



www.senado2010.gob.mx

www.juridicas.unam.mx

EL TRASFONDO IDEOLÓGICO

por *Victor Flores Olea*

Hay que estar en guardia: siempre es peligroso, por esquemático, hablar de las *fuentes ideológicas* de una constitución. Ésta, en primer lugar, es un acto de voluntad, un propósito de organizar la vida social de acuerdo con ciertos criterios; pero, al mismo tiempo, un acto volitivo que ha de tomar en cuenta, si en verdad quiere ser eficaz, la estructura complejísima de la realidad. En todo cuerpo de leyes se anudan forzosamente los más variados elementos: economía y objetivos políticos, necesidades sociales y capacidad organizativa de un pueblo, antecedentes culturales y “espíritu de la época”, todo ello en una *síntesis que por fuerza resulta original*. Como ocurrió con el Decreto Constitucional de Apatzingán del 22 de octubre de 1814.

De lo dicho se desprende que la ley no surge *ex nihilo*, sino necesariamente dentro de un mundo de formas ideales y sociales que determinan la voluntad del legislador. Éste no puede escapar a la realidad de su tiempo: *Hic Rhodus, hic saltus*, como decía Hegel. Lo que significa que la investigación cabal de un determinado orden jurídico ha de comportar, al parejo, el estudio de las condiciones políticas, sociales y económicas que le han servido de fundamento, y el marco espiritual e ideológico que integra la *Weltanschauung* dominante del cuerpo legislativo. Debo advertir entonces que en este trabajo me he impuesto una limitación de principio: abordar exclusivamente el panorama general de las ideas que sirvieron de inspiración al Congreso de Anáhuac. Los aspectos propiamente sociológicos de la cuestión, de cierto serán tratados por otros autores en esta obra colectiva.

Una advertencia más: en la Constitución de Apatzingán, al lado de los grandes principios democrático-liberales, que *sin duda integran el nervio central del pensamiento* de los patriotas que iniciaron nuestra independencia, encontramos una serie de influencias netamente “mexicanas”: la situación de los criollos en las postrimerías de la colonia y el papel preponderante de la iglesia católica, que no solamente determinaron en buena medida el curso de los acontecimientos sino que impusieron un cierto “estilo” mental que

no podemos desconocer. Por ejemplo, el artículo primero del mencionado Decreto establece que "La religión católica, apostólica romana es la única que se debe profesar en el Estado", excluyéndose así uno de los derechos fundamentales del liberalismo clásico: la libertad de creencias. Naturalmente, tendremos oportunidad de referirnos a estas condiciones *locales*, y de valorar su alcance y significado en relación con la labor del constituyente; sin embargo, no podemos ocultar que subrayaremos sobre todo la importancia de las corrientes filosóficas europeas, que le dieron verdadera consistencia doctrinal y orientación al Congreso de Anáhuac. Las ideas que habían germinado en la Nueva España, se presentan de alguna manera como un apéndice de estas corrientes; no como una prolongación inerte, sino como algo que obedecía vivamente a las necesidades más profundas de una nacionalidad en vías de formación.

En verdad, las tesis fundamentales del liberalismo individualista, el pensamiento de los enciclopedistas, de Montesquieu, de Voltaire, de Juan Jacobo Rousseau, encontraron en nuestro suelo un medio de aclimatación particular. Por eso no podemos hablar de una mera aplicación mecánica ni de una imitación extralógica. En Francia, el estallido de 1789 tenía otras causas y otros propósitos que nuestra revolución de independencia; sin embargo, sus principios *universales* se adecuaron de maravilla a nuestra lucha contra el régimen colonial que vivíamos. Mencionemos de pasada que las ideas liberales, entre nosotros, han constituido siempre el núcleo de las corrientes progresistas mexicanas ¿Copia servil y postiza? De ninguna manera: quienes sostienen dicha opinión lo han hecho invariablemente desde el punto de vista conservador. En el fondo, la preservación de nuestras "esencias" contra lo "exótico" se ha identificado siempre con el mantenimiento de un *status* favorable a determinados intereses. Vale la pena recordar cómo hoy la historia se repite. En nombre de un estrecho nacionalismo se rechazan las concepciones y experiencias universales de otros pueblos, sin sospechar que, igual que ayer, son capaces de promover nuestro progreso y encontrar en nuestro territorio su particular interpretación y aplicación. En la centuria pasada, las ideas del liberalismo democrático se convirtieron en carne propia, en parte orgánica y fundamental de nuestra historia. El movimiento de independencia, las luchas de Reforma y la Revolución Mexicana de 1910, con las profundas transformaciones sociales a que dieron lugar y con los horizontes que abrieron a una historia desgarrada por más

de cien años de luchas fratricidas, son la mejor prueba de lo que digo.

Naturalmente, habría que analizar el papel que representan las ideas en cada "tiempo" de la evolución social. Cuando en la Nueva España y en toda Hispanoamérica se lucha por la independencia en nombre del liberalismo y de la soberanía de los pueblos, en Europa la Restauración se ha impuesto. Sin embargo, en tanto allá las mismas ideas responden a una situación económica, política y social, resultado de un proceso de siglos, acá apenas anuncian el futuro, constituyen una de esas *utopías* que mueven a los pueblos, pero cuyo avance sobre la estructura real de la sociedad las hace impracticables. En cambio, en la época de la Reforma, el liberalismo europeo ha perdido ya lo más rico de su espíritu dinámico; comienza a replegarse en sí mismo, pasa a la defensiva y se convierte en puramente digestivo: está en el umbral de su propia negación con la economía de monopolios. En México, por el contrario, ha pasado a ser una fórmula concreta de promoción económica y social, un arma para romper la organización semifeudal del país y liberar una poderosa energía económica y de riqueza, sobre todo a través de la desamortización de los bienes del clero.

Muchos de los principios político-jurídicos que informan la Constitución de Apatzingán, se hallan expuestos en lo que podríamos llamar las *fuentes próximas* de esa carta: los escritos y proclamas de varios de los congresistas de Anáhuac, y en particular de don José María Morelos, el verdadero animador y artífice del primer texto constitucional mexicano. Entre estos documentos, podemos citar principalmente los *Elementos constitucionales*, de Ignacio Rayón; el *Manifiesto y plan de paz y de guerra*, del doctor Cos; el *Reglamento* en que Andrés Quintana fijó las bases para determinar las facultades y manera de proceder del Congreso de Chilpancingo; los *Sentimientos de la nación*, de Morelos; el *Decreto* de él mismo aboliendo la esclavitud; y la *Declaración de Independencia* dictada el 6 de noviembre de 1813 por los propios congresistas. En todos ellos aparecen reiteradas obsesivamente algunas ideas: por ejemplo, la de la soberanía popular y la del injusto y arbitrario despojo de sus derechos que había sufrido durante tres siglos la nación mexicana. Es decir, ideas que le dan apoyo al movimiento independentista y que reivindican nuestro derecho a gobernarnos libremente, sin dependencias de ninguna clase, y establecer sobre bases jurídicas el poder político del nuevo Estado. Si dejamos a un lado las veleidades a favor de Fernando VII de un Rayón,

podemos afirmar que la vieja discusión acerca de la soberanía del pueblo o del monarca quedó reducida a cenizas. Los fundamentos de un gobierno democrático y representativo se incorporaron así en definitiva al cuerpo de nuestros principios políticos. Y éste no es uno de los méritos menores de aquellos patricios.

En el capítulo II de la Constitución de Apatzingán, se aborda el problema decisivo de la soberanía. Artículo 5: "...la soberanía reside originariamente en el pueblo, y su ejercicio en la representación nacional compuesta de diputados elegidos por los ciudadanos bajo la forma que prescriba la constitución". Son evidentes aquí los ecos del pensamiento de Rousseau, con una variante: para el ginebrino, la soberanía (la voluntad general) "no puede nunca ser enajenada, y... el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado sino por él mismo: el poder muy bien puede transmitirse, pero no la voluntad". Es decir, para Rousseau la representación no existe, es algo imposible. Algunos autores han sostenido que esta afirmación rousseauiana es aplicable únicamente en el caso de una democracia directa, en que la *voluntad general* pueda expresarse inmediatamente y a propósito de *todos* los asuntos que atañen al cuerpo social, pero que es impracticable en los Estados modernos, en que la democracia se *mediatiza* necesariamente y actúa a través del principio de la representación. El pueblo sólo "quiere" por medio de sus representantes. Los congresistas de Anáhuac comprendieron bien que sin representación no hay ejercicio posible de la soberanía popular, sobre todo en una país que vivía una cruenta guerra civil y que aún estaba lejos de lograr una cierta hegemonía social, cultural y política.

La teoría de la representación, que constituye una de las categorías centrales del pensamiento político de la época moderna, fue pues adoptada por el primer congreso mexicano. Las palabras de Hobbes se adivinan en nuestro primer texto constitucional: "Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona (que puede ser colectiva: vfo), de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*...; la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud". El pueblo mexicano manifestaba así su voluntad de unificarse políticamente, de integrarse en un Estado capaz de actuar y decidir, de promover

la cooperación social-territorial de todos los miembros de la comunidad. A través de sus representantes, la nación aspiraba a darse una organización jurídica propia, a ejercer libremente su soberanía. Por razones obvias, se acepta la llamada "representación supletoria". Artículo 8: "Cuando las circunstancias de un pueblo oprimido no permiten que se haga constitucionalmente la elección de sus diputados, es legítima la representación supletoria que con tácita voluntad de los ciudadanos se establezca para la salvación y felicidad común." Las grandes líneas del Estado de Derecho, representativo y popular, se iban perfilando por vez primera entre nosotros.

En el mismo Decreto Constitucional, y coincidiendo con la más vieja tradición del pensamiento político, se afirma que la soberanía "es por su naturaleza imprescriptible, inalienable e indivisible" (art. 3). Pero hay dos artículos que ameritan un comentario detallado; en ellos se reflejan algunas de las tesis más interesantes del autor del *Contrato social*. Artículo 4: "Como el gobierno no se instituye para honra o interés particular de ninguna familia, de ningún hombre ni clase de hombre, sino para la protección y seguridad general de todos los ciudadanos, unidos voluntariamente en sociedad, éstos tienen derecho incontestable a establecer el gobierno que más le convenga, alterarlo, modificarlo, y abolirlo totalmente, cuando su felicidad lo requiera." Artículo 18: "La ley es la expresión de la voluntad general en orden a la felicidad común: esta expresión se anuncia por los actos emanados de la representación nacional."

Uno de los problemas más difíciles de la teoría política, desde siempre, ha sido el de explicar el origen del Estado, y el de encontrar las bases racionales del poder político y de su legítimo ejercicio. A partir del renacimiento, la idea del *pacto social* se impone con fuerza creciente; primero, para justificar el poder absoluto del monarca (Hobbes); después, para fincar sobre bases incommovibles el principio democrático (Rousseau). El Congreso de Anáhuac, según lo hemos visto, sostiene también que el cuerpo político resulta de la unión voluntaria de los individuos que lo componen. Ahora bien, de lo que se trata es de darle *movimiento* y *acción* a la sociedad así constituida. ¿Cómo? A través de la *voluntad general* y de la *ley*, que es su expresión directa. ¿De qué manera se legitima el poder político? Por la *voluntad general* y por la *ley*. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno? Rousseau afirma: "Llamo, pues, república a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier forma de administración... Todo gobierno legítimo es republicano." Esta forma de gobierno, por

definición tiende a satisfacer el interés común, dejando a un lado los intereses particulares y egoístas de los individuos. El conjunto de estas proposiciones, de clara estirpe rousseau-niana, ha sido expresamente incorporado a nuestra primera constitución. Pero analicémoslas con mayor detenimiento.

Rousseau distingue entre *voluntad general* y *voluntad de todos*. La primera se refiere al interés común, la segunda al interés privado, que “no es más que la suma de voluntades particulares”. Una de las cuestiones más debatidas en torno al *Contrato social*, es la de precisar con nitidez lo que debe entenderse por *voluntad general* y, sobre todo, la de saber cómo se forma y expresa esa voluntad en que se encarna soberanamente la solución de los negocios públicos. La simple adición de los sufragios, afirma Rousseau, apenas da lugar a la *voluntad de todos*; y no es lógico suponer que de la suma aritmética de los intereses privados resulte el contenido universal, infalible, ético, de la *voluntad general*. El pueblo puede desviarse y equivocarse, suplantar la felicidad común por el egoísmo de “cada uno”. En ese caso, ni siquiera la *unanimidad* de los votos representa el interés público: “el vínculo social empieza a relajarse y el Estado se debilita. . . , las ligas sociales se rompen en todos los corazones”. De tesis semejantes los enemigos de la democracia han concluido apresuradamente que no es posible confiar al pueblo la tarea legislativa. El autócrata, para ellos, puede ser un más fiel y mejor exponente de la *voluntad general* que la asamblea de los ciudadanos. A este punto de vista el propio Rousseau ha contestado que no hay garantía alguna de que una voluntad particular coincida siempre con la voluntad general; por eso exige que el legislador someta su obra al tribunal del pueblo: “No podemos nunca estar seguros —afirma—, que una voluntad particular sea conforme a la voluntad general, sino hasta que la haya sometido al sufragio libre del pueblo”. ¿Cómo conciliar esta aparente contradicción? ¿No había dicho antes Rousseau que el pueblo puede equivocarse? A mi manera de ver, la novedad del *Contrato social* y su inspiración profundamente democrática radican en el hecho de que es el pueblo, la mayoría de los ciudadanos, quien decide en última instancia sobre la marcha de los asuntos públicos, sobre la forma del Estado, sobre el sentido preciso de la voluntad general. En definitiva, la voluntad de todos es la única manera *real* y *práctica* que tiene el pueblo para expresar su voluntad. Si quienes se equivocan buscan de buena fe el interés común, el voto mayoritario tiene un valor: “. . . quitad de esas mismas voluntades las

más y las menos que se destruyen entre sí, y queda como suma de las diferencias la voluntad general”, dice Rousseau.

Podríamos afirmar entonces que lo característico en Rousseau no es tanto que la soberanía “resida” en el pueblo, sino que es algo permanentemente *activo* en él, la *dinámica* misma del comportamiento popular. Gracias a la soberanía, la comunidad se da a sí misma la forma de organización que juzgue más conveniente: “Es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no puede infringir.” En la Constitución de Apatzingán esta idea se refleja en el mencionado artículo 4: “... éstos (los ciudadanos) tienen derecho incontestable a establecer el gobierno que más les convenga, alterarlo, modificarlo, y abolirlo totalmente, cuando su felicidad lo requiera.” ¡He aquí el viejo principio de *legibus solutus*, característica esencial de la soberanía desde Jean Bodin, aceptado también en su versión democrática por el Congreso de Anáhuac!

En los artículos citados de nuestra primera constitución política se habla en dos ocasiones de la “felicidad común”. No es difícil reconocer este concepto en el “interés común” de Rousseau. Debemos aclarar, sin embargo, que el “interés común” del autor del *Contrato social* está lejos de tener el significado utilitarista o económico que en ocasiones se le ha atribuido. En verdad, se trata de afirmar y dotar de existencia a una comunidad nacional, con sus valores e instituciones, con sus responsabilidades y su destino. La *voluntad general*, en su sentido más profundo, sería paralela al *imperativo categórico* kantiano: la necesidad de actuar rectamente, como única manera de integrar y preservar ese “lo común supra-individual” que son los Estados nacionales. Parecen tener razón quienes han dicho que la teoría del Estado de Rousseau se inspiró en la “polis” antigua, y que está permeada por ese cúmulo de “valores emocionales” que son la esencia del romanticismo. Contenido ético, individualismo racionalista, exaltación de los valores comunes y del principio de la nacionalidad, forman parte del contenido polivalente de la *voluntad general*. Entre nosotros, es comprensible que ejerciera una atracción marcada sobre los caudillos que combatían por la independencia de la Nueva España, y por dotar al pueblo mexicano de una organización jurídica que lo elevara al rango de Estado libre y soberano, entre los demás Estados de la tierra.

En Rousseau hay una relación estrechísima entre *pacto social* y *Estado de Derecho*. Sus consecuencias más importantes fueron también aceptadas por el Congreso de Anáhuac.

Rousseau nos dice: el problema es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda su fuerza común a la persona y bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”. Las cláusulas del contrato, añade “se reducen todas a una: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. Aquí, nos encontramos con el cambio de la libertad puramente natural del individuo por su *libertad civil*, por su *seguridad*. Siendo para el hombre problemático y contradictorio el ejercicio de sus derechos naturales, los *enajena* provisionalmente a la sociedad para encontrarlos de nueva cuenta en ella mejor reglamentados y ordenados por la ley. ¿Podemos decir entonces que el pacto social encadena a los hombres? Al contrario: los hace más libres que antes, los protege contra el más fuerte, fija y estabiliza el alcance de sus poderes. El hombre civil es el hombre de la seguridad, de la organización, del Estado respetuoso y protector de los derechos individuales. En la sociedad civil el hombre está condenado a ser libre. Parece decirnos Rousseau: “Tú tienes un derecho natural a la libertad, una obligación moral de ser libre: cúmplela en la comunidad organizada conforme a la ley.”

La idea “racionalista” de una sociedad armoniosa, garantía infalible de los atributos de la persona, implica una particular concepción del mundo: el *automatismo* de las relaciones sociales y políticas, el carácter *natural* de las leyes económicas, la afirmación de que el individuo es la célula primaria de la sociedad, el papel subordinado y de mera vigilancia que le compete al Estado, la igualdad de los hombres frente a la ley y la ficción de su identidad de oportunidades en la sociedad civil, la existencia de un conjunto de *derechos naturales* reconocidos por el Estado, la perfectibilidad indefinida y moralidad propias del ser humano, etcétera. Más adelante analizaremos las grandes líneas ideológicas que implican estos postulados; por ahora nos conformamos con subrayar que en la Constitución de Apatzingán, sin duda alguna, se asimilaron los principales de entre ellos.

En los capítulos iv (*De la ley*) y v (*De la igualdad, seguridad, propiedad y libertad de los ciudadanos*) de la Constitución, los congresistas de Anáhuac fijaron taxativamente lo que pudiéramos llamar el puesto del hombre en la sociedad: la igualdad de todos frente a la ley, los derechos *naturales* y *políticos* fundamentales, la seguridad como elemento indispensable de la vida social, el límite de los poderes públicos,

las garantías procesales, la libertad de trabajo y de expresión, el derecho a la construcción y el derecho de propiedad cuyo ejercicio es ilimitado "con tal que no contravenga a la ley". Es decir, una constelación de principios que se identifica plenamente con los postulados más importantes de la democracia liberal y burguesa de los siglos XVIII y XIX. A este respecto, algunos historiadores han afirmado que las fórmulas del *Decreto constitucional de Apatzingán* son equívocas, y que demuestran una comprensión insuficiente de sus propias fuentes por parte de los congresistas. Otros han dicho, aceptando el hecho, que la falta de claridad se explica por las circunstancias angustiosas y la premura en que se elaboró la Constitución, que hicieron imposible para sus redactores la consulta de libros y de documentos que normalmente auxilian a los cuerpos legislativos. Sin negar que estos factores hayan intervenido, el hecho cierto es que sólo con un espíritu bizantino podemos negar la orientación general que siguió en sus trabajos el primer constituyente mexicano.

El artículo 20 dispone: "La sumisión de un ciudadano a una ley que no aprueba, no es un comprometimiento de su razón, ni de su libertad, es un sacrificio de la inteligencia particular a la voluntad general." De esta manera se plantea el problema de la obligatoriedad de una ley que no ha sido aceptada (o que incluso es rechazada) por un individuo. La solución se ajusta nuevamente a los lineamientos del *Contrato social*. Por el hecho mismo de haberse integrado al cuerpo político, los hombres han de sacrificar, llegado el caso, su criterio personal en aras del bien común. La universalidad de la ley no permite excepciones. ¿Significa esto una nueva servidumbre y esclavitud? De ninguna manera: "...dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que a él se le cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene." En dicho sistema de *compensaciones*, y en la seguridad social que se logra por este relativo sacrificio, encuentra Rousseau la justificación última del imperio de la ley. De la misma manera se legitima el poder coactivo del Estado, el cumplimiento forzoso de la norma: el individuo reacio es obligado a ser libre. La realización plena del hombre social, y la protección acabada de sus derechos naturales, sólo existe dentro del marco del Estado.

Esta idea aparece claramente formulada en el artículo 24: "La felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y

libertad." En estos objetivos se resume el fin último de las asociaciones políticas. Pero ¿en qué consisten tales derechos? Veamos las nociones que nos ofrece el propio Decreto Constitucional:

a) Artículo 19: "La ley debe ser igual para todos, pues su objeto no es otro, que arreglar el modo con que los ciudadanos deben conducirse en las ocasiones en que la razón exija que se guíen por esta regla común".

b) Artículo 27: "La seguridad de los ciudadanos consiste en la garantía social: ésta no puede existir sin que fije la ley los límites de los poderes, y la responsabilidad de los funcionarios públicos".

c) Artículo 34: "Todos los individuos de la sociedad tienen derecho a adquirir propiedades, y disponer de ellas a su arbitrio con tal que no contravengan a la ley."

d) Varios artículos en que se consagra la libertad de trabajo,³⁸ el derecho a la instrucción,³⁹ y la "libertad de hablar, de discurrir, y de manifestar sus opiniones por medio de la imprenta . . . , a menos que en sus producciones ataque el dogma, turbe la tranquilidad pública, se ofenda el honor de los ciudadanos."⁴⁰

Estas afirmaciones indudablemente manifiestan un claro trasfondo liberal-burgués, una ideología precisa. En Europa, como he dicho, habían resultado de una larga evolución política, social y económica; en cambio, en la Nueva España constituyen más bien los cimientos de un *proyecto* de nación, la imagen adelantada de lo que *necesariamente* sería la historia de nuestra comunidad. Sin embargo, la coincidencia en el plano de las ideas, la similitud de las urgencias es innegable. Para la burguesía, la libertad y la igualdad son las piedras angulares de sus reivindicaciones políticas, frente a un *ancien régime* autoritario y despótico, fundado en los privilegios de sangre y de nacimiento. La *Filosofía de las luces* y el enciclopedismo encierran una crítica demoledora del Derecho Divino, de cualquier título fundado en la herencia o en el mayorazgo, oponiéndose además a todos aquellos privilegios que suponen a los hombres diferentes por naturaleza. La divinidad del monarca se cambia por otra: la de la Razón, principio universal que regula automáticamente el libre juego de las fuerzas que operan en la sociedad, y que convierte al hombre en un sujeto responsable, empren-

dedor, dominado por un *pathos* de progreso que garantiza para siempre la felicidad humana.

Pero ¿cómo se manifiesta en la práctica ese automatismo social gobernado por la razón? Principalmente a través de las relaciones de mercado, al que concurren sujetos económicos que se consideran libres e iguales. El tráfico mercantil debe realizarse sin ningún género de trabas, la capacidad de contratación de cada uno no debe sufrir interferencias y molestias por parte de las autoridades, y se ha de contar con la facultad irrestricta de disponer a voluntad de la propiedad sobre cosas, instrumentos de trabajo y capital. Más adelante mencionaré las más evidentes *mistificaciones* que se esconden detrás de estos postulados. Por lo pronto quiero insistir en que los principios políticos y las garantías individuales contenidas en el Decreto Constitucional de Apatzingán, responden puntualmente a la letra y al espíritu de la filosofía liberal, fuente ideológica principalísima de los congresistas de Anáhuac. La igualdad se consagra como igualdad jurídica; la libertad, como derecho pleno a disponer de la propiedad privada, todo ello dentro de una organización jurídica y política que asegura a los individuos un radio de acción inviolable, frente al cual se detiene el poder del Estado. Por eso la ley debe fijar "los límites de los poderes, y la responsabilidad de los funcionarios públicos". Para reforzar lo dicho mencionemos que en el mismo Decreto se destruye cualquier privilegio fundado en la sangre o en el nacimiento, dejando atrás en definitiva una estructura social acorde con el colonialismo monárquico que vivíamos. Artículo 25: "Ningún ciudadano podrá tener más ventajas que las que haya merecido por servicios hechos al Estado. Éstos no son títulos comunicables, ni hereditarios; y así es contraria a la razón la idea de un hombre nacido legislador."

Por otra parte, no podemos dejar de mencionar el fundamento de la *división de poderes*, que también se consigna en la Constitución, y que representa una de las bases más sólidas y permanentes del Estado de Derecho y de la teoría política liberal. La influencia de Montesquieu en este punto fue determinante. Artículo 11: "Tres son las atribuciones de la soberanía: la facultad de dictar leyes, la facultad de hacerlas ejecutar, y la facultad de aplicarlas a los casos particulares." Artículo 12: "Estos tres poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial no deben ejercerse ni por una persona, ni por una sola corporación."

Uno de los aspectos más discutidos de la teoría de la división de poderes de Montesquieu, tal como se formuló en el

capítulo XI del *Espiritu de las Leyes*, puede plantearse de la manera siguiente: ¿se trata en verdad de una separación radical y tajante entre los poderes, de tal manera que no sería posible descubrir entre ellos ningún género de relación? O, por el contrario ¿se trata sólo de una relativa división que es preciso comprender, sin que sea legítimo caer en simplificaciones extremas? La segunda de estas interpretaciones parece ser la justa. En efecto, para Montesquieu "Todo estaría perdido si el mismo hombre o el mismo cuerpo de principales o de nobles, o del pueblo, ejercieran esos tres poderes..." Se rechaza, por tanto, enérgicamente la posibilidad de que las facultades propias de cada uno de esos poderes puedan concentrarse en manos de un mismo sujeto u órgano colegiado; para Montesquieu esta inadmisibles confusión es el símbolo mismo del autoritarismo y la arbitrariedad. Al contrario, lo único capaz de garantizar el funcionamiento democrático del Estado, y el ejercicio de su poder conforme al derecho, es ese equilibrio mutuo, ese sistema de pesos y contrapesos que armoniza y limita el principio disolvente de la autarquía. Lo cual no significa, por otra parte, que a los ojos de Montesquieu los órganos del Estado que ejercen cada uno de los poderes públicos, se encuentren definitivamente separados, sin ninguna especie de relación entre sí. En primer lugar, tal cosa significaría romper la unidad soberana del Estado y, en segundo lugar, hacer imposible la necesaria coordinación que debe existir entre los diferentes poderes. La objeción capital de Montesquieu, por tanto, va dirigida contra la reunión en las mismas manos de las inmensas facultades del Estado moderno, y no contra la posibilidad de que se establezcan entre los órganos del poder público una serie de vasos comunicantes y de puntos de referencia comunes. Él mismo nos habla del derecho de *veto* que le compete al poder ejecutivo, o del legislativo erigiéndose en gran jurado para conocer de las acusaciones que se dirigen contra los altos funcionarios del Estado. Se trata pues de una *distinción* de poderes, de una cierta especialización en el ejercicio de las funciones públicas, pero al mismo tiempo de una colaboración funcional y de una dependencia orgánica entre ellos, tanto más necesaria en cuanto la vida contemporánea plantea una serie de exigencias múltiples que deben ser eficazmente satisfechas por el Estado.

Las dos primeras constituciones en que se estableció expresamente la división de poderes, de acuerdo con los lineamientos señalados, fueron la norteamericana de 1787 y la francesa de 1789. Es indudable que dichos antecedentes, auna-

dos a las referencias teóricas con que contaba el Congreso de Anáhuac, influyeron decisivamente en la elaboración de nuestro primer texto constitucional. Por una parte, al aceptar y disponer que los poderes del Estado son el legislativo, el ejecutivo y el judicial, añadiendo que "no deben ejercerse ni por una sola persona, ni por una sola corporación"; y por la otra, el admitir relaciones estrechísimas entre los órganos que ejercen cada una de esas funciones, verbigracia: el supremo congreso nombra a los integrantes del supremo gobierno y del supremo tribunal de justicia. El mito de la división *absoluta* de los poderes públicos, quedó también así, entre nosotros, reducido a cenizas.

Por último, no podemos dejar de referirnos a la doctrina internacional que se anuncia en la Constitución de Apatzingán, y que representa el antecedente más lejano de lo que ha sido uno de los principios invariables de nuestra vida político-jurídica. En el artículo 9 se afirma: "Ninguna nación tiene derecho para impedir a otra el uso libre de su soberanía. El título de conquista no puede legitimar los actos de la fuerza; el pueblo que lo intente debe ser obligado por las armas a respetar el derecho convencional de las naciones." Aquí se sostienen enérgicamente, en esencia, los principios de no intervención y autodeterminación de los pueblos, y se rechaza la fuerza como criterio regulador de la vida internacional. Los ecos del pensamiento de Francisco de Vitoria, de Jean Bodin, de Hugo Grocio, que postulaban en los albores de la época moderna un *derecho de gentes* obligatorio para todas las naciones y soberanos, se adivinan fácilmente en la disposición mencionada.

Hemos dicho en varias ocasiones que la ideología liberal burguesa representaba el horizonte intelectual de los congresistas de Anáhuac. No podemos pues, en este trabajo, dejar de exponer brevemente las características centrales de dicha ideología.

La burguesía se define intelectualmente por su espíritu de análisis: las unidades se descomponen en una serie de elementos simples. La realidad se refugia en los términos últimos de su descomposición. Por ejemplo, la sociedad no es sino la suma de los individuos que la integran. La segunda parte del postulado es que cada elemento guarda inalterablemente sus propiedades esenciales. El oxígeno, el hidrógeno, el Estado, la economía, tienen una naturaleza inmutable; como es inmutable la naturaleza del hombre. A través de las variaciones puramente contingentes de la historia, de la política, de la lucha de clases, el hombre permanece idéntico a sí mismo.

Es fácil encontrar estos principios, de manera más o menos explícita, en la *Constitución de los Estados Unidos*, en la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, y también en el *Decreto constitucional* de Apatzingán. Todos los hombres son *iguales*, quiere decir en primer lugar que todos participan por igual de la esencia humana. Todos los hombres son *hermanos*: la fraternidad es el vínculo original y pasivo que une a los hombres; el espíritu de análisis no concibe la solidaridad de clase ni de acción. Todos los hombres son *libres*, significa que son libres para ser hombres. Esta libertad se entiende como una ausencia de trabas al pleno desarrollo de las facultades intelectuales y materiales del ser humano. Las bases del *ancien régime* debían cambiar radicalmente: en vez de estamentos fijos, identidad de oportunidades para todos, con un automatismo social que surge *espontáneamente* de la acción múltiple y combinada de cada individuo. En vez de la razón divina, una razón secularizada que es la medida infalible de todas las cosas. Y como sustituto del Estado absolutista, autorizado a intervenir en todos los ámbitos de la vida social, un Estado de derecho respetuoso de la esfera de acción de los particulares.

El espíritu de análisis constituye el elemento permanente y más profundo del *idealismo subjetivo*, que ha sido la doctrina oficial de la burguesía desde el *Discurso del método*, de Descartes. En el centro de esta filosofía encontramos una exaltación del individuo y una afirmación apasionada de los valores y dignidad de la persona humana. Sin embargo, debemos preguntarnos cuál es la base material del individualismo burgués. ¿Se trata sólo del mayor rango moral de los hombres que lo forjaron? O, por el contrario ¿una serie de necesidades prácticas y económicas exigían imperiosamente la elaboración de una ideología como ésa? Sin negar la alteza de mira de los primeros, los más serios autores han concluido que no es posible desligar un cuerpo de ideas de las condiciones materiales de la sociedad en que aparece. Y agregan que la *economía de mercado* se encuentra en el origen del individualismo liberal-burgués.

Hemos dicho que el mercantilismo capitalista supone la existencia de sujetos iguales y libres que participan con los mismos derechos, y al mismo nivel, en el fenómeno del cambio. Desde este punto de vista, todos los hombres son libres e iguales quiere decir que hay una plena libertad de contratación y de competencia. La dinámica del capital, en su fase de expansión y crecimiento, hacía indispensable el reconocimiento de una serie de derechos, inviolables y eternos, a

favor del individuo. Libertad e igualdad, carácter sagrado de la propiedad, derecho de voto, garantías frente al Estado, capacidad plena de contratación, autorresponsabilidad y libre competencia, son corolarios lógicos de la visión del mundo de la burguesía, que estaba en proceso de liquidar para siempre la estructura cerrada, paralítica, del viejo Estado y de la vieja sociedad feudal-estamental.

Está fuera de discusión el avance histórico enorme que representaron las conquistas de la *civilización* burguesa de los siglos XVIII y XIX. Frente a la autarquía del Estado absolutista, se propugnó por un orden jurídico preciso y estable; frente a la soberanía del monarca, que gozaba de un poder ilimitado, se sostuvo la soberanía del pueblo y el principio democrático como fundamento de la vida social; frente a las normas de excepción, la igualdad de todos los hombres frente a la ley; frente a un derecho de voto restringido a círculos de notables, el voto universal, que por primera vez abrió las puertas de la vida pública a amplias capas de la población. Junto a la reivindicación de una serie de *valores personales*, dichas afirmaciones políticas constituyen victorias impecederas de la comunidad humana.

Pero ¿significa esto que la realidad de la sociedad burguesa se ha ajustado estrictamente a los principios declarados? ¿Podemos aceptar sin más los postulados del liberalismo clásico, o debemos preguntarnos por su funcionamiento *efectivo* dentro de la sociedad? La historia misma se ha encargado ya, en más de un aspecto, de aclarar el dilema. La estructura del capitalismo y las leyes objetivas de su funcionamiento, han confinado al papel y reducido a pura fórmula muchos de sus más altos principios. En primer lugar, negando en la práctica la esencia de los valores individuales que postula; en segundo, cancelando la igualdad y libertad *jurídicas* al auspiciar profundas desigualdades sociales y económicas y consagrar el dominio y la explotación de una clase sobre otra. No es el lugar de referirnos *in extenso* al complejo proceso de la *enajenación* del hombre y de la sociedad burguesa, tal como lo describió Marx; pero tampoco podemos pasar por alto las más evidentes *mistificaciones* que encierra el pensamiento liberal. La finalidad última y decisiva del sistema capitalista consiste en producir para el mercado, en crear *valores de cambio*; la satisfacción de las necesidades colectivas, en este aspecto, es sola una función *derivada* que resulta indirectamente de la circulación y consumo de las mercancías. Pero lo importante es que dentro del capitalismo la actividad productiva se satisface a sí misma, no

tiene otra finalidad que la suya propia: crear valores, acumular, obtener la más alta plusvalía posible. Ahora bien, dentro de esta dinámica del sistema, que gira en torno de la riqueza y del dinero ¿qué ocurre con el hombre? Marx ha dicho que las relaciones humanas, las ligas concretas entre persona y persona han cambiado de signo y se han convertido en relaciones entre *cosas*; y que incluso los valores ideales y los mismos hombres (el proletariado) se tornan en mercancías, realizándose así la *cosificación* de todo lo que tiene rostro humano. Los grandes valores del individuo se disuelven y pierden en las exigencias inherentes del sistema, que se imponen con férrea necesidad y alteran el significado espiritual de esos valores. ¿Qué significan entonces la libertad, la igualdad y la fraternidad? ¿Es posible que sobrevivan en una sociedad que actúa para el cambio y la ganancia? Marx lo niega rotundamente: en tanto no se otorguen las mismas condiciones y oportunidades a todos los individuos, la igualdad y la libertad formales serán una mera ficción, una mentira legalizada. Por otra parte, la fraternidad tampoco puede existir en una sociedad dividida en clases antagónicas cuyos intereses y lugar en el sistema son directamente contrarios. La relación emotiva "entre hermanos" deja su lugar a la solidaridad de acción y de clase, a la militancia y a la lucha. Para Marx, y para muchos otros autores que no podemos calificar de epígonos de aquél, los principios de la democracia liberal no son sino ideologías justificadoras que, aún inconscientemente, sirven para tranquilizar la conciencia burguesa, Heller, por ejemplo, afirma:

...en la sociedad civil real no existe ningún mercado libre de cambio, ni competencia libre, ni autorresponsabilidad y autodeterminación libres y, sobre todo, no se conoce la formación no autoritaria del todo social mediante el juego libre e igual de las fuerzas. La sociedad civil real es una sociedad de clases cuya unión se mantiene mediante el predominio de una de ellas, para cuya subsistencia es, sin duda, necesario el mantenimiento de la ideología de la libertad y de la igualdad.

En la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Marx nos dice que una de las contradicciones más notables de la sociedad burguesa radica en la escisión que se ha establecido entre comunidad y Estado, entre economía y política, entre *bourgeois* y *citoyen*. El hombre se halla desgarrado en dos esferas opuestas e incompatibles. Por un lado, en tanto sujeto de las relaciones económicas de la burguesía, pertenece a la sociedad civil; por el otro, en cuanto miembro del Estado, es

sujeto activo y pasivo de las relaciones de poder. El *homo aconomicus* lleva una vida aislada y egoísta, en perpetua contradicción con los demás miembros, también aislados y egoísta de la sociedad civil, y en lucha constante para satisfacer sus necesidades más inmediatas. El ciudadano, el *animal político*, vive en el Estado una vida colectiva, pero una vida que sólo *ilusoriamente* está fundada en la solidaridad; la igualdad que ha conquistado frente al Estado y la ley, encuentra su contrapartida en la profunda desigualdad económica de las clases sociales. A pesar de todo, afirma Marx, la revolución francesa trajo consigo un enorme progreso histórico porque no solamente logró la igualdad ciudadana frente al Estado, sino que convirtió las desigualdades “naturales” del antiguo régimen en desigualdades meramente sociales, entre clases.

No podemos negar que la crítica de Marx al constitucionalismo liberal-burgués conserva hoy, en buena medida, su actualidad. El “moderno Estado representativo”, afirma, se ostenta como “representación popular” y en verdad no es más que representativo y popular de *clase*. Y la *clase* no puede representar auténticamente los “asuntos generales” de la comunidad. Añade:

El Estado constitucional es el Estado en que el interés estatal, en cuanto real interés del pueblo, existe sólo formalmente... El interés del Estado, en tanto interés del pueblo, sólo *es* formalmente, y sólo puede tener esa realidad formal... El elemento de clase es la mentira sancionada, legal, de los Estados constitucionales: que el Estado *es* el interés del pueblo o que el pueblo *es* el interés del Estado. La verdadera materia se estudiará en el *contenido* (es decir: los intereses realmente protegidos, afirmados, son los intereses de la burguesía)... Ella (la burguesía) se ha establecido como poder legislativo (la forma) precisamente porque el poder legislativo es lo universal...

Otra de las ideologías encubridoras de la burguesía, que más le han servido para lograr sus fines, sería la del *abstencionismo* estatal en materia económica. En verdad, desde los primeros tiempos del capitalismo el Estado movilizó su poder político a favor de la clase en ascenso, y es muy posible que sin este apoyo inestimable la burguesía no hubiera logrado tan rápidos ni tan rotundos éxitos. El “débil” Estado de la teoría liberal significa solamente que el poder público debe permanecer al margen de la competencia que se desarrolla en el mercado; sin embargo, cada vez que la clase burguesa ha encontrado graves escollos en el camino de su expansión,

el Estado ha intervenido enérgicamente a su favor. Piénsese, por ejemplo, en las represiones obreras del siglo XIX y en las guerras originadas por las luchas económicas de los monopolios internacionales. No se trata, naturalmente, de una movilización privada de los poderes públicos en cada caso y en cada momento; pero basta con que la organización jurídica proteja *en general* la propiedad privada, y se utilice el poder coactivo del Estado haciendo respetar el *status* imperante, para refutar enérgicamente el supuesto papel de mediador y respetuoso abstencionista que se le ha querido atribuir al Estado del liberalismo clásico.

Sería imposible negar la exactitud de estas observaciones críticas. Entre el grandioso proyecto histórico de los ideólogos del liberalismo y el funcionamiento *real* del capitalismo y del Estado democrático-burgués, media un verdadero abismo. Sin embargo, insisto en que tampoco es posible subestimar el progreso que trajo consigo el nuevo orden. La fuerza y la arbitrariedad como principios de gobierno fueron sustituidos por un sistema de derecho que liquidaba para siempre el absolutismo. En este sentido, podemos decir que el constitucionalismo moderno representa la historia del esfuerzo humano por someter la antigua *potestas absoluta* a la ley, y por fundar el poder del Estado y el gobierno en el consenso popular. En la raíz de este concepto late la idea de que no hay verdadero Estado ni gobierno sin constitución; no se concibe la unidad política del pueblo sin una ley fundamental. Así, pudo decir Paine que "una constitución no es un acto de gobierno, sino de un pueblo que constituye un gobierno". La voluntad mayoritaria se afirma de esta manera como el auténtico sujeto-objeto de toda la vida del Estado, como principio y fin último de la marcha de los asuntos públicos. En adelante, y pese a las mistificaciones y fallas que podamos descubrir en el funcionamiento concreto del Estado de Derecho liberal-burgués, toda posible concepción democrática de la política ha de fundarse en la idea de que "el poder emana del pueblo". Ni aún la democracia socialista escapa a esta evidencia fundamental; sus aportaciones son más de forma que de fondo. Por eso decía que el principio de la soberanía popular es una conquista imperecedera de la civilización burguesa.

Al lado de la afirmación soberana del pueblo, encontramos como tema principal del Derecho Constitucional del siglo XIX el de los derechos naturales del hombre. Desde este punto de vista, la constitución define la autoridad que el pueblo concede al gobierno, estableciendo a la par los límites de los po-

deres públicos y la esfera de acción de los particulares. Todo ejercicio de autoridad fuera de esos límites, taxativamente señalados por la ley, se considera por definición un poder arbitrario, un poder "sin derecho". Se pretende pues restringir el ámbito del gobierno acrecentando al mismo tiempo los derechos de los ciudadanos. En el siglo XIX, el Estado se consideró siempre como una posible amenaza contra esos derechos de la persona: libertad de pensamiento y de expresión, derecho a disponer de la propiedad, garantías jurídicas del acusado, etcétera. El pueblo existía antes y por arriba de la constitución del Estado, pero también *dentro* de la misma, al gozar sin restricciones del ejercicio de sus facultades conforme a lo dispuesto por la ley. De aquí resultaba un sistema de controles y frenos que son la característica esencial del estado de derecho, y que se proponían poner un dique a la acción ilimitada y totalitaria del Estado. En esto radica, en mi opinión, otra de las aportaciones fundamentales de la civilización burguesa a la teoría política y jurídica contemporánea. Tal vez no tanto por los mecanismos concretos con que pretende frenar el poder del Estado, ni por la confianza ingenua y casi mágica que deposita en la ley, sino por el hecho de haber afirmado rotundamente que hay un ámbito de acción personal que debe ser respetado por el Estado, que es inadmisibles y contrario a cualquier afán humanista un poder que pretenda regular hasta los más íntimos aspectos de la vida del individuo. El Estado *total* quedaba así exhibido en su esencial arbitrariedad e injusticia, en su carácter agresivo y de permanente atropello a los más elementales derechos y dignidad de la persona. Y esto vale indiscutiblemente para cualquier Estado que se conciba, independientemente de su filiación ideológica y doctrinal.

De lo dicho se desprende con evidencia que la Constitución de Apatzingán es uno de tantos frutos que aparecieron en el siglo XIX del gran árbol de la filosofía liberal que se había venido gestando, lenta pero seguramente, en la historia moderna de los pueblos europeos. Hemos visto como los congresistas de Anáhuac recogieron en su obra, con profunda lucidez, las tesis políticas decisivas de esa corriente ideológica. La anterior insistencia en ellas nos perdonará de la obligación de enumerarlas nuevamente. Pero queda por aclarar un problema que nos parece de la mayor importancia: ¿por qué dichas ideas, resultado de una evolución histórica radicalmente distinta a la nuestra, tuvieron en la Nueva España tamaña acogida? ¿A qué se debió su influencia entre los mejores hombres del Nuevo Mundo? Y, sobre todo ¿cuál fue su ope-

rancia real y su aplicación práctica entre nosotros? Las preguntas abarcan una serie de cuestiones que no podemos pasar por alto. Nos referiremos a algunas de ellas, por desgracia harto sucintamente.

En primer lugar, no debemos olvidar que esas ideas sirvieron como arma de combate. En la lucha por la independencia el principio de la soberanía del pueblo era un elemento revolucionario de excepcional eficacia. Y es que no podíamos reivindicar el derecho a gobernarnos sin afirmar que la fuente originaria de todo poder político se encontraba en nuestra propia tierra, en nuestra comunidad. Y ese solo hecho remitía ya a los paladines de nuestra independencia a las corrientes ideológicas que habían elaborado a un alto nivel de coherencia científica, los principios democráticos que pugnaban por liquidar las bases del viejo Estado absolutista y monárquico. Ahora bien, aceptar en los albores de la centuria pasada el principio de la soberanía popular, significaba admitir por entero, en general, la "visión del mundo" del liberalismo burgués, y en especial los corolarios políticos que se desprendían de esa afirmación: división de poderes, representación, derecho de voto, garantías individuales, seguridad jurídica, derecho de propiedad, etcétera. Como siempre ha ocurrido, las grandes transformaciones políticas y sociales, por más que descubramos en ellas elementos puramente "empíricos", han sido posibles gracias a un respaldo teórico que les ha dado consistencia y que, en su momento, ha sido capaz de fundar un nuevo concepto del hombre, del Estado, de la economía, de la sociedad. La batalla por nuestra independencia política no constituye una excepción a eso que podríamos llamar una ley histórica general. En este sentido, diría que el "álgebra" de todos nuestros movimientos revolucionarios, comenzando por aquel que tuvo uno de sus momentos más altos en Apatzingán, ha sido el de *la soberanía del pueblo*, que llena con su poder renovador la historia del mundo de los últimos doscientos años.

No vaya a pensarse, naturalmente, que nuestra revolución de independencia se originó con exclusividad gracias a las corrientes ideológicas europeas. La particular situación de la Nueva España y los conflictos sociales que se desarrollaban en su seno, unidos al hecho próximo de la independencia norteamericana y a la decadencia de la metrópoli, fungieron como detonadores de la explosión. En especial, el sentimiento de los criollos de la colonia, excluidos del aparato gubernamental y administrativo, afirmándose como una clase con plenos derechos y tan capaz como los españoles para regir

los destinos de la nación, fue una de las causas de nuestro movimiento revolucionario de 1810. Por lo demás, las enormes desigualdades sociales y la miseria de millones de mestizos e indios, empujó a prácticamente la totalidad de habitantes de la Nueva España a buscar y sostener la independencia. Estas causas *reales*, económicas y políticas, junto a las ideológicas a que nos hemos referido, conformaron la fisonomía peculiar de nuestras primeras luchas y, en última instancia, la trayectoria entera de la historia del país.

Nos hemos preguntado, sin embargo, qué operancia efectiva tuvieron en México los postulados filosóficos y políticos del liberalismo clásico, en vista de que nuestro desarrollo global de ninguna manera correspondía al de la sociedad europea, matriz y fuente de origen de dicha corriente espiritual. Es evidente que a principios de la centuria pasada estábamos aún lejos del capitalismo, y de una sociedad lo suficientemente madura como para organizarse de acuerdo con los principios jurídicos y estatales de la teoría liberal. La mejor prueba de lo dicho la constituyen las décadas que vivimos el siglo pasado en la anarquía y en la ausencia de un poder permanentemente estructurado. En Europa, las mismas ideas encontraban aplicación *inmediata* y *actual*; la sociedad misma "pedía" ser organizada conforme a ellas. En México nada más lejos de la realidad, de nuestro efectivo acontecer, que la base social y económica del liberalismo. En consecuencia, podemos afirmar que en el tiempo de la Constitución de Apatzingán los grandes ideales de nuestros libertadores, en conjunto, apuntaban mucho más hacia el futuro que a lo inmediato, y obedecían sobre todo a una visión histórica panorámica y a largo plazo que a preocupaciones limitadas por lo próximo y circunstancial. Por eso ha podido escribir Luis Villoro que "el congresismo de Chilpancingo respondía a necesidades de un mundo que no existía entonces". Yo agregaría que la integración paulatina de ese mundo, a través de las grandes convulsiones sociales de nuestra historia, definen el siglo y medio que tenemos de vida independiente. En efecto, la Revolución de Independencia, la Reforma y la Revolución de 1910, son otros tantos esfuerzos apasionados del pueblo mexicano por integrar en definitiva una sociedad y un Estado auténticamente liberales, por encarnar en nuestra realidad los ideales que por vez primera expresó ese Congreso de Anáhuac, errabundo y heroico, firme en sus convicciones en medio de la lucha. ¿Es posible concebir mayor título de gloria para quienes iniciaron la gesta y la aventura de una nueva nación, y pusieron la primera piedra de un grandioso edifi-

cio jurídico que aún no se termina, que busca todavía su remate final?

Con una característica que no podemos olvidar: si en esencia nuestras luchas por el progreso se han llevado a cabo al amparo de las ideas liberales, desde el primer momento una profunda preocupación social, y un afán decidido por reivindicar a los humildes, representan también el nervio central y más generoso de esas luchas. Por eso es difícil hablar entre nosotros de un liberalismo *clásico*, en estado *puro*. Las ideas específicamente sociales han corrido al parejo de las individualistas y liberales, y han dejado impresa en ellas una huella particular. También en este aspecto le corresponde a José María Morelos la gloria de haber perfilado desde sus inicios una de las vertientes de nuestra historia. Basta con recordar su *Decreto* del 5 de octubre de 1813 aboliendo la esclavitud. ¿Contradicción latente entre un liberalismo individualista que se afirma a cada paso, y un incipiente socialismo que no llega a conformarse en plenitud? En todo caso, estamos ciertos que las ambigüedades de nuestra historia, nuestros conflictos, nuestras luchas, se resolverán siempre a favor del pueblo necesitado, a favor de las grandes mayorías desheredadas del país.

¿Confianza ciega en un posible "destino manifiesto" de la nación? De ninguna manera: simple lectura en los hechos del pasado y certeza de que también mañana, como ayer, el pueblo sabrá reivindicar sus derechos y encontrar guías a la altura de sus más caras aspiraciones.