sociedades de los estados de Hidalgo, Veracruz, México, Puebla, Guerrero, Tamaulipas Nuevo León, Coahuila, etcétera, todo lo cual es señalado a detalle por nuestro autor en el libro que comentamos, para desembocar en lo que él denomina la geografía de los clubes liberales

¹¹⁸⁸ *Cit.* pp. 201-211.

¹¹⁸⁹ Nos dice el propio Bastian que en los actos cívicos promovidos por estos grupos en poblaciones pequeñas destacaban como oradores los líderes protestantes locales. *Cfr. Los disidentes...*, *cit.*, p. 204.

¹¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 206.

de 1901, que estarían representados en el congreso liberal de ese año en San Luis Potosí.

El 7 de abril de 1896 se estableció una plataforma de acción común para todas las sociedades afiliadas, para provocar el activismo político, lo cual desembocaría en la formación de algunos clubes liberales; sin embargo, con la nueva reelección de Díaz ese movimiento fracasó y concluyó con la disolución del grupo reformista y constitucional.

Ante tal fracaso, nos relata Bastian, con la esperanza de crear alguna vez un verdadero partido liberal, continuaron fundando sociedades con los objetivos de combatir al clero y luchar por la democracia; dentro de éstos, destaca la fundación del “Club Liberal Ponciano Arriaga”, en San Luis Potosí, a principios de 1900, por Camilo Arriaga (sobrino nieto de Ponciano), integrado por jóvenes estudiantes del Instituto Científico y Literario de ese estado y líderes protestantes, caracterizados por su fervor anticatólico y cívico. El 30 de agosto de ese mismo año, Camilo y los miembros de su Club, convocaban a los liberales a unirse en clubes para impedir las violaciones a las Leyes de Reforma, así como a un Congreso liberal para el 5 de febrero siguiente, lo cual encontró un gran eco, habiéndose constituido entre septiembre de 1900 y febrero de 1901 unos cincuenta clubes,¹¹⁹¹ y después de celebrado el Congreso se sumaron otros tantos, los cuales eran los sucesores de las sociedades que cuatro años antes habían integrado el grupo reformista, agregando el autor que comentamos:¹¹⁹²

En esas poblaciones donde surgían los clubes, la coalición entre las logias masónicas, las sociedades protestantes y las liberales radicales habían definido desde hacía años el espacio liberal intransigente respecto a los intereses conjugados de los liberales “convenencieros” y de la Iglesia Católica y sus representantes locales.

Así fue como se llevó a cabo el mencionado Congreso de 1901 y surgió el antes citado Club Ponciano Arriaga como núcleo aglutinador de la Confederación de Clubes Liberales, y se acordó preparar un programa político. En noviembre de 1901, el Club Ponciano Arriaga hizo un balance del movimiento y propuso bases y temas para el segundo congreso liberal previsto para febrero de 1902 en la propia capital potosina. El 24 de enero de 1902 fueron apresados los miembros de este Club. A este respecto,

¹¹⁹¹ Cfr. Guerra, François-Xavier, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, trad. Sergio Fernández Bravo, México, FCE, 1992, t. II, p. 17.

¹¹⁹² *Los disidentes...*, cit., p. 118.

dice François-Xavier Guerra:¹¹⁹³ “El paso del liberalismo al radicalismo, y después al anarquismo, es por otra parte insensible, y se hace por la lógica misma del liberalismo”.

A principios de 1903 se reorganizaron éstos y publicaron un manifiesto el 27 de febrero de ese año, en el que ya se comenzaron a mencionar problemas sociales rurales y obreros, empezando a hacerse notar los hermanos Jesús y Ricardo Flores Magón; se tomó la decisión de fundar el Club Redención para oponerse a una nueva reelección de Porfirio Díaz en 1904, logrando una fuerte represión gubernamental y el exilio de sus principales líderes. Posteriormente vino la fundación del Partido Liberal Mexicano. Por supuesto, los miembros de esos clubes liberales de honda raigambre masónica, liberal-radical y protestante se sumarían a la Revolución maderista de 1910.

Para Ricardo Flores Magón, siguiendo el pensamiento de François-Xavier Guerra,¹¹⁹⁴ el liberalismo conduce a un socialismo libertario por medio de la conspiración y la insurrección, lo que desembocará en anarquismo. Previamente, el 7 de agosto de 1900, Jesús y Ricardo Flores Magón empezaron a publicar en México el periódico *Regeneración*,¹¹⁹⁵ lo que les permitió formar una nueva prensa de oposición al régimen; sin embargo, el 1 de mayo de 1901 los hermanos Flores Magón fueron arrestados, y para el 7 de octubre del mismo año el periódico cerró. En 1903, los Flores Magón fueron liberados, pero para el 16 de abril del mismo año se clausuró toda la prensa de oposición en México, lo que dio motivo a que los directores liberales de la misma se exiliaran a Estados Unidos, entre ellos, por supuesto, Ricardo Flores Magón.

Fue en Estados Unidos donde Flores Magón terminó su conversión al anarquismo, conoció a Emma Goldman, anarquista norteamericana, a un grupo de anarquistas rusos y al español Florencio Bazora. Desde Estados Unidos empezó a publicarse de nuevo el periódico *Regeneración*, en la ciudad de San Antonio, Texas, a partir del 5 de noviembre de 1904. Asimismo, en Estados Unidos, Flores Magón convivió con el sindicalismo de los “International Workers of the World”, de quien tomó el futuro lema de su movimiento: *Tierra y Libertad*. Para 1905, el inquieto Ricardo se impuso definitivamente a Arriaga en la dirección del movimiento liberal, y el Partido

¹¹⁹³ Cfr. Guerra, François-Xavier, *México: del antiguo régimen...*, p. 30.

¹¹⁹⁴ *Idem*.

¹¹⁹⁵ Mediante la prensa —periódicos como *El Demócrata*, *El Demófilo*, *El Hijo del Ahuizote* y el ya mencionado, *Regeneración*—, los liberales lograron crear una opinión políticamente activa que no pertenecía a las elites políticas tradicionales, una opinión que rechazaba la ficción democrática del porfiriato. *Ibidem*, p. 35.

Liberal Mexicano (PLM) se convirtió en una pantalla de un liberalismo ya decantado en anarquismo con las siguientes características:

- La inercia de la sociedad antigua se convierte en la “opresión del pueblo” por la “Trinidad funesta”, tan cara al anarquismo, del Estado, la Iglesia y el capital.
- La igualdad ante la ley se transforma en igualdad económica.
- La libertad civil se convierte en autonomía total de la persona que “para sobrevivir, debe rechazar tanto la dependencia de una verdad que la sobrepase, como los vínculos que no sean libre y constantemente aceptados”.

Lo que se pretendía lograr era un socialismo libertario por medio de la insurrección, de ahí que la tarea esencial haya sido la de constituir la organización clandestina que propiciara la necesaria insurrección. Además, el sindicalismo se veía como un anarcosindicalismo, propagandístico defensor de las ideas del proletariado. Guerra distingue tres niveles de adhesión que permitieron el desarrollo del magonismo:¹¹⁹⁶

El núcleo central de intelectuales del PLM, dirigido ya por Magón. El círculo interno que daba dirección al resto. Aquí las ideas radicales anarquistas estaban en boga.

Células secretas que se fundan en Cananea, Orizaba y Acayucan, entre otras, que sirvieran como medio de propaganda y difusión de ideas para lograr una toma de conciencia social de la injusticia del régimen porfirista y provocar la insurrección.

El de los simpatizantes y lectores de *Regeneración*. El magonismo encontró sus tropas en los obreros, en los ganaderos, en los pequeños agricultores y en los maestros gracias al exilio de Flores Magón a los Estados Unidos. De igual manera, la influencia de *Regeneración* comienza precisamente con los inmigrantes de Estados Unidos, llegando poco a poco a México.

Aunque ninguna de estas organizaciones llega a ser más que un bosquejo durante el porfiriato, se generó un desarrollo geográfico y social del PLM gracias a la radicalización de los directores del movimiento.

El primero de junio de 1906 se elaboró el “Programa y Manifiesto del Partido Liberal Mexicano”, presentado como un estandarte de adhesión al PLM, disfraz todavía del anarquismo secreto. Siendo el magonismo el primer movimiento en transferir, en vísperas de la Revolución, la voluntad del pueblo a las minorías; el programa señalaba la necesidad de incorporar a

¹¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 41.

las clases más pobres y atrasadas del país a la vida política y económica de la nación mexicana; pedía, además,

la jornada de ocho horas, el salario mínimo, la reglamentación del servicio doméstico y del trabajo a domicilio, la higiene en las fábricas, la vivienda obrera, el descanso dominical, la prohibición del trabajo infantil, la indemnización por accidentes de trabajo, la pensión a la vejez, los salarios en moneda constante y sonante, la cancelación de las deudas a los jornaleros, la protección a los medieros, las obligaciones para los arrendatarios de habitaciones y la distribución justa y conveniente de la tierra.¹¹⁹⁷

Sin embargo, el fin del programa no era su aplicación, sino la conquista del poder por vía de la insurrección. Por todo ello, la literatura oficial ha proyectado la figura de Ricardo Flores Magón como el antecedente ideológico de la Revolución mexicana.

El Programa unificó descontentos que favorecieron el resurgimiento del movimiento obrero. El magonismo se convirtió, mediante la propaganda de *Regeneración*, en la influencia de levantamientos laborales como la huelga textil, la de Cananea o la de Río Blanco; no obstante ello, a finales de 1906, el PLM se encontraba al borde del colapso, el movimiento obrero se estancaba y *Regeneración* dejó de publicarse. Aunque quedaron los gérmenes latentes de oposición que se reactivarían en 1910; justamente, el 15 de noviembre de 1910, un manifiesto magonista invita a sus adeptos a no colaborar con Madero, pero a levantarse al mismo tiempo que él.

Volviendo a la hipótesis de trabajo de este parágrafo, y regresando a la entrevista que don José C. Valadés hiciera a monseñor Leopoldo Ruiz y Flores en 1937, al preguntarle sobre a qué atribuirse la persecución religiosa que se dio en la Revolución a partir de los sucesos de Monterrey, en donde se quemaron los confesionarios y se derribaron el templo y el convento de San Francisco, obras del siglo XVI, de esa ciudad norteña, respondió Ruiz y Flores:¹¹⁹⁸ “No andaré muy errado quien atribuya a influencias protestantes y masónicas norteamericanas¹¹⁹⁹ el rumbo anticatólico que tomó la revolución del señor Carranza, así como el sabor socialista que se dio a la Constitución”.

¹¹⁹⁷ Valadés, José C., *Historia general de la Revolución mexicana*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2013, p. 77.

¹¹⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 457 y 458.

¹¹⁹⁹ Quizá le faltó mencionar la ayuda que representó al movimiento carrancista la invasión norteamericana a Veracruz, en 1914, cómo el Primer Jefe se refugió en ese puerto con motivo de la amenaza de las fuerzas de Villa y Zapata y cómo el ejército invasor norteamericano se retiró automáticamente de Veracruz a la llegada de Carranza al puerto.

Al leer el *Diario de Debates* del Constituyente queretano, en lo relativo a los temas religiosos y eclesiásticos, vemos tan clara la influencia de la ideología laicista militante de esos clubes, que nos hemos atrevido a aventurar la tesis de dicha influencia. Claro, estamos conscientes de que tal postulado requiere una mayor comprobación histórica; sin embargo, nos parece tan lógica que no hemos querido dejar de apuntarla.

Por otro lado, hemos mencionado la existencia del Partido Católico Nacional (PCN) en esta primera etapa de la Revolución y el rechazo que hacia él sentían los constitucionalistas. Recordemos las expresiones que sobre el particular manifestó Luis Cabrera. Hoy día contamos con diversos buenos trabajos que nos explican esta corta (tres años), pero intensa experiencia política.¹²⁰⁰ Fundado el 3 de mayo de 1911, el PCN tuvo un gran éxito en las elecciones de 1912 (recordemos los datos que dio Cabrera); Meyer¹²⁰¹ señala que recibieron 4 senadurías y 19 diputaciones federales, ganaron las elecciones para gobernador y congreso en Jalisco y Zacatecas, obtuvieron mayoría en las legislaturas de Michoacán, Guanajuato, México, Colima, Querétaro, Puebla y Chiapas, junto con las alcaldías de Puebla y Toluca; y agrega el mismo Meyer: “El triunfo fue tal que numerosos jacobinos se asustaron y obligaron al poder a hacer anular no pocos resultados”.

Nos queda claro que los constitucionalistas acusaron a los miembros del Partido Católico Nacional de tener un contubernio con Victoriano Huerta; pero sin poder en la actualidad afirmar la falsedad de tal aserto, tampoco se puede sostener de forma tan radical; normalmente la realidad no es totalmente blanca ni absolutamente negra, pues como señala el propio Meyer:

- No todos los dirigentes, no todos los militantes del PCN fueron antimaderistas, ni todos fueron huertistas convencidos o convenencieros...
- Los carrancistas dedujeron, de la hostilidad que los católicos de la Iglesia les demostraban, su simpatía por Huerta, que era su adversario. Eran ya hostiles a la Iglesia, y se volvieron todavía más. Que la Iglesia reconociera en ellos al enemigo tradicional no prueba que optara por Huerta... después de la caída del huertismo, tanto la

¹²⁰⁰ Por ejemplo: Adame Goddard, Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos. 1867-1914*, cit.; Ceballos Ramírez, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991; Correa, Eduardo J., *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, pról. de Jean Meyer, México, FCE, 1991.

¹²⁰¹ *Op. cit.*, pp. 13 y 14.

Iglesia como los católicos tuvieron que enfrentarse a la embestida del constitucionalismo triunfante y enardecido por su convicción de que el porfirismo, el huertismo y el catolicismo eran una sola y misma cosa.

Como tendremos oportunidad de volver a ello más adelante, diremos que para ser diputado constituyente en 1916-1917 había que ser carrancista, pues como señalaba el artículo cuarto de las *Reformas a las Adiciones del Plan de Guadalupe*, fechadas el 14 de septiembre de 1916, que venía a ser como la convocatoria a un congreso constituyente: “no podrán ser electos, además de los individuos que tuvieren los impedimentos que establece la expresada Constitución (de 1857), los que hubieren ayudado con las armas o sirviendo empleos públicos a los gobiernos o facciones hostiles a la causa Constitucionalista”. Por lo tanto, los miembros del PCN estaban impedidos para integrar esa magna asamblea¹²⁰² y los constitucionalistas tenían franco el camino para introducir lo que les diera la gana en las materias religiosas y eclesíástica, como de hecho lo hicieron.

Por último, la influencia francesa. Párrafos arriba citamos al presidente del Congreso Constituyente de 1916-17, Luis Manuel Rojas, quien había señalado del grupo de los *radicales*, también llamados *jacobinos-obregonistas*, “han caracterizado porque representan el criterio francés de la política”; lo que nos caracteriza la influencia gala en este laicismo militante. La Francia de los enciclopedistas, de la Revolución, de la los derechos del hombre y del ciudadano, la de la Constitución Civil del Clero, hasta llegar a la Ley del 9 de diciembre de 1905, cuya evidente influencia en el Constituyente mexicano está aún por estudiarse.

¹²⁰² Es más, en el artículo 130 constitucional se estableció: “Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualesquiera que la relacione con alguna confesión religiosa”.