

LA LIBERTAD Y EL LIBERALISMO: CASO DE CONCIENCIA PARA LA IGLESIA CATÓLICA EN EL SIGLO XIX

Manuel OLIMÓN NOLASCO

PÁGINA INICIAL

El 8 de diciembre de 1864, cuando en México se asentaba, entre incertezas, dudas y fuertes interrogantes el Imperio, era publicado en Roma, bajo la autoridad del papa Pío IX, el “Syllabus” o “recopilación de los errores modernos”. En este documento se identificaban compendiados en forma de breves sentencias y se declaraban contrarios a la fe católica buen número de pensamientos y modelos de actuación que iban formando parte, todavía sin discernir, de lo que habría de ser el legado de ese siglo convulso, el XIX. El último párrafo del “Syllabus”, puesto bajo el numeral 80, condenaba esta afirmación sucinta y contundente: “El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”.¹

La contundencia de esa afirmación, colocada a la manera de rúbrica de un largo elenco de proposiciones captadas al soplo del viento del espíritu del tiempo, expresa la oposición frontal entre la postura de la Iglesia católica y el liberalismo. Esta oposición en la letra tiene infinidad de matices a la hora de ser estudiada en la vida real de esa etapa histórica.

Todavía en la actualidad, a siglo y medio de distancia, es bastante común mirar esa época desde la óptica de una especie de contumacia irracional sostenida por las filas católicas, enfrentada a una búsqueda de liberación de ligámenes anacrónicos que sujetaban al que había de ser “hombre y ciuda-

¹ Texto latino y castellano: H. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*. Enchiridion symbolorum... Barcelona, Herder, (2) 2000, n. 2980, p. 761. El contexto: B. Schneider, *Die Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist*. Hundert Jahre nach dem Syllabus, Würzburg 1965, G. Martina, Pío IX, vol. 2, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985, 287-356.

dano”, tal como lo definía la proclama revolucionaria francesa.² Sin embargo, la historiografía producida en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y su diversidad metodológica que ha permitido asomarse a los entramados de la historia económica, a los ritmos del dismantelamiento de las culturas vernáculas y a la estandarización de los comportamientos humanos en detrimento de las diversidades fundadas en tradiciones étnicas y religiosas, ha abierto el camino para una visión más matizada y, en el fondo, más certera y justa. Inclusive, la apreciación cercana de buen número de hechos y tomas de posición ideológicas dentro de su contexto emotivo y humano, de angustia, perplejidad, buenas intenciones, rivalidades y envidias, enojo o tristeza y no sólo cerebral y político, nos está concediendo una mirada de mayor comprensión y profundidad, más inclinada hacia el concepto dinámico de la historia como la “maestra de la vida” ciceroniana y no al estático de “los hechos tal y como sucedieron” de Ranke.

Así pues, desde este punto de partida y con esta metodología abierta, me propongo tocar algunos puntos que, anidados en el corazón de la cultura occidental puesta a prueba a fondo durante el decurso del siglo XIX, planteó para la visión católica del ser humano y su inserción en la sociedad una crisis de conciencia intelectual y moral, manifestada en los “casos” de la “libertad” (concepto y dinámica) y el “liberalismo” (filosofía y praxis política y económica). Un “caso de conciencia”, para la tradición moral católica es algo que plantea una disyuntiva ante la cual, de cometerse una acción u omisión errada, las consecuencias conllevan el riesgo de implicar un pecado y, por tanto, comprometer la salvación eterna.

El historiador que más ha estudiado la problemática entre Iglesia y Estado en Italia durante el siglo XIX, el jesuita Giacomo Martina, da luz sobre esa cuestión de forma magistral. Dice: “El motivo más profundo de la oposición de Pío IX al proceso del “risorgimento” —que no se reducía a un nuevo acomodo territorial de la península, sino se orientaba a la creación de una nueva forma de Estado, fundada sobre la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin diferencias de culto, sobre la superación de los antiguos privilegios de la Iglesia, la libertad de imprenta, de culto y propa-

² Una panorámica sobre las líneas de impulso de la revolución francesa: G. Gutiérrez Castañeda, comp., *La revolución francesa doscientos años después*, México Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1991; S. Alberro, A. Hernández Chávez y E. Trabulse, coords. *La revolución francesa en México*. México, El Colegio de México/CEMCA, 1992.

ganda...— nacía del final de la posición especial que había gozado hasta ese momento la Iglesia y que, de acuerdo con la clásica eclesiología post-tridentina, aparecía como condición casi inderogable para el cumplimiento de su misión salvífica. En otras palabras, poco sensible a la dimensión histórica que implica la adaptación de la Iglesia a las estructuras mudables de la sociedad, Pío IX temía sinceramente que el nuevo Estado laico pusiera en riesgo la salvación eterna de millones de personas”.³

LAS CARGAS DE LA MODERNIDAD DEL SIGLO XIX

La aceptación —convencida o resignada, no sé— de que vivimos ya en el interior de una época posmoderna, nos da la oportunidad de tomar distancia y asumir el análisis de la modernidad, hasta hace algunos años intocable en su imagen, construida, entre otros elementos, por el liberalismo y su también intocable imagen. El siglo XIX, como etapa de la historia de la humanidad vió acontecer la segunda crisis de la conciencia de Occidente y es ella su línea de comprensión más profunda.

La primera había tenido lugar en el siglo XVI. En él, la cultura dominante, hizo a un lado el ideal medieval del santo revestido de humildad, los relatos que no conocían la frontera entre la imaginación y la racionalidad, la idea de la superioridad de la autoridad de los teólogos y los filósofos sobre los científicos experimentales y la valoración de las costumbres y tradiciones sobre la fuerza de la letra de la Escritura. Propuso, dentro del movimiento conocido como “Renacimiento”, el ideal heroico del hombre y su superación individual por medio de la educación, la primacía de la letra y el pensamiento racional y, por consiguiente, de la convicción personal, sobre la autoridad de la tradición así como el valor de la interpretación científica a partir de la experimentación sobre las deducciones y conclusiones filosóficas y teológicas. La reforma protestante, con su perfil de afirmación del individuo sobre la comunidad, la relación unívoca y no análoga dentro de las jerarquías de los seres y por tanto cerrada las mediaciones,

³ G. Martina, Pío IX, vol., 2, 115 (texto original en italiano) El asunto de la eticidad y la moral en el mundo occidental contemporáneo es tratado de forma sintética en: M. Vidal, La ética civil y la moral cristiana, Dabar, México 1996. El asunto de los límites en la visión de la jerarquía eclesiástica y la obediencia cristiana: C. Duquoc, “Creo en la Iglesia”. Precariedad institucional y Reino de Dios, Sal Terrae, Santander 2001.

entre el ser humano y Dios y el “libre examen” de la Escritura sembró no únicamente semillas de protoliberalismo, sino fue pilar fundamental para la constitución del Estado moderno, libre de la postura crítica en nombre de la moral cristiana. La actitud de Fray Bartolomé de las Casas frente a la monarquía de Carlos V y los cuestionamientos hondos y prolongados a propósito de la guerra chichimeca en el siglo XVI novohispano no podrían haberse dado en el seno de un Estado protestante que fue cuna de la separación entre la moral privada y la pública.⁴

La segunda crisis de la conciencia occidental puede identificarse, en primer término, con la emergencia del concepto de revolución como motor de los cambios políticos. Este concepto se enfrentó, en el mismo centro del funcionamiento de la estructura de las relaciones en la sociedad, con los principios de autoridad y de legitimidad, bases de la estabilidad de las comunidades humanas y normas de cohesión aun a la hora de reconocer diversidades. El principio de autoridad fundamentaba las instituciones relacionadas con la familia (patria potestad, matrimonio, herencia, legitimidad de la prole, emancipación y otras) así como las relativas a la “policía” o la convivencia en el ámbito civilizado y la potestad dentro de los ámbitos comunitarios diversos en los que se desarrollaba la vida adulta: el pueblo, la ciudad, el gremio, la cofradía, la parroquia, en pocas palabras, en las “corporaciones”, previas a la noción moderna de Estado y ligadas estrechamente, por el derecho consuetudinario, a instituciones de origen eclesial. El principio de legitimidad, en su expresión más elevada se dirigía al origen de la autoridad soberana de los reyes, de acuerdo a sus ligámenes dinásticos. En algunos casos, como en el de los monarcas franceses, se apelaba a cierta sacralidad en ese origen, manifestada en sus cualidades taumátúrgicas, ausentes, por el contrario, en los reyes hispanos.⁵

⁴ Amplían este panorama: R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, BAC, 1969; H. Kamen, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*. Madrid, Alianza, 1984; J. I. Saranyana, *Teología profética americana*. Pamplona, EUNSA, 1991; J. I. Saranyana, dir., *Teología en América Latina, 1493-1715*. Madrid/Frankfurt am Mein, Iberoamericana/Venvert, 1999, vol. I; A. Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca 1531-1585*. Zamora/San Luis Potosí, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2000.

⁵ Cf., J. Le Goff, “Prefacio”, en Marc Bloch, *Los reyes traumaturgos*, Relaciones 13/51 (verano 1992), 7-54; A. Rucquoi, *De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España*, *ibid.*, pp. 55-100.

Los acontecimientos que desencadenó la Revolución francesa condenaron a muerte en el seno de las organizaciones sociales locales y regionales el principio de autoridad y en el de la sociedad internacional el de la legitimidad. El papado en el ámbito mundial y las iglesias locales en los ámbitos de las circunscripciones políticas todavía no identificadas como Estados nacionales, estaban acostumbrados a tratar con reyes o autoridades entroncados con las líneas dinásticas de legitimidad que se enraizaban en el medioevo europeo. La firma del concordato con Napoleón en 1801 para poner fin a la anómala situación de la Iglesia francesa, consecuente a los intentos de estructuración “civil” de la misma, fue realizada como un acto que concluía el planteamiento de un caso de conciencia. De igual manera, los papas Pío VII, León XII, Pío VIII y Gregorio XVI, llevaron adelante el difícil discernimiento, terminado por el último citado, a propósito del reconocimiento, en bien de la población católica mayoritaria, de los gobiernos republicanos y nacidos de insurrecciones, implantados en Hispanoamérica después del triunfo en las guerras de independencia.

La lectura de la correspondencia diplomática de la época, que se encuentra en el Vaticano sobre todo en el archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, nos hace ver con claridad el tiento y la desconfianza hacia los regímenes republicanos y la confianza que poco a poco se va haciendo perplejidad hacia las monarquías tradicionales, entre las cuales incluso se contó la Rusia zarista y el duradero imperio de Brasil, dinásticamente relacionado con Austria Hungría. La “monarquía constitucional”, donde el rey venía siendo titular del poder ejecutivo en nombre de una soberanía personificada en una “constitución”, ante la que él mismo tenía que someterse fue causa de no pocos dolores de cabeza, pues a veces el monarca o su consorte ni siquiera poseía autoridad moral reconocida. Si bien en el Congreso de Viena de 1815 un personaje especialmente lúcido, el cardenal Ercole Consalvi, secretario de Estado de Pío VII fue capaz de percibir la nueva política basada en el “equilibrio” y no en la legitimidad, la Santa Sede en cuanto tal no percibió en conjunto el rumbo de los acontecimientos, sobre todo cuando la “restauración” parecía, entre 1815 y 1848, poner de nuevo las situaciones en el “statu quo” anterior a las convulsiones revolucionarias. Pío VII y Gregorio XVI actuaron —así lo creerá Pío IX— forzados por la gravedad de las circunstancias.⁶

⁶ Un recorrido general sobre la época con juicios ponderados y certeros: G. Martina,

El papa Pío IX llevará, a la manera de una herencia interior que le causaba honda tristeza, desconfianza y preocupación, la certeza de que existían enemigos de la Iglesia perfectamente identificables y que bajo la envoltura de las “ideas” y de la difusión de las mismas, estaba la acción del Maligno. Desde su juventud, cuando Gióvanni Mastai-Ferreti acompañó a monseñor Muzi en su visita al sur de América, recientemente emancipada, esa convicción tomaba forma. En 1943, escribió el padre Pedro de Leturia, pionero en el conocimiento histórico de la diplomacia pontificia en los albores de la era liberal: “Mastai habla poco [...] de los gobernantes de las nuevas repú-

La Iglesia de Lutero a nuestros días, vol. 3: *Época del liberalismo, Cristiandad*, Madrid 1974. “La problemática eclesialística de la revolución francesa”, en A. Latreille, *L'Église catholique et la révolution française*, 2 vols., Cerf, Paris 1970. “La cuestión de la política del equilibrio europeo”, en H. Kissinger, *A world restored: Castlereagh, Metternich and the restoration of peace*, New York, Simon and Schuster, 1974. *Diplomacy*, 1994. “La problemática en torno a las independencias hispanoamericanas”, en P. de Leturia, *Las relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vols. 2 y 3: *Época de Bolívar. Apéndices. Documentos. Índices*, Roma / Caracas, Pontificia Universidad Gregoriana / Sociedad Boliviana de Venezuela, 1959/1960. L. Medina Ascencio, *México y el Vaticano*, vol. 1, México, Jus, 1965; A. M. Pinilla, *Del Vaticano a la Nueva Granada*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1988. J. Murilo de Carvalho, *A. Formação das almas. O imaginário da república no Brasil*, São Paulo, Companhia das letras, 1990. *La diplomacia vaticana en el amplio período 1847-1878: G. Martina, Pío IX*, 3 vols., Roma, PUG, 1974/1986/1990. “Un ejemplo de las características y sutilezas de la diplomacia en el contexto del liberalismo hispánico”, en F. Díaz de Cerio y M. F. Núñez y Muñoz, *Instrucciones secretas a los nuncios de España en el siglo XIX 1847-1907*, Roma, PUG, 1989. “El liberalismo mexicano y la Iglesia”, en A. Alcalá y M. Olimón, *Episcopado y gobierno en México. Cartas pastorales colectivas del Episcopado Mexicano 1859-1875*, México, UPM/Paulinas, 1989; L. Ramos (coord.), *Del archivo secreto vaticano. La Iglesia y el Estado mexicano en el siglo XIX*, México, UNAM/Secretaría de Relaciones Exteriores, 1997. (Documentos); A. Matute, E. Trejo y B. Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, Siglo XIX*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1995; M. Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/Condumex, 1999; M. Olimón, *La consolidación del liberalismo en México (1859-1867)*, *Ef Mex* 8/23 (1990) 153-180, *Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1866 y 1875)*, *Ef Mex* 12/35 (1994), 223-240. (Estudios); “La problemática ideológica del siglo XIX”, en O. Chadwick, *The secularization of the european mind in the 19th century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; J. R. Derré y B. Plongeron (dirs.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII eXXe siècle*, Beauchesne, París, 1975. “Posturas que se han hecho clásicas sobre la civilización cristiana y la identidad europea”, en Novalis, *Europa o la cristiandad*, México, Libros del umbral, 1999; Lord Acton, *Lectures on modern history*, Collins, Glasgow 1970; E. M. Cioran, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Barcelona, Montesinos, 1985.

blicas [...] Hay, sin embargo, una excepción... Es la del ministro de Buenos Aires, Rivadavia. El futuro Pío IX le aplica los epítetos más duros y no una sino varias veces: “gran enemigo de la religión y, por consecuencia de Roma, del papa, del vicario apostólico y de su correspondencia”; “principal ministro del infierno en Suramérica”.⁷ En su diario, Mastai daba este juicio, después de la victoria de Simón Bolívar en Ayacucho en 1825: “Ante la noticia de la victoria de Bolívar, varios eclesiásticos estuvieron exultantes [...] sin reflexionar que, sea como fuera, el gobierno de España protegía la religión mientras los actuales gobiernos independientes buscan destruirla directamente. Este ha sido siempre el gran mal para la religión en las revoluciones que los eclesiásticos han tomado parte activa en ellas en lugar de conciliar los ánimos en favor de la paz”.⁸

SOBRE LAS ESPALDAS DEL SIGLO XIX:

SUS DICOTOMÍAS FUNDAMENTALES

A la distancia que nos encontramos es ya posible descubrir cómo la cultura occidental fue mostrando, conforme avanzaba el siglo XIX, la huella definida de dicotomías que, en la convivencia dentro de la sociedad y sus componentes y en el interior del ser humano mismo fueron construyendo, con solidez creciente, un nuevo orden jurídico, lejano y ajeno, cuando no contrario a su estructuración de origen religioso y provocando tensiones, a causa de fidelidades en pugna. El siglo al que nos referimos fue escenario de un drama y de una lucha de los espíritus. Aunque pueden encontrarse muchos ejemplos en los que esto queda patente, me fijaré solamente en uno que lleva fuerte carga simbólica: la escultura de bronce de Giordano Bruno en el “Campo de Fiori” de Roma, cuyo pedestal decimonónico habla del siglo que ofrece el homenaje a una víctima “ante litteram de la libertad de pensamiento expresando: “[...] il secolo da egli sognato [...]” (“el siglo por él soñado [...])”

La sociedad que estaba formada, en general, a la manera de células que alimentaban su propio sistema de organización, basado en las tradiciones y

⁷ “El viaje a América del futuro pontífice Pío IX, 1823-1825”, en: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, vol. 3, Roma/Caracas 1960, pp. 335 (319-384).

⁸ *Ibid.*, p. 336.

con un vínculo más o menos débil con el Estado, fue tocada por un impulso de racionalidad que, en la práctica, individualizó las motivaciones de la acción y, por consiguiente, secularizó los espacios de la responsabilidad moral y las sanciones penales. Fue cada vez más difícil, por ejemplo, que la mentalidad del siglo aceptara la comisión de faltas en el plano de la heterodoxia doctrinal religiosa. En la divulgación histórica, la Inquisición, sobre todo española, fue ocupando su lugar sombrío, contrastante con las “luces” de la libertad del pensamiento. No fue casual que al ser promulgada la “Constitución de la monarquía española” en Cádiz en 1812, en ella se aboiera el tribunal inquisitorial.⁹

La sociedad, vista desde el plano jurídico, que fue el ámbito en el que, con su capacidad coactiva, el Estado fue solidificando su presencia, se deslindó en dos campos: el público y el privado. El primero, basado en el principio de la igualdad fundamental y el segundo diversificado pero, por ello mismo, sólo aceptado en su dimensión “ad intra”, en lo estrictamente privado, doméstico, personal. Así puede entenderse que la consolidación de las instituciones liberales trajera consigo la supresión, aun por la fuerza de la dimensión social, económica y jurídica de las instituciones de origen religioso. Nos resulta más sencillo, dada nuestra inserción en la órbita histórica del cristianismo, tener en cuenta lo sucedido con las realidades creadas por él en Occidente, pero la historia del judaísmo en la diáspora europea durante el siglo XIX da cuenta del proceso de “asimilación” y descomunitarización de los grupos judíos. Bajo el lema: “antes ser ciudadano que ser judío”, el Estado liberal dispersó y persiguió en nombre del progreso y lamodernidad. Las tradiciones rabínicas y el derecho consuetudinario quedaron en el área doméstica; los “derechos del hombre y del ciudadano” regirían las relaciones hacia un exterior que se hacía cada vez más amplio y diferente.¹⁰

Lo que acontecía en los espacios sociales tenía lugar también en los de la intimidad. El hombre fue afectado por medio de una dicotomía interior: la distinción entre el orden temporal y el que puede identificarse como “espi-

⁹ El tema de la inquisición tiene una bibliografía abundantísima. Cito solamente como referencia: I. Tellechea, *Tiempos recios*, Salamanca, Sígueme, 1987. S. Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, FCE, 1988. (Estudios documentados de carácter estrictamente historiográfico.)

¹⁰ Cf. H. Beinart, *Atlas of medieval jewish history*, Jerusalén, Carta, 1992.

ritual". En el primero tiene obligaciones y derechos; en el segundo, deberes, pero sólo de cara a una convicción íntima no a una posible coacción externa. La vertebración de estos elementos en la enseñanza (instrucción pública), bajo la égida del nuevo Estado, constituyó un intento de revolución espiritual.

La anterior racionalidad hace comprender por qué, en los países de tradición católica, las leyes fueron dejando de responsabilizar a los órganos de policía del cumplimiento de los votos religiosos o del pago de los diezmos o las obviaciones parroquiales. Igualmente, por qué los espacios del derecho familiar (matrimonio, herencias, legitimación y otros) se consideraron poco a poco "civiles", es decir, del "cives" o ciudadano y se regularon en el ámbito jurisdiccional del Estado, cerrado éste al reconocimiento de otras jurisdicciones.

Para la óptica del papado y de los órganos centrales de la Iglesia católicas, el estado de cosas resultante de esas tendencias ponía en riesgo la fidelidad a una doctrina incorporada a un cuerpo orgánico y jerárquico y abría el camino a una fidelidad nueva, encontrada, orientada hacia un Estado que podía describirse a sí mismo como ético, o sea, árbitro de lo que se considerara bueno o malo de acuerdo al recuento estadístico de las opiniones percibidas por sus órganos y a su decisión de usar o no la coacción.

Los casos de conciencia más evidentes, cuyo panorama abarca la geografía europea y americana y no sólo el tiempo del siglo XIX sino que lo rebasan, son los de la libertad de pensamiento y opinión y, por consiguiente, de religión y de prensa y el de la libertad de educación, históricamente contenida en la asunción por el Estado de un sistema obligatorio de escuelas públicas sostenidas a base de la canalización de impuestos y la reorganización del sistema universitario mediante su orientación a los saberes "prácticos" dentro de los colegios civiles y por tanto no eclesiásticos organizados como instituciones de ciencias y letras. Cada uno de los adjetivos utilizados en este párrafo son importantes y tienen su peso específico. La educación y sus contenidos, la formación de los maestros de instrucción básica y los "programas" de historia "patria", civismo y ética laica, son estructuras fundamentales para la construcción del Estado liberal. Si bien ya en la época borbónica en Francia y España habían surgido las academias militares y las científicas, fue con la estructuración del proyecto napoleónico con su codificación de las leyes "civiles", la escuela "normal", los programas de instrucción pública y la escuela "politécnica" donde se encuentran sus ci-

mientos sólidos, indispensables para la comprensión de la modernidad y la introyección de sus esquemas culturales.

En el “syllabus” de Pío IX, tomando como base inspiradora una carta suya del 14 de julio de 1864 al arzobispo de Friburgo (Reino de Prusia), que inicia con las palabras “cum non sine”, se condenan estas afirmaciones, que retratan de cuerpo entero el núcleo de la idea de la educación pública como sustento estructural de una nueva “sociedad civil”: “La perfecta constitución de la sociedad civil exige que las escuelas populares que están abiertas a los niños de cualquier clase del pueblo y en general los establecimientos públicos destinados a la enseñanza de las letras y de las ciencias y a la educación de la juventud, queden exentos de toda autoridad de la Iglesia, de toda influencia reguladora suya y se sometan al pleno arbitrio de la autoridad civil y política en perfecto acuerdo con las ideas de los que mandan y la norma de las opiniones comunes de nuestro tiempo”.¹¹

¹¹ N. 47: Denzinger/Hünnerman, n. 2947, p. 758. Cf. p. 753. Aducen también a nuestro tema, nn. 8-14 (sobre religión y filosofía, verdad y tolerancia, razón y autoridad), nn. 39-44 (sobre la potestad civil superior a la eclesiástica y el Estado omnicompreensivo: “El Estado, como quiera que es la fuente y el origen de todos los derechos, goza de un derecho no circunscrito por límite alguno” (n. 39 (D.-H., n. 2939, p. 757)), nn.45, 46 y 48, (sobre educación), n. 53 (sobre coacción civil para el cumplimiento de los votos religiosos y las órdenes religiosas mismas: D.-H., n. 2953, p.759), n. 56 (sobre ética natural: D. H. 2956, p. 759), n. 63 (sobre legitimidad de los príncipes: D. H. 2963), n. 64 (sobre juramento religioso y “amor a la patria”: D. H., 2964) y ns. 73 y 74 (sobre el matrimonio: D. H. 2973s.)

Modelo de “historia oficial” liberales (texto durante mucho tiempo en escuelas preparatorias): A. Malet/J. Isaac, *Los tiempos modernos. La época contemporánea*, México, Editora Nacional, 1956 (hay otras eds.) No dejan de tener interés, igualmente, las reflexiones, en perfecta concordancia con la ideología liberal, de Alfonso Toro en su *Compendio de historia de México: La revolución de independencia y México independiente*, acerca de “la necesidad de reforma del clero”, “pretensiones del clero”, “relajación del clero regular y secular” y “el clero y sus enemigos”: (México, Patria (16) 1963, pp.447-455). Una buena síntesis acerca del debate sobre fe religiosa y libertad política en materia escolar: A. M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso. Tocqueville nel dibattito sulla scuola*, Milano, Jaca Book, 1976. (Con apéndice documental de las discusiones en la cámara de diputados francesa en 1844).

SOBRE LAS ESPALDAS DEL SIGLO XIX:
EL ROMANTICISMO, CORRIENTE CULTURAL DOMINANTE

A temática tan amplia, que presente, al acercarse a ella, vetas de indudable interés y fecundidad para una más certera comprensión de la historia cultural del siglo XIX y, por consiguiente, para la de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado liberal, veo con claridad prístina que habrá que dedicarle muchas fuerzas y estudio. Espero poder hacerlo más adelante. Por lo pronto, no quiero dejar de incluir algunos puntos de acceso y algunas líneas que insinúan claves de interpretación.

El romanticismo es mucho más que un movimiento literario. Es una sensibilidad englobante que, en contraste con el histórico avance de la cultura urbana y el dominio real de la burguesía ilustrada, o quizá más bien como resultado del impacto de esos fenómenos en la mentalidad corriente proclaman la nostalgia del paisaje natural de la campiña y la bondad e ingenua presencia de la gente del campo, de los habitantes de regiones marginales o distantes en el espacio y el tiempo. No es ya solamente el “buen salvaje”, sino el “buen campesino”, el “personaje de la época”. De los viajes, permitidos por la modernidad en la comunicación se obtienen cuadros costumbristas que, al modo de lecciones vivas, hacen vibrar con ejemplos morales a los espíritus fuertes y acelerados de la época moderna: la vida cotidiana medieval, por ejemplo, o en el caso de Hispanoamérica la de la época del virreinato libera destellos y alecciona corazones, no sólo es oscurantismo y cautiverio de la razón, como para los rígidos “ilustrados”.

En el tejido de este edificio, el cristianismo y su fundador, Jesús, las virtudes que surgen de esa corriente doctrinal, centrada en el “sermón de la montaña”, así como la labor de los curas rurales, ocupan un lugar privilegiado y casi único. Al leer muchos discursos pronunciados en congresos constituyentes y foros parlamentarios en ambos lados del Atlántico va quedando dibujada con trazos recios y sostenida como única posible y benéfica, una cierta imagen bucólica de Jesucristo y de la Iglesia. Va quedando también, en la construcción de esa mentalidad, cada vez más remota la justificación pública de la defensa jurídica y más aún bélica de los “derechos de la Iglesia”. El 17 de enero de 1844, Alexis de Tocqueville, admirador del sistema de la democracia al estilo de los Estados Unidos de América y del papel de la religión en ella, pronunció un discurso en la cámara de diputados francesa en el que habló de una “guerra” ideológica que sólo

puede superarse con el razonamiento que lleva a sustentar lo fundamental por encima de lo secundario:

—¿Qué hace el gobierno mientras algunos obispos, que sin duda no son funcionarios públicos- Dios me libre de darles este título— pero que son hombres públicos, creen poder impunemente atacar, injuriar y calumniar en ciertos casos una institución del Estado? ¿Qué hace el ministro de Justicia? Permanece mudo e inmóvil. Mientras, por otra parte, molestos por esos ataques injustos, hombres de consideración hablando en nombre del Estado, atacan no solamente a la parte del clero que amenaza la instrucción laica sino al clero entero y al mismo catolicismo y aun el cristianismo, que es la fuente común donde todas las naciones modernas han debido sacar su fuerza y su grandeza, ¿qué hace el ministro de Instrucción Pública?¹²

En la literatura romántica mexicana, nacida de la mano del ascenso del liberalismo en Ignacio Ramírez, el “nigromante”, es decir el que encuentra en la oscuridad las luces del futuro y en Ignacio Manuel Altamirano, sobre todo en su novela *La Navidad en las montañas*, así como Guillermo Prieto en *La musa callejera*, se descubre que la “Reforma” liberal planteada en México y desarrollada en medio de luchas y enfrentamientos llevaba un fondo de significación religiosa, congruente con la visión romántica de la Iglesia: el párroco encontrado en el camino de las montañas guerrerenses es el pastor apolítico que instruye, ilustra y acompaña con bondad a sus feligreses libres en una celebración navideña que es redención social. Al propósito escribió Francisco Monterde escuetamente: “[...] como excelente psicólogo traza los caracteres de un presbítero y un maestro ejemplares”.¹³ Más ajeno y crítico del liberalismo aceptado como posibilidad única por muchos críticos literarios, lo hizo Alberto Valenzuela Rodarte: “[...] Figura un cura ideal [...] estilo Rousseau, que se hace llamar ‘hermano cura’ y se descubre ante el maestro de escuela, a quien pugna por trasferir el papel

¹² A. M. Battista, *Lo spirito liberale e lo spirito religioso*, , p. 144. El pensamiento de Tocqueville puede apreciarse en “Appendice prima”, en J. P. Mayer, *La democracia en América*, México, FCE, 1996. Tuve al alcance también A. Hacker, ed., *Democracy in America*, New York, Simon and Schuster, 1974 (Hay otras eds.); J. Lively, *The social and political thought of Alexis deTocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

¹³ *Aspectos literarios de la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1975, 150.

dirigente que el párroco suele ejercer en los pueblos y tiene menosprecio por el claustro ‘en el que perdía en el ocio una vida inútil’ [...]¹⁴

Detrás de esa aparente paz estuvieron luchas cruentas y reconocibles en los campos de Europa —Francia, España, Italia- y en el campo mexicano. Pío IX en el “Syllabus” había rechazado estas proposiciones: “La Iglesia no tiene derecho nativo y legítimo de adquirir y poseer”¹⁵ y: “La Iglesia no tiene potestad para emplear la fuerza ni potestad ninguna temporal directa o indirecta”.¹⁶ La guerra, por tanto, podría considerarse legítima para la conciencia católica después de considerar el peso de la opresión. El liberalismo, sin embargo, fue muy cuidadoso al elaborar sus justificaciones, que han calado hondo en la mentalidad general. Escribió, por ejemplo, Alfonso Toro: “Es indudable que había que combatir los abusos del clero, no la religión; pero la ignorancia y la mala fe imperantes, tanto de parte del clero como de la de algunos de sus enemigos desvirtuaron muchas veces aquella lucha; y mientras los sacerdotes hacían creer a sus ignorantes feligreses que todo intento de reforma era un ataque a la religión muchos de sus contrarios tendían a la total destrucción de toda idea religiosa en la sociedad”.¹⁷

EL LIBERALISMO SE INTERIORIZA:

SENSIBILIDADES PROFUNDAS DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

Aprovechemos de nuevo la distancia a la que se lanza nuestra mirada. Aprovechemos la posibilidad que nos da de descubrir el sedimento de autenticidad en tanta proclama de derechos y libertades que no pueden ser únicamente retórica vana.

Un primer valor quedó plenamente interiorizado en la cultura: la dignidad de cada persona y, por consiguiente, su igualdad fundamental. Las diferencias históricas, por ejemplo, entre la nobleza y el estado llano o entre

¹⁴ *Historia de la literatura en México*, México, Jus, 1961, 333. Cf. *La Navidad en las montañas*, ed. de J. L. Martínez, México, Jus, 1998; A. Acevedo, ed., *Aires de México*, México, UNAM (5) 1999.

¹⁵ Denzinger-Hünemann, *op. cit.*, . 26, n. 2926, p. 756.

¹⁶ *Ibid.*, n. 24; n. 2926.

¹⁷ *Compendio de historia de México. La revolución de independencia y México independiente*, México 1963, p. 454.

el clero y el laicado van siendo consideradas como accidentes y no como diferencias fundamentadas en la naturaleza de la sociedad. Es natural que de esta convicción surja la búsqueda de la eliminación de los fueros jurídicos peculiares que en la civilización occidental de la primera etapa de la modernidad poseían el ejército y el clero. El primer artículo de la “declaración de los derechos del hombre y el ciudadano” presentado “a los representantes del pueblo francés” en el alba de la revolución, quedó esculpido en el espíritu del siglo: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que sobre la utilidad común”.¹⁸ La última parte del texto, no obstante, abría la puerta a las distinciones regidas por la astucia económica y la laboriosidad productiva, semillas del capitalismo liberal.

Fueron quedando también sólidamente sedimentados y orientados como herencia cultural del siglo XIX otros valores de la corriente liberal que no pueden identificarse, desde nuestro punto de observación como de facción o “partido”. Uno de ellos fue la convicción de la igualdad jurídica, íntimamente ligada a la igualdad existencial por origen y destino. Para constituir la vida en sociedad y la custodia de los derechos básicos de los seres humanos dentro de ella había que reconocer lo expresado en el segundo artículo de la “declaración” aludida: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”.¹⁹ A él se une lo contenido en el tercero: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente”.²⁰ Estos puntos, como puede observarse sin dificultad, llevan implícita la negación del origen de la autoridad de los reyes y de la jerarquía eclesiástica fuera del ámbito de la “representación nacional”. Asimismo, una comprensión estrecha de los términos “libertad”, “propiedad” y “resistencia a la opresión”, conduce a la negación del sistema de vida comunitario, con votos de obediencia, castidad y pobreza de las órdenes religiosas. Muestra de esta congruencia ideológica es la observación de Alfonso Toro sobre la situación eclesiástica en

¹⁸ Hay muchas eds. de esta “declaración”. Tengo a la vista la de la contraportada de A. Malet/J. Isaac, *Los tiempos modernos*, México 1963.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

los primeros decenios posteriores a la independencia mexicana: “El clero, después de la independencia [...]entró en decadencia, disminuyendo en personal y en instrucción y relajándose aún más su disciplina, llenándose los claustros de individuos sin vocación, que temían la miseria o amaban el ocio, con lo que el Estado perdía brazos útiles para las artes, disminuyendo también el número de matrimonios”.²¹

Otra cuestión asumida a fondo por la modernidad cultural decimonónica fue la de la aceptación y la tolerancia en materia de opiniones y en cuanto a la pluralidad en las expresiones del culto religioso y el ejercicio de las profesiones llamadas “liberales” con independencia a la pertenencia a la comunidad, sobre todo si ésta era de índole católica. El Papa Pío IX vivió en carne propia, en la península itálica esta problemática a propósito de casos suscitados entre 1850 y 1852, en el Gran Ducado de Toscana. ¿Podían los judíos ejercer la abogacía y la medicina al menos en el seno de sus comunidades? El Gran Duque Leopoldo II y el propio pontífice, presionados por uno de los banqueros Rotschild, al que ambos habían solicitado un fuerte préstamo, se veían ante el dilema de transigir o mantener un estatuto que parecía anacrónico. Escribe Giacomo Martina: “El Papa había mostrado [con su negativa...] su escasa sensibilidad ante una exigencia inderogable de la conciencia moderna: La igualdad de todos los ciudadanos sin distinción de culto [...]”²² Por otra parte, a propósito del encarcelamiento de Francisco y Rosa Madiari también en Toscana, culpables de proselitismo protestante, escribe también con justeza el mismo Martina: “La prensa internacional, que se encerraba en absoluto silencio frente a la mucho más severa intolerancia y a la auténtica persecución de las autoridades rusas hacia los católicos en los territorios polacos y frente a las medidas contra la libertad en los países escandinavos, intervino en este caso enérgicamente”.²³

Aun con todo lo que alcanzamos a percibir de intenciones manipuladoras en la prensa del tiempo, lo anterior llevaba con naturalidad a que fuera siendo dominante la opinión de no aceptar cualquier tipo de poder coercitivo de la Iglesia y su involucración en la defensa de las estructuras temporales que le daban presencia, así como a aceptar de que el mejor sistema

²¹ *Compendio de historia de México*, p. 453.

²² Pío IX, vol. 2, 66 (En italiano)

²³ *Ibid.*, 67. Cf. G. Martina, *Pío IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967.

dentro del cual podían defenderse la libertad y los derechos de la Iglesia era el que aceptase la libertad general. Momento privilegiado para la exposición de esta postura fueron dos discursos del famoso católico liberal Charles de Montalembert en el Congreso Católico de Malinas (Bélgica) pronunciados el 20 y 21 de agosto de 1863 bajo el título “la Iglesia libre en el Estado libre”: “[...] el orador desarrolló dos conceptos esenciales. Es necesario en vista al interés de ambas partes, reconciliar cristianismo y democracia. La protección acordada del Estado hacia la Iglesia ha mostrado ser ilusoria y peligrosa y la Iglesia sólo puede ser libre en nombre de la libertad general, prometida a todos por el liberalismo.

Existe compatibilidad entre los principios liberales, comprendidos el de la libertad de conciencia y de culto y la doctrina católica: tenemos el deber de adherirnos a la verdad reconocida como tal, pero el Estado no puede usar en modo alguno la coacción sobre este punto, es más, es incompetente en la materia”.²⁴

Ese punto de vista, que anticipa casi a la letra la posición que asumiría el Concilio Vaticano II cien años después del congreso fue en su tiempo objeto de preocupación romana, manifestada en más de un lugar del “syllabus” de 1864. No era fácil asimilar tampoco, las reflexiones de Tocqueville sobre el estilo de la religión en Estados Unidos y su vinculación con “las tendencias democráticas”: “Una religión —escribía— que se hiciera muy minuciosa, muy exigente y muy llena de pequeñas observancias, en una época en la que los hombres van siendo más iguales, pronto se encontraría reducida a una banda de celotas fanáticos en medio de un pueblo infiel”.²⁵ Para él la libertad hace que la religión valga y la imposición le resta influencia y penetración social, crea “un pueblo infiel”.

²⁴ G. Martina, Pío IX, vol.2, 316. (En italiano) Cf. Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'Etat libre*, Paris 1963. R. Aubert, *L'intervention de Montalembert au congrès de Malines en 1863*, *Collectanea Mechliniensia* 35 (1950), 524-551. Una investigación de indudable valía sobre los liberalismos mexicanos y la idea de Imperio de aportaciones fundamentales para una reinterpretación de un período que ha sido tratado más con pasión partidista que con acercamiento objetivo: E. Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*, *El Col. De México/Inst. Mora*, México 2001. Concretamente sobre el asunto del papel de la Iglesia, 229-238.

²⁵ A. Hacker, ed., *Democracy in America*, New York 1976, p. 137.

LA GRAN PREGUNTA:
¿DE QUIÉN ES EL HOMBRE INTERIOR?

Es bastante conocida una litografía en la que aparece el recinto del Congreso dentro del Palacio Nacional de la ciudad de México. Bajo un dosel se ve una pequeña imagen guadalupana y un crucifijo. En ese sitio se colocó la Constitución de 1857 y delante de esos símbolos, comenzando por el presidente Ignacio Comonfort, tras él uno a uno fueron los diputados tocando el libro con la mano izquierda y haciendo el juramento religioso de obedecer lo que ella prescribía, “voluntad de la nación soberana”.

Ya comenzado el siglo XXI nos resulta difícil comprender el sentido del juramento religioso. Los protagonistas de los acontecimientos políticos del siglo XIX, liberales o no, tenían claridad meridiana a propósito del alcance de tal acto que, expresado de manera externa y solemne por medio de palabras y la estampación de una firma, tenía sobre todo la fuerza de un ligamen interior que comprometía la conciencia, que hacía depender de la obediencia o desobediencia la salvación eterna del sujeto, pues la segunda lo haría reo de pecado mortal.

Por consiguiente, el fondo de la disputa era la conciencia de los hombres, “hijos de la Iglesia” o “ciudadanos”. Si es fácil comprender la sacralidad que rodea a la jerarquía eclesiástica en cuanto al origen de su autoridad y a la obediencia consecuente, lo es menos en relación a los gobiernos, representantes legitimados por la revolución y por la “voluntad general”. El juramento religioso les otorgaba esta calidad y los colocaba por encima de cualquier ciudadano particular, a veces incluso llamado “súbdito”, entre los que, desde luego, tenían que contarse los obispos y presbíteros.

En diciembre de 1855, con motivo de la abolición del fuero eclesiástico y del militar por un decreto de don Benito Juárez en su calidad de ministro de Justicia, el obispo de Michoacán don Clemente de Jesús Munguía, hizo llegar a éste una protesta en la que le manifestaba que la inmunidad de la jurisdicción civil era “el derecho que la Iglesia tiene por su misma constitución divina”.

La respuesta dada por Juárez es muestra patente de la concepción cimera del Estado y de la Ley expresada en la postura que se conoce como “la supremacía del Estado sobre las iglesias [... no es] conveniente a su decoro

y dignidad entrar en discusión con algunos de sus súbditos sobre el cumplimiento o desobedecimiento de ella [la ley]”²⁶ En esa misma línea, como reacción frente a la postura intransigente de Munguía, el gobernador de Guanajuato, Manuel Doblado, hizo pública una declaración en la que le decía al prelado: “que deje el papel de tribuno y recobre el de obispo”, lo acusa de realizar “propaganda revolucionaria”, de “atizar la guerra civil [...] la sedición y la desobediencia a la autoridades legítimamente constituidas” y exponía que “tratándose de materias temporales, el obispo no es más que uno de tantos ciudadanos, obligados como todos a cumplir los preceptos de las leyes civiles”.²⁷

En esas mismas álgidas fechas, percibido el intento de inapelabilidad y sacralidad del Estado y de sus órganos de gobierno, el arzobispo de México, Don Lázaro de la Garza y Ballesteros decía en relación a la legitimidad del gobierno de Juárez en 1859 a la hora de expedir las “Leyes de reforma” o “decretos de Veracruz” y a la conducta y colaboración de los eclesiásticos hacia el gobierno llamado conservador:

[...] cuando el Señor Juárez desempeñaba en noviembre de 1855 el ministerio de Justicia, tuvimos varias contestaciones [...] mas ahora que escribe como un particular [...] sobre que parte del clero ha fomentado hace tiempo la guerra, parece que con esta parte del clero indica el clero alto o los prelados. Ya se ha manifestado la conducta pública de todos y no es ni puede llamarse abuso de las riquezas que hayan ayudado a los gobiernos legítimos como el actual [...] ni tampoco es ni puede llamarse abuso del ministerio sagrado que hubiesen declarado ilícitos el cumplimiento de las leyes contrarias a la Iglesia y el juramento de la constitución de 1857.²⁸

El mismo subrayaría: “la independencia de la Iglesia no le viene del poder humano, sino exclusivamente del que la fundó [...]”.²⁹ El obispo de

²⁶ *Colección de cartas pastorales*, México 1855, 174-187. *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán*, 2 vols., México 1858. Cf. D. Brading, “Clemente de Jesús Munguía: la intransigencia ultramontana y la reforma mexicana”, en M. Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México 1999, p. 27. (13-45)

²⁷ *Defensa eclesiástica* vol.2, 2s. 27, 32, 40-67, 84-86. D. Brading, *Clemente de Jesús Munguía*, 31.

²⁸ *Carta pastoral*, México, 29 jul. 1859. Alcalá y Olimón, *Episcopado y gobierno*, p. 16.

²⁹ *Carta pastoral*, México, 5 ag. 1859. Alcalá y Olimón, p. 17.

Guadalajara, Pedro Espinosa y Dávalos concluiría uann carta con una tajante observación sociopolítica: “La Iglesia en México no es una Iglesia protestante sujeta a la potestad civil; es parte de la Iglesia católica la cual es y no puede ser menos de ser libre, soberana e independiente”.³⁰

Contemplado el asunto como un proceso de largo plazo, el historiador tiene que buscar en el horizonte de los tiempos, los elementos que fueron conduciendo a una secularización y desacralización de doble signo que se expresó, por una parte, en la independencia de las esferas civil y eclesiástica, en el abandono por esta última de toda pretensión de coacción y, por otra, el paso de la obediencia al Estado y sus gobiernos ligados a un juramento religioso que constituía un ligamen de la conciencia a la que sólo amenaza con penas corporales en caso de incumplimiento de “la simple protesta de decir verdad.” En el interior de este proceso, los derechos humanos y la libertad de coacción fueron, al menos en la mentalidad dominante en el nuevo Occidente salido de su segunda crisis de conciencia, reconocidos con auténtico brillo. La afirmación de la dignidad humana y de la igualdad radical de todos, interiorizados en la trama de la cultura, formaron el núcleo de ese reconocimiento.

En la reflexión colectiva dada a conocer por los arzobispos metropolitanos mexicanos en 1875 a propósito de la secularización absoluta de los espacios públicos hecha durante la gestión presidencial de Sebastián Lerdo de Tejada, no se hace mención explícita a la supresión del juramento religioso que, en el fondo, liberó a la Iglesia, es decir, a los ciudadanos católicos, de su sujeción a un gobierno envuelto en sacralidad.³¹ Tal vez a causa de lo fuerte de las emociones involucradas no se captó su importancia en el momento, pero la tiene de forma capital. El hombre interior resultó no ser súbdito de potestades externas sino dueño y señor, desde el libre albedrío, de sus derechos y responsabilidades.

RESCATES EN LA GRAN CORRIENTE DE LA TRADICIÓN DE OCCIDENTE

En los países de tradición católica el siglo XIX fue escenario de luchas

³⁰ Carta (a J. González Ortega), Guadalajara, 15 de junio de 1859. Alcalá y Olimón, p. 17.

³¹ Alcalá y Olimón, *op. cit.*, pp. 293-338. Cf. M. Olimón, *Proyectos de reforma de la Iglesia en México, (1866 y 1875)*, Ef. Méx. 12/35 (1994), pp. 223-240.

ideológicas y, en algunos de ellos, cruentas y fratricidas. ¿Fue el precio a pagar por la libertad y la vigencia de los derechos humanos? ¿Fue una llamada de atención sobre la “descristianización de las masas” y la importancia de una presencia en el área de la “cuestión social”, surgida de la industrialización y la vigencia galopante del capitalismo deshumanizante? ¿Fue una advertencia y la invitación a mostrar una definida posición crítica ante las pretensiones del Estado ético que conducía insensiblemente del liberalismo al totalitarismo, donde el ser humano en su totalidad fue considerado propiedad de la ideología convertida en sistema?

Sin duda en cada una de las respuestas a esos interrogantes hay elementos aprovechables y muy reales. La burguesía intelectual europea y americana se opuso a buen número de posturas eclesiásticas precisamente a causa y en nombre de la tolerancia, la libertad general y su vigencia en los individuos, aun cuando estos formaran parte de una sociedad en la que se aceptara “de facto” y “de iure” la pluralidad de la ideología de sus miembros y, por consiguiente, la implantación de una cierta “ética civil”. La Iglesia, por otro lado, fue siendo consciente de que, aun cuando no se contase con un Estado católico o quizá no debiendo contar con un Estado así, como lo sostuvieron buen número de pensadores católicos liberales, tenía a la mano a las masas, identificadas como católicas, sedientas de una renovación espiritual. Esta se fue canalizando a través, por ejemplo, de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús que obtuvo el estatuto en el imaginario popular como Rey de las naciones y éstas se consagraron a éste en algunos casos con gran solemnidad, basta tener presente la basílica Parisina en Montmartre.. Un repunte de la devoción mariana localizada en el aumento de la peregrinaciones al santuario de Guadalupe en México y la coronación de la imagen lograda al fin en 1895, así como a Lourdes en Francia a partir de la noticia de las apariciones que confirmaban el dogma de la Inmaculada Concepción en 1858, son realidades que, junto con el aumento de la estima a la persona del Papa, paradójicamente aumentada con la pérdida del poder temporal, constituyen hitos para la historia del catolicismo en el mundo contemporáneo que todavía no se reflejan con suficiencia en la historiografía.³²

En el fondo, la difusión del pensamiento católico de hombres como Cha-

³² Cf. G. Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, vols. 3 y 4, *passim*; D. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe, image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 238-310: (The coronation.)

teubriand, Mestre, Lamennai, Montalembert, Acton, Newman, Wisemann, La Cordaire, Novalis, Donoso Cortés, Balmes, Alamán y Munguía constituyó una acción de rescate de valores dentro de la gran corriente de la tradición de Occidente. La línea fundamental de que la historia es enseñanza y antídoto frente a las guerras y que “los pactos han de ser respetados”, que está ya formulado en Tucídides se vió bajo nueva y recia óptica.³³ El principio de que la justicia o la injusticia de la causa y no “el nombre” ha de ser el móvil de la ley y el derecho, expresado, a propósito del cristianismo en el rescripto de Trajano a Plinio el joven en el año 112 ó 113, salió de nuevo a la luz como herencia limpia de Occidente.³⁴

En otra ocasión tuve la oportunidad de reflexionar —el 20 de julio de 1989— a propósito de la “romanidad ambigua”, apertura y límite a un tiempo para la Iglesia católica en México durante el siglo XIX.³⁵ Ahora, asumiendo lo entonces dicho, sólo enuncio, como brújula interpretativa, la definición del fundamento de la libertad religiosa, derecho humano básico, dada por el Concilio Vaticano II: “[...] el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón [...] Por razón de su dignidad todos los hombres, por ser personas, es decir, dotados de entendimiento y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad... los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición objetiva de la persona, sino en su misma naturaleza”.³⁶

³³ A. Blánquez, ed., *De la guerra del Peloponeso* (2 vols.) Barcelona, Iberia, 1963.

³⁴ Cf. V. Monachino, *Le persecuzioni nell'Impero Romano e la polemica pagano cristiana*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974, p. 51; *Il Fundamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli*, Roma, PUG 1974; “Una reflexión ‘neoconservadora’”, en J. Ellul, *Trahison de l'Occident*, París, Calman-Levy, 1975.

³⁵ *Nuestro destino nacional: de la ambigüedad a la definición: Tensiones y acercamientos. La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano*, México, IMDOSOC, 1990, pp. 102 (95-198).

³⁶ *Declaración Dignitatis humanae, sobre la libertad religiosa*, 7 dic. 1965, n. 2.