

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

EL LENGUAJE DE LA CIUDAD DE DIOS: UNA APROXIMACIÓN AL
PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO COMO DISCURSO DE PODER EN
MÉXICO 1891-2000

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
(ESPECIALIDAD CIENCIA POLÍTICA)

PRESENTA

JORGE JANDETTE CHÁVEZ

ASESOR

MTRA. ROSA MARÍA LINCE CAMPILLO

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

*A nuestra Universidad Nacional, a su Comunidad,
pues con su quehacer cotidiano, con sus fortalezas y aun sus debilidades,
muestra que continua siendo la Universidad necesaria en el siglo XXI.*

*Al Dr. Pablo González Casanova,
universitario ejemplar y científico social por excelencia.*

*A mi familia toda,
portadora de una visión cristiana del mundo de la que soy deudor
y a la cual me propongo hoy interpelar.*

*A la memoria de mi padre, Don Antonio Jandette,
hombre de fe siempre consecuente con los principios del
catolicismo social mexicano.*

*Agradezco a mi directora de Tesis, profesora Rosa María Lince Campillo,
por promover siempre un clima de libertad y critica, el cual resultó
fundamental para la conclusión del presente trabajo.*

*Y dado la imposibilidad de dedicar la culminación de una empresa a quienes
fueron parte cardinal de la misma, no me queda más que decirles
simplemente lo hicimos...*

*Juanita, compañera siempre,
con tu aliento permanente me has mostrado en cada momento
que el amor no puede ser sino incondicional...*

*Joyce y Jessou, jóvenes creativas y críticas
como son, a ustedes debo el reconocer la oportunidad y en
ocasiones la urgencia de desaprender lo aprendido...*

ÍNDICE

	pág.
I. Introducción	1
II. La política y la religión como ámbitos autónomos: el enfoque jurídico – político	11
II.1 Consideraciones filosófico-jurídicas	12
II.2 El origen contractual del Estado y la idea de los derechos naturales	15
II.3 La libertad religiosa como derecho natural	24
II.4 La política y la religión en la legislación mexicana	28
II.4.1 Principios jurídico-políticos	28
II.4.2 La reforma constitucional de 1992	32
II.5 Consideraciones críticas	35
III. Lo político como espacio de constitución de formaciones discursivas: el enfoque de la teoría del discurso	41
III.1 Consideraciones teóricas	41
III.1.1 El lenguaje como visión del mundo	42
III.1.2 Lenguaje, conocimiento y realidad	43
III.1.3 Lenguaje, lengua y habla	48
III.2 Teoría del discurso	50
III.2.1 Consideraciones generales	50
III.3 Análisis político de discurso	55
III.3.1 Hegemonía y Discurso	57
III.3.2 Problematización de lo social	62
III.3.3 Problematización de lo político	65

IV.	El pensamiento socialcristiano como discurso político	73
IV.1	Génesis y evolución	73
IV.2	Los puntos nodales de la Doctrina Social de la Iglesia	80
IV.2.1	El derecho natural cristiano	80
IV.2.2	La persona humana	84
IV.2.3	El Estado cristiano	86
IV.2.4	El principio del bien común	88
IV.2.5	Los principios de solidaridad y subsidiaridad	89
IV.2.6	El principio de participación	92
IV.3	Consideraciones críticas	95
V.	El pensamiento socialcristiano como praxis política	103
V.1	Los primeros años	103
V.2	La Acción Católica frente a la Revolución	110
V.3	La Doctrina Social de la Iglesia después del Concilio Vaticano II	131
V.4	La Doctrina Social de la Iglesia en el proceso de transición política	141
VI.	Conclusiones	153
VII.	Anexo	159
VIII.	Bibliografía	161

«Más, ¿Cuándo agotaremos nuestros celos y nuestras precauciones? ¿Cuándo dejarán de turbarnos estas sombras de Dios? ¿Cuándo despojaremos por completo a la naturaleza de sus atributos divinos? ¿Cuándo tendremos derecho los hombres a volvernos naturales, en una naturaleza pura, descubierta y emancipada de nuevo?»

[Friedrich Nietzsche, La Gaya Ciencia, Libro Tercero, 1882]

I. INTRODUCCIÓN

Algunos investigadores en materia de relaciones Estado-Iglesia, coinciden en señalar que uno de los saldos más notorios del régimen que concluye es la permanente provocación para transgredir la laicidad del Estado mexicano. Afirman que el propio presidente de la República y varios de sus colaboradores menoscabaron las fronteras simbólicas del laicismo que ha predominado en la cultura política de nuestro país. Sostienen asimismo, que la utilización de un estandarte con la imagen del ícono guadalupano durante un mitin de precampaña en 1999 por el candidato panista y, por otra parte, la acción de Vicente Fox, ya como presidente de la República, de inclinarse para besar el anillo pontificio de Karol Wojtyla durante la quinta visita papal en julio de 2002, no son acontecimientos que puedan verse como actos aislados, sino que marcan el tono de un régimen. Señalan que no sólo no supo observar las bases en las que se ha sustentado el laicismo mexicano sino que vulneró el principio histórico de separación Estado e Iglesias.

La administración que termina, encabezada por un presidente abiertamente confesional, el cual, se ha señalado en distintos artículos de opinión en la prensa escrita, utilizó política y simbólicamente el factor religioso, ha obligado a abrir un debate en torno de la vigencia de la idea de la laicidad del Estado, más allá del dato anecdótico. Algunos analistas señalan que la laicidad del Estado mexicano se encuentra en peligro porque el anterior régimen panista dejó de sancionar a los ministros de culto que se involucraron en asuntos de carácter político electoral, o también porque encubrió la participación de servidores públicos en actos religiosos. Opinan que uno de los riesgos de la laicidad del Estado es el regreso de cualquiera de las expresiones de lo religioso a la esfera política. Pero, más allá de los presuntos riesgos de los que nos alertan los expertos, si el peso político específico de la entidad eclesial no es una cuestión rebatible, cabe preguntarse ¿por qué razón se sigue sosteniendo la idea de la diferenciación de ámbitos y el principio de la laicidad del Estado? Es evidente que una posible respuesta a estas complejas interrogantes tendría que ver con cuestiones de índole psicosocial. La religión y la política son percibidas como una mezcla explosiva y peligrosa, pues están aún presentes de manera difusa en el imaginario colectivo las confrontaciones fratricidas de siglos pasados.

La laicidad del Estado establece la posibilidad de crear la convivencia social duradera evitando su fractura por la injerencia de la religión en política. La laicidad se puede definir como el Estado no confesional pero, sobre todo, como un régimen de convivencia social que sostiene "la autonomía de las instituciones públicas y de la sociedad civil respecto del magisterio eclesiástico",¹ es decir, que están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos. Por su parte, la Iglesia Católica define la laicidad del Estado como la aconfesionalidad basada en el respeto y promoción de la dignidad humana y por lo tanto en el reconocimiento explícito de los derechos humanos, particularmente el derecho a la libertad religiosa.

En este sentido, con el fin de aproximarnos a una explicación más coherente de las intersecciones de lo político-religioso, nos parece pertinente preguntarnos lo siguiente: ¿qué es, en el fondo, lo que está detrás del debate sobre la laicidad del Estado cuando, como hemos visto, tanto sectores laicistas como eclesiales convergen en que este concepto subraya la aconfesionalidad del Estado? Saber por otro lado, si los ministros de culto deben tener o no un derecho a intervenir en política electoral es, en nuestra opinión, una manera de plantear otro debate de mayor profundidad. Detrás del enfrentamiento de posiciones, la católica y la liberal, en torno a la laicidad del Estado, hay dos maneras de entender la organización social y política, derivándose de ello que, lo que en última instancia está realmente en debate, es el reconocimiento de la legitimidad del discurso social cristiano por disputar una concepción particular de sociedad y por lo tanto un proyecto político dentro del proceso de cambio en nuestro país.

En efecto, con la alternancia en el poder en México se constata el arribo inédito a los círculos de toma de decisiones políticas, de una nueva clase gobernante, la cual es posible identificar por su formación y vínculos con un conjunto de principios planteados y sostenidos por la denominada Doctrina Social de la Iglesia.

Los conceptos y valores éticos asentados en el *corpus* de la Doctrina Social de la Iglesia, cuyas raíces históricas es posible ubicar en el momento de la publicación, en 1891, de la encíclica *Rerum Novarum*, operarán y servirán como principios privilegiados de lucha en el despliegue de las prácticas políticas a grupos que, identificándose con la

¹ Norberto Bobbio, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 2000, vol. II, p. 856.

confesión católica, encuentran como fin último la instauración de un orden social cristiano.

Cabe destacar que en la generación de pensamiento político del catolicismo social, la institución papal ha sido un actor importante, aunque no el único, que ante los cambios político-sociales operados a escala global, ha respondido con la publicación de documentos de distinto rango, destacándose las encíclicas. En ellos es posible rastrear quiebres sucesivos, muchas veces imperceptibles en el discurso, que presentados como continuidades aparentes, le han permitido a la Iglesia adecuar sus puntos de vista a condiciones políticas cambiantes desde una larga y continua reflexión en la que es posible observar, no obstante, un núcleo duro que permanece intacto y que genéricamente es conocido como Doctrina Social de la Iglesia.

En este momento, es pertinente aclarar que lo que nos hemos propuesto abordar no es una temática harto compleja como lo son las interacciones entre los planos de la política y la religión, antes bien lo que nos hemos fijado como un objetivo de análisis es el poner de manifiesto el contenido político del pensamiento social cristiano. Esto nos plantea varios problemas de orden teórico y metodológico.

En primer lugar, la relación entre lo político y lo religioso, dentro del enfoque del liberalismo clásico, bajo la concepción jurídico-política del Estado laico, se ha presentado como una relación de ámbitos separados. Es decir, la nula competencia que se le atribuye a las asociaciones confesionales en el campo de lo político, en tanto que se les considera como sociedades especiales encargadas de la consecución de los fines religiosos. Cualquier revisión historiográfica de la relación entre las instituciones estatal y eclesial en México da cuenta de que lo anterior no tiene sustento empírico. Desde la investigación académica se ha sostenido, por ejemplo, que la institución eclesial siempre ha mantenido un discurso y una práctica políticos consistentes, llegando a considerarse como un factor real de poder ² y como un actor político ³ o, inclusive, como un grupo de presión política.⁴ No obstante persiste, desde nuestro punto de vista, una apreciación ambigua y contradictoria entre lo que se postula como "principio histórico" de separación de los ámbitos político y religioso, y lo que la propia realidad refiere.

² Vid Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Ed. Era, 1986

³ Vid Soledad Loaeza, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en Martín de la Rosa et al., *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985

⁴ Vid Otto Granados Roldán, *La iglesia católica como grupo de presión*, México, UNAM, 1981

En segundo lugar, la Iglesia afirma, con el liberalismo, la autonomía de lo "espiritual" y lo "temporal" como ámbitos autónomos, pero al señalar su competencia exclusiva sobre el primero de los órdenes no deja de reclamar su participación y "su derecho" de intervenir en el segundo, reservando la política de partidos a los laicos. No encontramos ninguna justificación de ningún tipo para tal distinción. Creemos que en tanto "la jerarquía" y "los laicos" son susceptibles de ser tanto enunciadores como receptores del discurso de la Doctrina Social de la Iglesia una presunta distinción entre ambas categorizaciones se desvanece, lo cual nos lleva, para propósitos del presente trabajo, a encuadrar a todo sujeto que se afilie a los principios socialcristianos y desarrolle una práctica política consecuente con tales principios, bajo la categoría analítica de catolicismo social mexicano.

Finalmente, un tercer obstáculo teórico-metodológico tiene que ver con un reduccionismo conceptual de "lo político". Es común en nuestra cultura política asociar la concepción de "la política" a una actividad que se desarrolla en la esfera específica de lo estatal. Sin embargo, hoy en día, ante el desbordamiento de las expresiones con implicaciones políticas de la sociedad civil, incluidas las que se experimentan desde los espacios propiamente religiosos, se hace necesario extender la comprensión de "lo político" más allá de la esfera estatal.

No es un objetivo ni una pretensión de esta investigación intentar resolver el problema que sobre las imbricaciones de lo político y lo religioso ha afectado al Estado moderno desde su nacimiento. Antes bien, nos hemos fijado un propósito más modesto y acaso opinarán algunos, una obviedad. Esto es, nos proponemos interpelar la idea de lo político y lo religioso como ámbitos inconexos, lo que nos lleva a poner de relieve el contenido político implícito en el discurso religioso. De aquí, que no nos sintamos impelidos a ofrecer un concepto acabado de religión, no obstante nos ha sido de gran utilidad entender ésta como "un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas",⁵ y que todos aquellos que se adhieren a éstas conforman una comunidad llamada iglesia.

⁵ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal Editor, 1982, p. 42

Todo lo anterior nos plantea, en tanto la inoperancia del concepto de laicidad del Estado, como objetivos generales en la presente investigación, los siguientes: primero, ofrecer una mirada alternativa que nos permita explicar las implicaciones políticas de un discurso que, como el de la Doctrina Social de la Iglesia, diciéndose religioso con una "incidencia social" articula conceptos y principios que llevan implícita un gran carga política; segundo, poner de relieve que en función de la puesta en práctica de tales principios, el catolicismo social mexicano despliega y ha desplegado una práctica política consistente. Cabe aclarar que por catolicismo social mexicano debe entenderse que quedan incluidos tanto jerarquía como sacerdotes y laicos comprometidos.

Ahora bien, lo anterior nos impone como condición ir más allá de las rigideces del enfoque jurídico-político, por lo que es necesario la utilización de un instrumental teórico que nos acerque a una adecuada comprensión de las interacciones entre lo político y lo religioso. La aplicación de la perspectiva de Análisis Político de Discurso⁶ nos posibilita tal comprensión. Hacemos una utilización de este enfoque, a contracorriente de lo que se ha señalado en cuanto al uso o aplicación del mismo en el campo de la ciencia política, en el sentido de que ésta es una disciplina que apenas lejanamente "ha sido infectada por los modernos virus del estudio del texto y del habla".⁷

Es pertinente señalar que aun cuando lo que sigue no forma parte central de la investigación, sí constituye el marco teórico referencial a partir del cual se pretende abordar el objeto de estudio.

Por ello, nos vemos precisados a aclarar que el Análisis Político de Discurso es una línea de pensamiento que se ubica en la convergencia de diversas perspectivas teóricas de distinta índole. De ellas se recuperan, entre otras cosas, argumentos importantes para cuestionar las pretensiones universalistas del pensamiento occidental. La crisis del pensamiento ilustrado encuentra como uno de sus reflejos el debate que mantienen los que argumentan a favor o en contra de la centralidad y universalidad de la razón. De un lado, desde la tradición del "sujeto centrado", la filosofía occidental ha estado comprometida a garantizar los fundamentos últimos del conocimiento y alcanzar la validez universal (Descartes, Kant y Habermas). De otro, la crítica se ha centrado en

⁶ El Análisis Político de Discurso es una propuesta teórico-metodológica desarrollada desde la Universidad de Essex en Inglaterra por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En México es difundida por la doctora Rosa Nidia Buenfil a través del Seminario que se desarrolla en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav desde 1995.

⁷ Teun A. Van Dijk, *et al*, *Análisis del discurso social y político*, Quito, Abaya-Yala, 1999, p. 11

señalar la creciente pérdida de legitimidad de la idea de la razón como fuente y garantía de validez universal (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Freud y Lacan).

Tales cuestionamientos han permitido a Laclau y Mouffe articular las contribuciones de diversas tradiciones: a) la lingüística posestructuralista (Jacques Derrida y Roland Barthes), ello es posible porque comparten la disolución de las esencias del signo, el discurso, el sujeto, el descentramiento de las estructuras y la imposibilidad de cierre de todo sistema; b) la pragmática del lenguaje (Wittgenstein y Richard Rorty), se recuperan las herramientas wittgensterianas de los "juegos del lenguaje"; c) aportes del psicoanálisis (Jacques Lacan) los cuales están presentes en conceptos tales como sujeto escindido así como en el concepto de sobredeterminación, y; d) la crítica al marxismo (Claude Lefort y Cornelius Castoriadis).

De este modo, desde un posicionamiento postmarxista los autores llegan a la noción de discurso entendido éste como configuración significativa, que involucra lo lingüístico y lo extralingüístico, cuyo carácter es relacional, diferencial, abierto, precario e incompleto, siendo constitutivo de lo social.

A partir del reconocimiento del carácter relacional del discurso aplicado a la temática que nos ocupa, se plantean las siguientes hipótesis de carácter general:

- 1) El conjunto de principios de carácter religioso (ley natural, la dignidad de la persona humana, el bien común, etc.) contenidos en el corpus del pensamiento socialcristiano configura un proyecto político que despliega un discurso y una práctica políticos consistentes.
- 2) Este discurso se proyecta a partir de la toma de conciencia del mundo católico por incidir políticamente y cuyo punto de partida tiene la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*.
- 3) El núcleo en torno del cual se centra la politicidad del discurso de la Doctrina Social de la Iglesia es la idea de Ley natural.
- 4) El discurso de la Doctrina Social de la Iglesia es un discurso de poder político.

De lo anterior se derivan las hipótesis de carácter particular. Se sostendrá que la puesta en obra del proyecto socialcristiano, que en su fase discursiva inicia con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* y culmina de manera provisoria con la aparición del documento *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*:

- a) hace que se vaya perfilando un discurso político que por estrategia va tomando conceptos del discurso democrático pero que en el fondo mantiene inalterable su identificación hacia su núcleo duro de principios;
- b) impone como condición de su viabilidad la articulación de estrategias de organización y movilización de dimensiones inconmensurables, y;
- c) permite la llegada, al poder político en México, de una nueva clase gobernante identificada plenamente con tal discurso cuyo objetivo último será como aspiración irrenunciable, la consecución de la idea escatológica de la ciudad de Dios, es decir, la instauración plena de un orden social católico.

El interés principal de este trabajo radica en la pertinencia de plasmar una serie de momentos clave que eslabonan los procesos de formulación del discurso político desde el campo religioso, analizándolos desde la perspectiva de la teoría del discurso. De este modo, nuestra estrategia de exposición recupera la noción de discurso desde los aportes del posestructuralismo e intenta aportar una comprensión de dichos procesos desde la perspectiva teórica del Análisis Político de Discurso. En este sentido, me resulta preciso aclarar también que, en mi opinión sólo es posible tener una visión más certera acerca de un fenómeno harto complejo por sus implicaciones e interesante por sus vicisitudes como lo es la articulación del discurso social católico, a partir de su estudio desde la perspectiva histórica. Es por ello que no me ha resultado gratuito la elección de un periodo que abarca todo un siglo y que corre de 1891 a 2000, pues con ello he querido alcanzar, en la medida de lo posible, un doble propósito; por un lado, no caer en los lugares comunes en los que generalmente se incurre cuando se aborda una temática como la que hoy me ocupa, por otra parte, hacer patente la transformación de un discurso que, ya desde 1877 apenas unos años antes de la aparición de la *Rerum Novarum*, percibe la política como una actividad "extraña y desagradable" mientras que, al finalizar el segundo milenio va a considerar esta misma como "una parte constitutiva e irrenunciable ante Dios y ante la Nación". En cuanto a la delimitación del corpus analizado en este trabajo (ver anexo), cabe señalar que fueron incluidos documentos pontificios, textos conciliares, mensajes episcopales, además de la obra de uno de los filósofos más destacados dentro del pensamiento socialcristiano, a saber: el pensador católico francés Jacques Maritain.⁸

⁸ Jacques Maritain, (1882-1973) filósofo formado en la escuela de Lovaina, llegó a ser uno de los principales representantes del neoescolasticismo. Bajo el influjo de las ideas de Henri Bergson, sintetizó

De esta manera, la estructura de la investigación se organiza en los siguientes apartados: el primer capítulo se intenta realizar una recuperación de los planteamientos jurídico-políticos que definen el contenido del principio liberal de separación de los ámbitos estatal y eclesial como entidades autónomas. Para ello, se hace una revisión de conceptos que sustentan tal principio, tales como: Estado, soberanía y libertad religiosa. Asimismo, se realiza un examen del estado actual de dicho principio en la legislación mexicana.

En el segundo capítulo se plantea el marco teórico-metodológico mediante el cual se pretende acometer el estudio de las imbricaciones de los campos discursivos político y religioso. Para este propósito se recupera la noción de la condición eminentemente social del lenguaje. Intentaremos recuperar las aportaciones, que desde diversas tradiciones de la investigación lingüística se han realizado a fin de establecer una noción plausible de discurso. Asimismo, desarrollamos una concepción de lo político no restrictiva a lo estatal.

Por último, en el tercer y cuarto apartados intentamos exponer, en consonancia con las hipótesis de trabajo, el contenido esencialmente político del pensamiento social cristiano y su desdoblamiento en una práctica política. Aludimos por una parte, a la configuración del discurso social cristiano cuyo momento fundacional ubicamos en la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, no sin dejar de pasar revista a las diversas aportaciones que desde distintos sectores católicos se han realizado con el objetivo de dar cuerpo a la llamada Doctrina Social de la Iglesia.

en torno al realismo tomista, la escolástica y las concepciones del derecho natural. Su influencia filosófica sobre algunos intelectuales cercanos a la *Acción Francesa* y su estímulo a las iniciativas de Emmanuel Mounier contribuyeron, a principios de los años 30, al nacimiento del personalismo. La filosofía política que Maritain desarrolló en varias de sus obras, particularmente en *Humanismo Integral* (1936) y en *El Hombre y el Estado* (1951), son el fundamento principal de lo que hoy se conoce como 'Humanismo Cristiano', que a su vez constituye la base del movimiento político demócrata cristiano.

«Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.» [**Carl Schmitt, Teología Política, 1922**]

II. LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN COMO ÁMBITOS AUTÓNOMOS: EL ENFOQUE JURÍDICO-POLÍTICO

La idea de que existe un ámbito de la vida individual asociada independiente del *imperium* del Estado y sometido a otras leyes, derivadas en última instancia de la divinidad, es propia del pensamiento cristiano. Tal concepción, que deviene fundamental en la cultura occidental, introduce un principio dualista en el gobierno del género humano, rompiendo con ello el monismo característico del mundo antiguo. Esto planteará en el desarrollo del pensamiento político moderno, el problema de la determinación de las fronteras que separan las esferas de la política y la religión, así como los ámbitos jurisdiccionales de los llamados poderes espiritual y temporal. De este modo, el principio que reconocerá a la Iglesia y al Estado como ámbitos separados y autónomos será sostenido por el iusnaturalismo, cuyo enfoque jurídico-político se plantea sobre los siguientes presupuestos:

- **La soberanía del Estado.** El Estado ostenta el monopolio de la coacción física legítima (Weber) sobre todas las corporaciones e individuos insertos en su ámbito soberano.
- **El Estado y las Iglesias son ámbitos separados con fines distintos.** Las asociaciones confesionales son sociedades especiales encargadas de la consecución de los fines religiosos.
- **La relación de las Iglesias con el Estado es de absoluta sujeción jurídica.** Siendo órdenes normativos distintos, el jurídico estatal se encuentra supraordinado sobre el eclesiástico, puesto que le obliga y eventualmente le constriñe, de ahí que entre ambas entidades no cabe otro orden de relaciones que el de la supeditación jurídica de aquellas bajo aquél.
- **El principio de libertad religiosa,** como un derecho natural inalienable del hombre.

A continuación, presentamos con mayor detalle los rasgos esenciales en los cuales se sustentan los presupuestos antes mencionados y que, en términos generales, están asociados a la teoría contractual del Estado y la idea de los derechos naturales.

II.1 CONSIDERACIONES JURÍDICO-FILOSÓFICAS

Lo primero que podemos afirmar acerca de la idea de lo estatal, es que éste es un producto de la modernidad, surge y se afirma en el momento mismo en que se autonomiza lo público de lo privado. Y es precisamente en la esfera de lo público en donde el Estado moderno se constituye como resultado de la suma de voluntades de todos los integrantes de una sociedad dentro de un orden jurídico-político. Pero esta afirmación de lo estatal impondrá, dentro del marco de la secularización de lo político, es decir, dentro de la supremacía de la razón sobre lo espiritual, dos condiciones, a saber: por una parte, la defensa de la razón de Estado y, por otra, la defensa de los derechos naturales o individuales.

En su acepción moderna, por Estado podemos entender el cuerpo político caracterizado como una organización dotada de la capacidad para ejercer y controlar el uso de la fuerza sobre un pueblo, concebido éste como conjunto de sujetos de derechos y deberes, dentro de un territorio determinado. El Estado moderno ha sido objeto de estudio de diversas disciplinas. En la actualidad, el tratamiento conceptual de lo estatal ha sido un campo de conocimiento en el que convergen dos saberes disciplinarios distintos: la ciencia del derecho y la ciencia política. Desde la ciencia del derecho suele abordarse la entidad de lo estatal a partir de un conjunto de principios y criterios jurídicos que regulan y determinan la actividad, la estructura y la organización de esta forma jurídica.

Se deben a autores como Georg Jellinek (1851-1911) y Hans Kelsen (1881-1973), fundamentalmente, las mejores contribuciones en este campo. Es a partir de los planteamientos de los autores señalados, como se ha generalizado la comprensión del Estado como ordenamiento jurídico, principalmente como órgano de producción jurídica. En efecto, para Hans Kelsen, desde su *Teoría Pura del Derecho* (1934), concibe al Estado y el Derecho como aspectos de una misma cosa. Toda definición del Estado, nos dice, es a la vez una definición del Derecho, es decir, todo acto del Estado es a la vez acto jurídico. La *Teoría Pura del Derecho* es un intento de eliminar de la jurisprudencia todo elemento no jurídico. Así, la ciencia del derecho es, según Kelsen, el conocimiento de las normas entendiendo por éstas un juicio hipotético que declara

que el hacer o no hacer de un determinado acto debe ir seguido de una medida coactiva por parte del Estado. Aquí la definición que nos ofrece Kelsen:

Una teoría del Estado depurada de todo elemento ideológico, metafísico o místico sólo puede comprender la naturaleza de esta institución social considerándola como un orden que regula la conducta de los hombres, el análisis revela que este orden organiza la coacción social y que debe ser idéntico al orden jurídico, ya que está caracterizado por los mismos actos coactivos y una sola misma comunidad social no puede estar constituida por dos órdenes diferentes. El Estado es, pues, un orden jurídico [...].⁹

Por otra parte, la ciencia política es otra de las disciplinas que tienen como objeto de estudio al Estado. Cabe señalar que con la transformación histórica que experimenta la realidad estatal, las teorías meramente jurídicas se ven desplazadas o, en todo caso, tienden a compartir su capacidad explicativa con disciplinas que, como la sociología política, tienen por objeto al Estado concibiéndolo como forma compleja de organización social de donde el Derecho es sólo uno de sus elementos constitutivos. En este último sentido, se debe a Max Weber (1864-1920) el estudio más coherente sobre el Estado moderno. Hasta la fecha, su contribución sigue permeando el enfoque politológico sobre el Estado. Weber centra su atención en la perspectiva sociológica del Estado al definirlo como monopolio legítimo de la violencia. De esta manera el sociólogo alemán señala:

Antes bien, sociológicamente el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que, lo mismo que toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física. [...] Hoy en cambio, habremos de decir; el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio – el concepto de ‘territorio’ es esencial a la definición – reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima.¹⁰

Más adelante, Weber enfatiza:

El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de dominio de los hombres sobre hombres basada en el medio de coacción legítima (es decir: considerada legítima). Así, pues, para que subsista es menester que los hombres dominados se sometan a la autoridad de los que dominan en cada caso, cuándo y porque lo hagan, sólo puede comprenderse

⁹ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, p. 189

¹⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1977, vol. II, p. 1056

cuando se conocen los motivos internos de justificación y los medios externos en los que la dominación se apoya.¹¹

Por otra parte, la obra de Juan Bodino (1530-1596), *Los Seis Libros de la República* (1576) a pesar de estar impregnada de religiosidad y haber sido escrita en un lenguaje conservador, por su contenido racionalista se considera que teoriza sobre la soberanía del Estado moderno. Para Bodino el elemento esencial de toda comunidad política es la existencia de un gobierno común. Sin embargo, para él será necesario aclarar el concepto de poder soberano. Según el jurista francés, para que el poder soberano lo sea, no debe estar limitado, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo. El poder, nos dice Bodino, debe ser perpetuo y no estar sometido a las leyes porque el soberano es la fuente del Derecho. El soberano no puede obligarse a sí mismo, ni puede ser hecho legalmente responsable ante sus súbditos, aunque Bodino no tiene duda de que éste es responsable ante Dios y se encuentra sometido a la ley natural:

No ocurre así con el príncipe soberano, quien sólo está obligado a dar cuenta a Dios... la razón de ello es que el uno es príncipe, el otro es súbdito; el uno es señor, el otro servidor; el uno propietario y poseedor de la soberanía, el otro no es ni propietario ni poseedor de ella, sino su depositario.¹²

Para agregar más adelante:

En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad divina, por mover guerra a Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben unirse e inclinar la cabeza con todo temor y reverencia. Por esto, el poder absoluto de los príncipes y los señores soberanos no se extiende, en modo alguno, a las leyes de Dios y de la Naturaleza [...].¹³

Por lo tanto, la ley natural le impondrá al soberano la observancia de las condiciones de equidad de los pactos celebrados entre sus súbditos. De este modo, la garantía última del respeto a los derechos de los súbditos, son los propios actos de benevolencia del soberano. El Estado en Bodino contiene entonces una doble dimensión: el poder legislativo del soberano y los derechos individuales de la comunidad política.

¹¹ *Ibid.* p. 1057

¹² Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 49

¹³ *Ibid.*, p. 53 y 54

II.2 EL ORIGEN CONTRACTUAL DEL ESTADO Y LA IDEA DE LOS DERECHOS NATURALES

La teoría del origen contractual del Estado, bajo la cual se estructura el pensamiento liberal, sostiene que la sociedad política proviene de la voluntad de los hombres, nacida de la libre adhesión de las voluntades a un contrato o pacto social como garantía para la preservación de los derechos naturales de los contratantes. La preeminencia de ambos elementos – el contrato social y los derechos naturales – va a definir, en el desarrollo del pensamiento moderno, la concurrencia de dos sistemas de pensamiento naturalmente complementarios: la teoría contractual del Estado o contractualismo y la teoría o Escuela de Derecho Natural o Iusnaturalismo.

El Iusnaturalismo, nos dice Bobbio,¹⁴ es la doctrina que se desarrolla en los inicios del siglo XVII según la cual puede conocerse un "derecho natural" *ius naturale*, o sea un sistema de normas de conducta distinto del constituido por normas establecidas por el Estado (derecho positivo); y este derecho natural tiene validez por sí mismo, en cuanto que es anterior y superior al derecho positivo.¹⁵ Como afirma el filósofo italiano, se puede hablar de una escuela de Derecho Natural,¹⁶ en tanto la existencia de un método que une a autores distintos, tales como: Hobbes, Locke y Rousseau. Este método es el racional en cuyo centro de reflexión se encuentra la naturaleza humana.

El Iusnaturalismo intenta descubrir leyes universales de la conducta, más allá de la historia, estableciendo un orden racional del mundo al tiempo que negará todo principio de autoridad como origen del poder político y destacando el origen contractual del Estado. El contractualismo, por su parte, alude al conjunto de teorías políticas que ven en el origen de la sociedad y en el fundamento del poder político, un contrato, es decir, un acuerdo tácito o expreso entre individuos aislados, cuyo acuerdo significará el fin del Estado de Naturaleza y el principio del Estado jurídico o político. Es importante aclarar

¹⁴ N. Bobbio. y M. Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*. México, FCE, 1986, p. 15

¹⁵ El derecho positivo se fundamenta en la doctrina del positivismo jurídico o Iuspositivismo que es la teoría opuesta al Iusnaturalismo. El Iuspositivismo sostiene que el único derecho es el que establece el Estado y cuya validez es independiente de cualquier referente ético.

¹⁶ Entre los representantes más destacados de esta escuela deben mencionarse los siguientes: Hugo Grocio (1583-1645), Johannes Althusius (1557-1638), Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), Samuel Puffendorf (1632-1694), Cristian Thomasius (1655-1728), Cristian Wolff (1679-1754), John Locke (1652-1764), Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804). Estos pensadores creían en la existencia de un derecho eterno e inmutable que la razón humana podía descubrir y aplicar a la reconstrucción de la sociedad.

que el modelo contractualista es una reconstrucción racional del origen y fundamento del Estado, es decir, es una pura idea del intelecto, pues como afirma Bobbio, el estado natural como formación histórico-social jamás ha existido.

El modelo iusnaturalista se encuentra construido sobre la base de la dicotomía Estado de naturaleza – Estado civil.¹⁷ Siendo el Estado civil una creación artificial, el paso de uno a otro no sobreviene por una evolución natural, sino por una convención, es decir, mediante una acción voluntaria manifestada en un contrato. Por eso, se dice que el iusnaturalismo moderno es contractualista. Para analizar como plantean distintos autores iusnaturalistas este paso y cómo es que aparece en él la idea de los derechos naturales, se estudiará, en el siguiente apartado, la obra de tres autores que para efectos del presente trabajo se consideran representativos: Hobbes, Locke y Rousseau.

Para Thomas Hobbes (1588-1679), la salida del estado de naturaleza tiene un propósito principal: la reducción del conflicto y alcanzar la paz. En este autor, el estado de naturaleza es el estado de guerra, el estado de natural conflicto de los hombres entre sí. En estado de naturaleza, dice, todos los hombres están en guerra contra todos los demás (*bellium omnium contra omnes*). En su obra *Leviatan* (1651) Hobbes, señala:

La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en el cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas,

¹⁷ Siguiendo a Bobbio, los elementos característicos del modelo iusnaturalista son: “1) El punto de partida del análisis del origen y del fundamento del Estado es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político y anti-político; 2) entre el estado de naturaleza y el estado político hay una relación de contraposición en el sentido de que el estado político surge como antítesis del estado de naturaleza; 3) el estado de naturaleza es un estado cuyos elementos constitutivos son principal y primeramente los individuos tomados singularmente, no asociados si bien asociables; 4) los elementos constitutivos del estado de naturaleza son libres e iguales los unos con respecto a los otros, de manera que el estado de naturaleza viene siempre representado como un Estado en el cual reinan la libertad y la igualdad; 5) el paso del estado de naturaleza al estado civil no sobreviene necesariamente por la misma fuerza de las cosas, sino mediante una o más convenciones, o sea mediante uno o más actos voluntarios y deliberados de los individuos interesados en salir fuera del estado de naturaleza [...]; 6) el principio de legitimación de la sociedad política, a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, en particular y a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patronal, es el consenso”. (Norberto Bobbio *et al. Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, p. 67 y 68)

no pude haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.¹⁸

Pero, ¿que es, más exactamente, lo que este autor entiende por derecho natural? Hobbes, responde:

El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.¹⁹

De lo anterior se puede deducir que para Hobbes el derecho natural, y más exactamente, el derecho de naturaleza es sinónimo de libertad; se sigue, entonces, que el estado de naturaleza (estado prejurídico) es para el filósofo inglés la ausencia de normas, un ámbito en el que la sociedad está sujeta a los poderes individuales, libres, autónomos, sólo constreñidos por el albedrío de cada uno, lo cual es causa de conflicto permanente, de la guerra en que viven sumidos los hombres. En Hobbes, por lo tanto, el derecho de naturaleza o natural no es un orden preestablecido, sino más bien, la ausencia de todo orden. Así, Derecho de naturaleza o *jus naturale* significa para Thomas Hobbes un atributo natural que el hombre posee, es un "poder", es libertad:

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que se use el poder que le resta de acuerdo con lo que a su juicio y razón le dicten.²⁰

La solución que Hobbes propone para superar el estado de guerra en el que el hombre se encuentra, es apelar a la renuncia que cada uno haga de su derecho natural (libertad) y a la que la razón impele: la búsqueda de la paz. Así, la salida que Hobbes propone posee un evidente acento jurídico-político. O sea, el derecho y la política como medios para alcanzar la conciliación de intereses opuestos en medio de mutuas e

¹⁸ Thomas Hobbes , *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2001, p. 106 y 107

¹⁹ *Ibid*, p. 106

²⁰ *Idem*, p. 106

interdependientes necesidades. De donde el Derecho, como facultad exigible por vía de la coacción, sólo es posible en y con el Estado:

Las leyes de naturaleza son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza si no se ha instituido un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres.²¹

Así pues, el establecimiento del Estado representa, en Hobbes, el paso de lo prejurídico a lo jurídico. De este modo, Hobbes enfatizará que el objetivo fundamental del soberano es el bien de sus súbditos, pero el soberano tiene la más amplia libertad para decidir cuáles son las vías para alcanzarlo. Así, el soberano debe procurar a sus súbditos aquello para lo cual el Estado fue instituido:

La misión del soberano consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de la naturaleza, así como a rendir cuentas a Dios, autor de esta ley, y a nadie sino a Él. Pero por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado.²²

Así pues, el poder soberano es la voluntad y el mando supremo del cuerpo político creado artificialmente por los hombres, y es asimismo el máximo poder que garantiza la unidad del Estado.

John Locke (1632-1704), a diferencia de Hobbes, pensaba que un príncipe que concentrara todos los poderes y no contara con jueces independientes, presentaba prácticamente el mismo y principal inconveniente que produce el Estado de naturaleza que se pretendía superar, a saber: la inseguridad.

²¹ *Ibid*, p. 137

²² *Idem*, p. 275

Esta percepción política de Locke se encuentra contenida en su obra *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* (1689). En el primero, Locke se concentra en cuestionar y argumentar en contra de la monarquía absoluta; en el segundo, propone su modelo alternativo de legitimidad. En este nuevo modelo, Locke otorga a la idea de los derechos individuales o derechos naturales - que él denomina con el término "bienes"-, una predominancia singular. En Locke ya no hay dudas sobre la importancia de los derechos naturales: son éstos el objetivo del contrato social y, en consecuencia, su límite e infranqueable condición de legitimidad: "En consecuencia la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes ya que esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de naturaleza".²³

Para comprender el origen del poder político, Locke parte de la idea de un Estado de naturaleza en el que originalmente viven los hombres. En el modelo Lockeano el Estado de naturaleza no es un estado de guerra sino un ámbito en donde priva la Ley natural. Esta ley prescribe que siendo los hombres todos iguales e independientes, nadie deberá dañar a los otros en su vida, propiedad, salud o libertad:

Ahora bien, aunque el estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre tenga en éste una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esta libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, sino cuando se trata de consagrarla con ello a un uso más noble que el requerido para su simple conservación. El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón que coincide con esa ley enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; [...].²⁴

El concepto que John Locke maneja en torno a la Ley natural o de naturaleza se encuentra plasmado en una obra anterior a su *Ensayo sobre Gobierno Civil*. La obra de referencia es *Lecciones sobre la ley natural* (1664). En lo fundamental, el filósofo inglés parte del presupuesto de que si otros seres distintos a los hombres están regidos por leyes emanadas de Dios, *a fortiori* ha de seguirse la existencia de una Ley divina que sea acorde con la naturaleza humana. Esta ley dictada por el legislador divino es la ley

²³ John Locke , *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Nuevo Mar, 1988, p. 81 y 82

²⁴ *Ibid*, p. 34

natural.²⁵ En la tesis de Locke se advierte un dualismo básico entre ley natural y ley humana positiva, considerando que la primera priva sobre la segunda. Sin embargo, este dualismo y superioridad sólo tienen sentido a partir del surgimiento del poder civil mediante el contrato social, de ello se supera el problema de que los hombres, en el estado de naturaleza, sean jueces de sus propias causas con los inconvenientes graves que ello acarrea:

[...] Por otro lado, la malquerencia, la pasión y la venganza los arrastran demasiado lejos en el castigo que infligen a los demás, no pudiendo resultar de todo ello sino confusión y desorden, por lo que, sin duda alguna, Dios debió fijar un poder que evitase la parcialidad y la violencia entre los hombres. Acepto sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza; esos inconvenientes tienen seguramente que ser grandes allí donde los hombres pueden ser jueces de su propia causa [...].²⁶

Más adelante, Locke añade:

En efecto, siempre que cierto número de hombres se unen en una sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. [...] Por ese hecho autoriza a la sociedad, o lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que requiera su propia asistencia. Eso es lo que saca a los hombres de un estado de naturaleza y los coloca dentro de una sociedad civil...²⁷

Como se sabe, Locke es uno de los defensores más vehementes de la idea de los límites del poder público; él sostendrá que para que el poder del Estado no degenerare en uno arbitrario, éste no debía ser absoluto sino limitado. Así pues, el modelo político lockeano acepta que las leyes naturales representan un límite al poder supremo:

El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad... Las reglas que los legisladores dictan y por las que han de regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la naturaleza la conservación del género humano, no tiene validez frente a ella ningún decreto humano.²⁸

²⁵ John Locke, *Lecciones sobre ley natural*, Granada, Ed. Comares, 1998, p. 65 y ss.

²⁶ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, p. 38

²⁷ *Ibid*, p. 69 y 70

²⁸ *Ibid*, p. 87

Locke puede ser considerado, sin duda alguna, como uno de los antecedentes inmediatos de la idea contemporánea de los derechos humanos que encuentran su concreción en las declaraciones políticas promulgadas en el siglo XVIII. En efecto, estas declaraciones concretizan la noción filosófico-política de los derechos naturales expresada, como hemos visto, en el discurso político iusnaturalista, intentando determinar con ello el principio de legitimidad de las nacientes democracias y la concepción jurídica del Estado de Derecho.

Finalmente, hemos elegido la obra *El contrato social* (1762) de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), porque consideramos que en ella se encuentra reflejado de manera clara el tránsito del discurso de la filosofía política que sostienen Hobbes y Locke, al discurso que configura la noción esencialmente política de los derechos naturales.

La obra de Rousseau va a lograr una solución más viable a los problemas que tanto Hobbes como Locke apenas esbozaron. Es de destacar, sobre todo, la cuestión relativa a la relación entre ley natural y derecho natural. Como es sabido, Rousseau, al igual que sus predecesores, busca un modelo de legitimidad y de justificación racional del poder político:

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando a los hombres tal cual son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente. Trataré para ello de mantener una armonía constante, en este estudio, lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas.²⁹

De esta cita en la que el filósofo ginebrino, anticipándose, hace una distinción entre justicia y utilidad, se desprende que la pretensión de dicho autor es separar de inicio los valores o exigencias éticas que la justicia demanda (los derechos naturales) del instrumento que los hace posible, a saber: el derecho positivo. Para ello, lo que los hombres requieren, nos sugiere Rousseau, es establecer el Estado de Derecho, es decir, el poder legislativo dotado no ya de moralidad que proviene de la ley divina, sino de la que dimana de la ley positiva establecida por la voluntad general. Por ello que se

²⁹ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, México, Porrúa, 2000, p. 75 y 76

comprende por qué Rousseau ya no concentra su atención en la ley natural sino en la ley positiva, que es el punto toral de su teoría del contrato social:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social.³⁰

Como se ve, lo que Rousseau ofrece con el tránsito hacia el estado civil es una permuta, es decir, lo que el hombre obtiene con dicho tránsito es lograr que los derechos naturales, sujetos siempre a la contingencia del instinto, se convierten en verdaderos derechos, en derechos civiles garantizados por la ley positiva.

Es así como al constituirse en ciudadano en virtud del pacto social un individuo contrae derechos pero también obligaciones, por lo que a fin de mantener la salud del cuerpo político del cual forma parte, debe orientar su propia voluntad individual en función del interés de la voluntad general, pues de lo contrario, se le coaccionará en el cumplimiento de su deber ciudadano. Al respecto, Rousseau, señala:

A fin de que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí sólo puede dar fuerza a los otros. De que, cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre [...].³¹

Por otra parte, aunque Rousseau acepta la existencia de una justicia divina y una justicia universal derivada de la razón, misma que se da por el establecimiento de derechos y deberes que son producto exclusivo de la instauración del derecho positivo, para Rousseau ni la justicia divina es ley natural, ni la justicia universal es derecho natural:

Lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de la cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia procede de Dios, él es su única fuente; pero si nosotros supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobiernos ni de leyes, sin duda existe una justicia

³⁰ *Ibid*, p. 9

³¹ *Idem*, p. 11

universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros debe ser recíproca.³²

Como se puede apreciar, Rousseau evita caer en el error de mezclar el discurso teológico con el discurso jurídico, lo cual logra manteniendo siempre la distinción entre ley natural y ley positiva. Rousseau a este respecto concluye: “¿Pero qué es, al fin, la ley? En tanto que se siga ligando a esta palabra ideas metafísicas, se continuará razonando sin entenderse, y aun cuando se explique lo que es una ley de la naturaleza, no se sabrá mejor lo que es una ley del Estado”.³³

Es así como de esta rápida revisión que hemos realizado sobre las aportaciones hechas por Hobbes, Locke y Rosseau, podemos colegir que los derechos humanos son, con evidencia, los derechos naturales proclamados por el jusnaturalismo que surge como una corriente filosófica que va a encontrar su máxima expresión en las constituciones burguesas del siglo XVIII. Como hemos visto, para esta doctrina tales derechos son inherentes al hombre, dada su naturaleza se ostentan como anteriores al Estado, constriñéndolo éticamente a respetarlos y a establecer, en el orden jurídico positivo, normas que aseguren su observancia.

De las consideraciones anteriormente expuestas se concluye que los derechos humanos se traducen en *imperativos éticos* emanados de la naturaleza del hombre que se traducen en el respeto de su *vida, dignidad y libertad* en su dimensión de ente teleológico. No provienen, pues, de la ley positiva, en tanto que son anteriores y superiores a la *scripta lex* que los órganos legislativos del Estado crean, los cuales tiene el deber de reconocerlos como fundamento de la vida pública y social, siendo, en consecuencia, inalienables e imprescriptibles.

Ahora bien, como imperativos de carácter moral y filosófico, los derechos humanos asumen positividad en virtud de dicho reconocimiento. Esta asunción les otorga obligatoriedad jurídica al convertirlos en el contenido de los derechos subjetivos públicos que son un elemento esencial integrante del gobernado. Por consiguiente, en tal virtud adquieren una coersitividad que se proyecta sobre la actuación de los órganos del Estado.

³² *Ibid*, p. 20

³³ *Idem*, p. 20

II.3 LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO DERECHO NATURAL

La filosofía de la tolerancia y la lucha por su reconocimiento positivo es el precedente de la lucha por el establecimiento de la libertad religiosa y por el resto de las libertades. En efecto, primero fue la tolerancia y, posteriormente, la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Los filósofos de la idea de tolerancia, primero reivindicaron la no persecución por motivos religiosos y, de ahí, la protección de un ámbito de libertad en el que estuviese ausente la coacción del Estado. Así, habiendo una línea de continuidad entre las peticiones de tolerancia y la emergencia de la idea de la libertad de conciencia que, pronto se extenderá al resto de libertades, puede afirmarse, que los teóricos de la Escuela de Derecho natural lo son también de la idea contemporánea de los derechos humanos.

Las guerras de religión y la represión por motivos religiosos no pueden obviarse como acontecimientos históricos relevantes de este período y de la discusión sobre la tolerancia. Sin embargo, habiendo una importante bibliografía sobre estos aspectos, y para los efectos y objetivos del presente trabajo, nosotros enfocaremos nuestra atención en la fundamentación filosófica de la idea de tolerancia y libertad religiosa.

Desde el punto de vista filosófico-político pueden distinguirse tres fases en el desarrollo y fundamentación de la idea de tolerancia y libertad religiosa: en el siglo XVI será el siglo de las primeras peticiones de tolerancia formulándose ésta como una noción inspirada, sobre todo, por razones instrumentales y de utilidad pública (Bodino); durante el siglo XVII encontramos las formulaciones más serias de la tolerancia con los tópicos propios de su acepción moderna (Spinoza y Locke); finalmente, el siglo XVIII es el de la positivización, en las distintas declaraciones de los derechos del hombre, de la tolerancia en su acepción de derechos de libertad de conciencia y religión.

Durante el siglo XVI, la formulación más explícita de la tolerancia, de su utilidad y bondad, fue realizada por Juan Bodino en el contexto de las guerras de religión que durante décadas asolaron Francia hasta el Edicto de Nantes. Bodino fue uno de los defensores de la idea de tolerancia y la justificó con el argumento de su utilidad para el Estado. Bajo esta visión instrumental, Bodino defenderá la imposibilidad de imponer por la fuerza un sistema de creencias a la "conciencia individual". Por ello, aconseja Bodino, aunque el príncipe considere que su religión es la verdadera y quiera convertir a sus súbditos, no debe emplear la fuerza; debe emplear métodos persuasivos. Tolerancia y

libertad de conciencia van de la mano en este teórico con un único fin, a saber: la salud de la república. Bodino aconseja:

Por ello, es de suma importancia que tan sagrada como la religión, no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de las repúblicas [...]. No trataré aquí de qué religión es la mejor, si bien es cierto que sólo hay una religión, una verdad, una ley divina publicada por la palabra de Dios. El príncipe que está convencido de la verdadera y quiera convertir a sus súbditos, divididos en sectas y facciones, no debe, a mi juicio, emplear la fuerza. Cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, más se resiste. Si el príncipe abraza y obedece la verdadera religión de modo sincero y sin reservas, logrará que el corazón y la voluntad de los súbditos la acepten, sin violencia ni pena. Al obrar así, no sólo evitará la agitación, el desorden y la guerra civil, sino que conducirá a los súbditos descarriados al puerto de salvación.³⁴

Ya en el siglo XVII Europa experimenta una expansión de los conflictos religiosos, que ya habían sido especialmente virulentos en el último cuarto de siglo anterior, y por ende, un aumento de las voces que piden tolerancia y libertad religiosa. Así, la idea de tolerancia se impone cada vez más, y la libertad religiosa empieza a tomar cuerpo como libertad del individuo para escoger y formar sus creencias y, además, como una exigencia de separación de la Iglesia y del Estado. Es en este contexto, que se destacan dos figuras principales sobre el discurso de la tolerancia y la libertad de conciencia, a saber: Baruch Spinoza y John Locke.

En su obra *Tratado teológico-político* (1670), Spinoza discurre sobre los elementos básicos de la filosofía sobre tolerancia como principios fundamentales de su teoría política. La libertad de pensamiento y la libertad de creencias es la pieza fundamental sobre la que sustenta el poder del Estado y la sociedad misma. Indicativo de lo anterior, es el lema que sustenta su doctrina: *finis ergo reipublicae vera libertas est* [el fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad]:

De la descripción que hemos dado de los fundamentos del Estado se sigue con perfecta evidencia que su fin último no es dominar a los hombres, retenerles por temor y someterles a la voluntad ajena, sino, antes al contrario, permitir a cada uno, en tanto sea posible, vivir en seguridad, es decir, conservar intacto el derecho natural que tiene de vivir sin perjuicio suyo ni de los demás. No, el Estado no tiene por fin transformar a los hombres de seres racionales en animales o autómatas, sino hacer de modo que los ciudadanos desarrollen en seguridad su cuerpo y su espíritu, hagan libremente uso de su razón, no se profesen odio, furor y astucia, y

³⁴ Jean Bodino , *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 208

no se miren injustamente con ojos celosos, el fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad.³⁵

En cuanto a la libertad de pensamiento, Spinoza indica:

Si se pretende obtener de los ciudadanos no una obediencia forzada, sino una fidelidad sincera; si se quiere que el soberano conserve la autoridad con mano firme y no sea jamás obligado a caer bajo los golpes sediciosos, se debe necesariamente permitir la libertad de pensamiento, y gobernar a los hombres de tal modo que siendo abiertamente opuestos en pensamientos, vivan sin embargo en una concordia perfecta. No podrá dudarse que este modo de gobernar es excelente y no tiene sino muy leves inconvenientes, atendido que es perfectamente apropiado a la naturaleza humana.³⁶

Así, la conclusión a la que llega Spinoza es bien clara: que es inútil cualquier medida represora o cualquier ley que prohíba la disensión, pues la libertad de pensamiento no puede derivar ningún daño para la paz del Estado. En este sentido, el capítulo XX del *Tratado teológico-político* es un ejemplo de la defensa de la concatenación de un gobierno racional y la libre expresión de sus súbditos como elementos indispensables del Estado.

Por lo que toca a la contribución de la *Carta sobre tolerancia* (1690) de John Locke a la filosofía de la tolerancia difícilmente puede subestimarse. En ella encontramos plenamente construida una teoría liberal sobre la tolerancia, en plena correspondencia con las ideas expuestas en su *Ensayo sobre gobierno civil* (1689). Será la idea de la libertad individual el centro en torno del cual gire su concepción; en el caso de la tolerancia entendida ya como libertad religiosa:

En una palabra, que todas las cosas que la ley permite hacer en las ocasiones comunes de la vida, sean lícitas para cada Iglesia en el culto divino. Que ni la vida del hombre, ni su cuerpo, ni su casa, ni sus bienes, sufran de perjuicio alguno por estas causas.³⁷

Más específicamente, puede decirse que Locke estructura su argumentación sobre la pertinencia de la observación de la tolerancia en torno a dos tipos de razones. Unas, de tipo religioso, sobre lo que son la Iglesia y sus fines; otras, de orden político, sobre

³⁵ Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, México, Juan Pablos ed., 1990, p. 317

³⁶ *Ibid*, p. 322

³⁷ John Locke, *Carta sobre tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 62

las atribuciones de los magistrados y sobre las relaciones Estado-Iglesia. Entre las primeras, Locke plantea su concepción de Iglesia como: “Una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas”.³⁸ Por otra parte, en cuanto a los fines que persiguen las Iglesias, Locke señala: “El fin de una sociedad religiosa es el culto público de Dios y, a través de él la adquisición de la vida eterna”.³⁹

De esta manera, Locke esboza un fundamento político de la tolerancia. Por un lado, al apuntar cuáles son los fines de la sociedad y el papel de la tolerancia en ella; por otro lado, al señalar cuáles son las funciones encomendadas a los gobernantes o magistrados: “El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”.⁴⁰ Y los intereses civiles tienen que ver con la libertad, la vida, la salud y los bienes y propiedades de los individuos, es decir, con las cosas de este mundo: “El Estado se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero”.⁴¹

Así es como Locke, intenta dar un paso más al plantear la necesidad de la separación del Estado y de las Iglesias. En efecto, si la tolerancia es útil para la buena salud de la república, entonces los gobernantes están obligados a la realización de los fines para los cuales se instituyó el Estado y, por tanto, a no inmiscuirse en las cuestiones religiosas. Será de este modo, que los magistrados no podrán y no deberán, nos dice Locke, entrar en el terreno de las conciencias individuales dado que la naturaleza de su poder se basa en la fuerza exterior, es decir, es de naturaleza externa a la propia conciencia de los individuos.

Así, el mérito de John Locke consiste, especialmente, en haber propuesto una noción de tolerancia vinculada a la defensa de la autonomía de la conciencia individual para la libre elección de las creencias religiosas sin coacciones externas. La libertad de conciencia aparece así como un "derecho natural" más junto a los que menciona como "bienes" en su teoría política y, por lo tanto, como sustento de la sociedad y del Estado.

³⁸ *Ibid*, p. 13

³⁹ *Idem*, p. 16

⁴⁰ *Idem*, p. 8

⁴¹ *Ibid*, p.13

II.4 LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN EN LA LEGISLACIÓN MEXICANA

Si bien en nuestro país, desde siempre ha habido normas jurídicas que intentan regular la actividad religiosa, de una forma u otra, realmente no es sino hasta la reforma constitucional de 28 de enero de 1992 y su correspondiente ley reglamentaria, cuando se dan un conjunto de disposiciones que pretenden clarificar y determinar la relación del Estado mexicano con las Iglesias, en tanto que les reconoce a éstas últimas personalidad jurídica. En efecto, esta relación del Estado y las iglesias se encuentra definida en el contenido de los artículos constitucionales 3º, 5º, 24º, 27º, y 130º, así como en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (en adelante LARCP) y su Reglamento, publicados en el Diario Oficial de la Federación el 5 de julio de 1992 y el 6 de noviembre de 2003, respectivamente.

Del contenido de las reformas de los artículos constitucionales citados y del articulado de la LARCP, se desprenden los dos grandes principios que las sustentan, a saber: a) el principio de creencias religiosas (libertad religiosa), y; b) el principio de la separación de las Iglesias y el Estado. Hay además, de estos dos grandes principios, otros que en cierto modo, se derivan de los anteriores y que los complementan: el de la laicidad del Estado y el de la supremacía del Estado, es decir, la sujeción a la ley por parte de las Iglesias y demás agrupaciones religiosas.

II.4.1 PRINCIPIOS JURÍDICO – POLÍTICOS

El reconocimiento que el orden jurídico estatal mexicano hace respecto de las libertades es lo que constituye los derechos públicos individuales, que en nuestro sistema constitucional recibieron el nombre de *garantías individuales*.⁴² En efecto, el *reconocimiento* de la libertad del individuo será expresado por la Ley Fundamental en la declaración contenida en el artículo primero que señala textualmente: “En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que *otorga* esta constitución,

⁴² Para el constitucionalista Ignacio Burgoa, aun cuando aclara que ni la Constitución ni la legislación secundaria de México han formulado ninguna definición, o al menos catalogación, de los derechos humanos, encuentra que la relación que existe entre los derechos humanos, los derechos subjetivos públicos y las citadas garantías, de la siguiente manera: “Los primeros, por su imperatividad ética,

las cuales no podrán restringirse ni suspenderse sino en los casos y en las condiciones que ella misma establece”.⁴³

No es objeto de este trabajo, adentrarnos en la investigación histórica de la forma en que la idea de los derechos naturales se ha plasmado en legislaciones ya derogadas, pero bástenos contrastar el sentido de este primer precepto constitucional con la índole del correspondiente de la Constitución de 1857, en la que las disposiciones concernientes a las garantías individuales se revelan no sólo como un reconocimiento que hace el Estado Mexicano de éstas, sino que además contienen como teleología primordial la protección del individuo al estatuir que:

El pueblo mexicano *reconoce* que los derechos del hombre son la base y el objeto de las instituciones sociales. En consecuencia, declara que todas las leyes y todas las autoridades del país deben respetar y sostener las garantías que *otorga* la presente Constitución.⁴⁴

Como puede advertirse, los autores de dicha constitución se declaran partidarios del iusnaturalismo en materia de derechos naturales del hombre. La Constitución vigente por su parte, se aparta de la doctrina iusnaturalista de matriz lockeana, pues a diferencia de la del 57, ya no considera los derechos del hombre como base y objeto de las instituciones sociales, sino que los considera como un conjunto de garantías individuales que el Estado concede u otorga a los gobernados. El jusnaturalismo, adoptado en el ordenamiento constitucional del 57, establece que los derechos del hombre, inherentes e inseparables de su personalidad, son superestatales, es decir, que están por encima de todo orden creado por el Estado, el que, por ende, debe siempre respetarlos y convertirlos en objeto y base de sus instituciones.

Contrariamente, la Constitución de 1917 ya no hace figurar a los derechos del hombre como exclusivo contenido de los fines estatales, sino que, considerando que el pueblo constituido políticamente en Estado es el único depositario del poder soberano, ha expresado en su artículo primero que las garantías individuales son instituidas o creadas por el orden jurídico constitucional.

condicionan la previsión constitucional de los segundos que a su vez se implican en las garantías del gobernado”. (Ignacio Burgoa O., *Las garantías individuales*, México, Ed. Porrúa, 2000, p. 51)

⁴³ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. IFE, 2005

⁴⁴ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-2002*, México, Ed. Porrúa, 2002, p. 607

Por consiguiente, la constitución vigente intenta resolver la manifiesta contradicción que teóricamente surge entre la concepción superestatal e irreductible de los derechos naturales del hombre y la idea de soberanía como poder máximo, sobre el cual nada existe humanamente. De esta manera, la Ley Fundamental asume las tesis jusnaturalistas en su versión rousseauiana,⁴⁵ que asevera que las garantías de que pueden gozar los individuos frente al poder público son otorgadas a éstos por la propia sociedad, única tutelar de la soberanía, en virtud de la renuncia de sus prerrogativas, hecha por sus miembros, las cuales son posteriormente restituidas al sujeto en términos de reciprocidad. No obstante todo lo anterior, en opinión de algunos juristas⁴⁶ lo que parecería una variación o incluso una contradicción entre los ordenamientos referidos, no se presenta tal en tanto la indudable adscripción en ambas legislaciones a la idea de los derechos naturales del hombre.

Por otra parte, lo primero que hay que señalar en relación al principio de la libertad religiosa, es que la Ley no utiliza el término "derecho de libertad religiosa", que es el empleado en la doctrina contemporánea de los derechos humanos, sino el de "libertad de creencias religiosas" de cuño liberal decimonónico. El contenido del derecho de libertad de creencias religiosas queda establecido por el artículo 24 constitucional en los siguientes términos: "Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la Ley".⁴⁷

⁴⁵ En la teoría rousseauiana tenemos, por un lado, la voluntad general como suprema, como soberana, y de otro, los derechos fundamentales del hombre, inalienables y respetables necesariamente. Entonces si se acepta esta última consideración, la voluntad general no es omnímoda como lo sostiene Rousseau, sino que está limitada por los derechos naturales del hombre; por el contrario, si se admite que dicha voluntad general es omnímoda y absolutamente soberana, entonces no deben existir los derechos naturales del individuo frente a ella. Según el constitucionalista Ignacio Burgoa, la contradicción existente entre el jusnaturalismo de corte lockeano y la concepción rousseauiana de soberanía "se ha evitado" en las modernas teorías de la soberanía a través del concepto de *autolimitación*, en virtud de lo cual, siendo el poder del Estado, soberano, esto es, no existiendo sobre él ningún otro, se impone a sí mismo, en el orden jurídico, limitaciones de derecho, es decir, obligatorias, siendo parte de esas limitaciones las garantías individuales o derechos fundamentales del individuo o gobernado que reconoce (como la constitución de 1857) o crea (como en la Constitución vigente).

⁴⁶ Para el doctor Jorge Carpizo no hay tal variación entre ambas legislaciones pues quedaría claro que en el caso de la Constitución del 17, la Comisión redactora nunca desconoció la idea de los derechos del hombre. (Ver Jorge Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917*, México, Porrúa, 1997, p. 141 y ss.)

⁴⁷ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. IFE, 2005

Por su parte, este principio es desarrollado por la Ley reglamentaria en diversos preceptos, pero sobre todo en el artículo segundo, al señalar como contenido de tal derecho:

[...] tener o adoptar la creencia religiosa que más le agrade y practicar, en forma individual o colectiva, los actos de culto o ritos de su preferencia; no profesar creencias religiosas, abstenerse de practicar actos y ritos religiosos y no pertenecer a una asociación religiosa; no ser objeto de discriminación, coacción u hostilidad por causa de sus creencias religiosas; no ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o en especie al sostenimiento de una asociación, iglesia o cualquier otra agrupación religiosa; no ser objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa por la manifestación de ideas religiosas, y; asociarse o reunirse pacíficamente con fines religiosos.⁴⁸

En conexión con el derecho de libertad de creencias religiosas se encuentra la prescripción contenida en el artículo primero de la LARCP, que se formula en los siguientes términos: “Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso del cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes”.⁴⁹

Conviene recordar, al respecto, que la libertad religiosa es una inmunidad de coacción frente a los poderes públicos para que nadie se le prohíba actuar conforme a su conciencia. Por otra parte, en relación al principio de separación Estado e Iglesias, podemos afirmar que dicho principio ha estado presente en nuestras leyes desde el siglo XIX, y aunque la Constitución de 1857 no lo menciona expresamente, lo hace el artículo 1º, de la Ley Lerdo de 25 de septiembre de 1873, que adicionó la citada constitución con la siguiente disposición: “El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna”.⁵⁰

En el contexto del liberalismo decimonónico se pensaba que las dos instituciones deberían ser independientes una de la otra, en el sentido de que al Estado le correspondía todo lo "temporal" y a la Iglesia lo "espiritual", sin que hubiera comunicación entre ambas entidades ni menos relaciones de cooperación entre ellas. Así, la religión se reducía a una cuestión privada de la conciencia individual de cada

⁴⁸ Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, SEGOB. 1994, p. 12

⁴⁹ *Ibid*, p. 11

⁵⁰ Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-2002*, México, Ed. Porrúa, 2002, p. 697

creyente. A la Iglesia le correspondía entonces únicamente la "salvación de las almas", mientras al Estado le concernía una función negativa, la de abstenerse de intervenir en el ámbito de la conciencia individual y, una positiva, la de inhibir cualquier manifestación social de la religión, más allá de los actos de culto.

Más tarde, para el constituyente de 1917 la relación Estado e Iglesia ya no se plantearía en términos de independencia entre ambas instituciones. La comisión en su dictamen, en lugar de la independencia estableció la supremacía del poder civil sobre el religioso para lo cual era menester negar la personalidad jurídica a "las asociaciones religiosas llamadas Iglesias".

Así, lo que se configuraría como el artículo 130 constitucional, señalaba las facultades de los poderes federales para intervenir "en materia de culto religioso y disciplina externa"; consideraba profesionistas y sujetos a las leyes sobre profesiones a los sacerdotes; prohíbe a éstos criticar en actos de culto o en reuniones públicas o privadas leyes y autoridades, y les niega el derecho de voto activo y pasivo así como el de asociarse con fines políticos.

II.4.2 LA REFORMA CONSTITUCIONAL DE 1992

En las reformas de 1992, se emplea el término "separación" no el de "independencia", al que se le identifica como "principio histórico". Esto es algo que ha venido existiendo y que tiene el carácter esencial en la conformación misma del Estado mexicano y por ello mismo, el principio ordenador de todas las normas sobre la materia y, en consecuencia: "las asociaciones religiosas deberán: sujetarse siempre a la Constitución y a las leyes que de ella emanan, y respetar las instituciones del país" (art. 8).⁵¹

La LARCP reconoce, en principio, el derecho de existencia de todas las Iglesias y agrupaciones religiosas, pero sujeta la posibilidad de que adquiera personalidad jurídica a la condición de que se constituyan como "asociación religiosa" y obtenga el registro constitutivo correspondiente ante la autoridad competente.

De esta manera, el Estado o la Ley no reconoce o desconoce a las Iglesias y demás agrupaciones religiosas como tales, sino simplemente dispone que si éstas quieren

⁵¹ Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, SEGOB. 1994, p. 14

tener personalidad jurídica en el ordenamiento mexicano y con ello disfrutar de los beneficios que la ley reglamentaria les otorga, deberán inscribirse en el registro constitutivo para los efectos de esa personalidad jurídica específica. Así, pues, tendrán derechos de la personalidad que les son propios, como:

[...] identificarse mediante una denominación exclusiva; organizarse libremente en sus estructuras internas; realizar actos de culto público religioso, así como propagar su doctrina; celebrar todo tipo de actos jurídicos para el cumplimiento de su objeto y ; usar bienes de la nación para fines religiosos (art. 9).⁵²

Además es un derecho de estos organismos tener un patrimonio propio que les permita cumplir con su objeto. En cuanto al objeto o finalidad de una asociación religiosa viene precisada en la Ley cuando ésta señala que la entidad solicitante debe comprobar: “haberse ocupado, preponderantemente, de la observancia, práctica, propagación o instrucción de una doctrina religiosa o de un cuerpo de creencias religiosas” (art. 7).⁵³

La finalidad de las Asociaciones Religiosas debe ser precisamente religiosa y ésta, se dice, debe consistir esencialmente en la realización de un acto religioso, concibiéndose éste como un culto a un ser trascendente y que es en sí mismo lo que constituye y caracteriza a una agrupación religiosa. En la actualidad, la LARCP deja a cada agrupación religiosa la definición de lo que ella entienda por ministro de culto en los siguientes términos: “Para los efectos de esta Ley, se consideran ministros de culto a todas aquellas personas mayores de edad a quienes las asociaciones religiosas a que pertenezcan confieran ese carácter” (art. 12).⁵⁴

Uno de los cambios importantes de la reforma constitucional de 1992, fue la concesión del voto activo a los ministros de culto religioso; sin embargo, no sólo subsistió la negativa del voto pasivo sino que además se agregó la imposibilidad que tales personas puedan desempeñar cargos públicos, abriéndose la posibilidad de ambas situaciones si es que dejan su ministerio con la anticipación y términos que la propia Ley reglamentaria establece. A este respecto, la LARCP establece en su artículo 14, que los ministros de culto:

⁵² *Ibid*, p. 14

⁵³ *Idem*, p. 13

⁵⁴ *Idem*, p. 15

Los ciudadanos mexicanos que ejerzan el ministerio de cualquier culto, tienen derecho al voto en los términos de la legislación electoral aplicable. No podrán ser votados para puestos de elección popular, ni podrán desempeñar cargos públicos superiores, a menos que se separen formal, material y definitivamente de su ministerio cuando menos cinco años en el primero de los casos, y tres en el segundo, antes del día de la elección de que se trate o de la aceptación del cargo respectivo. Por lo que toca a los demás cargos, bastarán seis meses. Tampoco podrán los ministros de culto asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación alguna.⁵⁵

En este punto se puede afirmar que aunque la Ley no utiliza la expresión de prohibición para los ministros de culto de "no intervenir en política partidista", se deduce claramente de su articulado, pues todas las incompatibilidades de éste tipo que se mencionan en el texto legal, hacen referencia a "puesto de elección popular", "asociarse con fines políticos", "realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna". De este modo, queda de manifiesto la intención del legislador de alejar por completo a los ministros de culto de la lucha de los partidos o asociaciones de tipo político.

Sin embargo, la Ley no prohíbe a las Asociaciones Religiosas el realizar actividades políticas, pues la prohibición contenida en el artículo 14 se refiere solamente a los ministros de culto. No obstante, es claro que una asociación religiosa no puede intervenir en la política partidista, pues su fin no es éste; si lo hiciera, estaría en el caso de infracción contemplado en el artículo 29, que señala como causal de sanción: "Desviar de tal manera los fines de las asociaciones que éstas pierdan o menoscaben gravemente su naturaleza religiosa".⁵⁶

En este sentido, la prohibición de intervenir en la política de partidos, abarca por tanto a los ministros de culto y a las asociaciones religiosas, las cuales no pueden realizar reuniones de tipo político. Ahora bien, debe dilucidarse que entendió el legislador por reuniones de carácter político. En el supuesto de un ministro de culto que aprovechando un acto de culto en un templo exprese opiniones políticas de tal manera que éstas ocupen un lugar preeminente en el acto realizado, estaría cometiendo una violación a la Ley. En este caso, la responsabilidad recaería sobre el ministro personalmente, sin poderse imputar esa responsabilidad a la asociación religiosa, a

⁵⁵ *Ibid*, p. 15

⁵⁶ *Idem*, p. 21

menos que el ministro declare haber actuado por instrucciones o con la autorización de las autoridades de la asociación, pues en este caso, sin quitar responsabilidad al ministro, sería también responsable la asociación.

La intención del legislador es clara en el sentido de no mezclar religión y política. Sin embargo, para entender correctamente cuáles son las "reuniones de carácter político" que está prohibido realizar en los templos y a las asociaciones religiosas en cualquier lugar, debe hacerse notar, si deben interpretarse como intervenciones en política, aquellas expresiones en materias referentes a la moral.

II.5 CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Como pudo observarse, Locke pretende que hay una ley natural, una regulación normativa superior al derecho positivo, y para sostener dicha pretensión, escribe una obra titulada *Lecciones sobre ley natural* (1664). En dicha obra Locke desarrolla especulaciones con la pretensión de probar la existencia de la ley natural que es la regla primaria adecuada e invariable de conducta. Esta ley es un presupuesto básico de la ordenación natural de la vida humana. Si todo tiene prescrito el modo conveniente de actuar según la naturaleza, no va ser el hombre una excepción por la que quede libre de esta ley general de naturaleza. La ley de naturaleza es aquella que cada cual puede adquirir, investigar e interpretar con la sola luz de la razón. Es una ley que prescribe lo que debe hacerse y obliga a los hombres. Es así como Locke va a señalar que si los seres distintos del hombre están regidos por leyes emanadas de una voluntad divina, tiene que existir también una ley divina que sea acorde con la naturaleza humana, y esta ley que dios dicta especialmente al ser humano es la ley natural.⁵⁷

El segundo núcleo temático de las Lecciones se refiere al conocimiento de la ley natural. Hay una ley universal de la naturaleza que es cognoscible por la "luz natural". Para Locke, oponiéndose a las tesis innatistas, sostiene que sólo mediante la razón se puede acceder al conocimiento de la ley natural. La ley natural, según Locke, es aquella que es revelada o promulgada por el legislador superior, pero es adquirida por el

⁵⁷ John Locke, *Lecciones sobre ley natural*, Granada, Ed. Comares, 1998, p. 65 y ss.

hombre si hace uso de sus facultades o de la luz natural que deriva de la razón y de los sentidos.⁵⁸

El tercer núcleo básico de las lecciones gira en torno a la cuestión de la fuerza vinculante de la ley natural. Lo que ahora se somete a debate es la obligación de obediencia a la ley natural. Locke trata de demostrar que esta obligación existe y que es universal, inderogable y permanente.

Es así como el vínculo en que va a consistir la obligación va a tener una triple manifestación. En primer lugar, está la fuerza obligatoria que deriva de los mandatos de la voluntad superior. El segundo vínculo es el que deriva de la ley natural que es la causa material e inmediata de la obligación. El tercer vínculo de la obligación nace de la ley humana positiva o leyes del poder civil. Esta ley toma prestada su fuerza obligatoria del poder coercitivo de la ley natural. Si se suprimiera la ley de naturaleza, nos dice Locke, se subvertiría "todo estado, autoridad, orden y sociedad".⁵⁹ Es así como el carácter prescriptivo de la ley natural está fuera de toda duda. Afirma, pues, que la ley natural tiene fuerza vinculatoria para los seres humanos, fuerza que les obliga y les constriñe.

Todo lo anterior va a confirmar claramente que las especulaciones de Locke sobre la existencia de la ley natural son una continuación del iusnaturalismo escolástico.⁶⁰ Locke menciona expresamente a Santo Tomás de Aquino, citando de modo aprobatorio un pasaje en que el teólogo escolástico declara que "todo aquello que se opere en las cosas creadas es materia de la ley eterna".⁶¹

Como se ha observado, Locke elabora su doctrina política a partir del estado de naturaleza. Locke y sus predecesores iusnaturalistas profesan la creencia en un orden natural (ley natural o derecho natural) trascendente al derecho positivo. Para proseguir con el enfoque crítico de la idea de la ley natural o del derecho natural, conviene indicar el modo en que Hans Kelsen presenta la antítesis entre la posición del positivismo jurídico y la posición iusnaturalista.

⁵⁸ *Ibid*, p. 75 y ss.

⁵⁹ *Idem*, 123

⁶⁰ El propio filósofo francés Jacques Maritain así lo reconoce, cuando señala: la conciencia de los derechos de la persona tiene en realidad su origen en la concepción del hombre y del derecho natural establecida por siglos de filosofía cristiana. (Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1982, p. 85)

⁶¹ John Locke, *Op. cit.*, p. 72

Para el positivismo jurídico hay un solo ordenamiento: el derecho positivo, creado y aplicado por los hombres. El iusnaturalismo, en cambio, pretende que hay, además del ordenamiento jurídico positivo, un ordenamiento jurídico establecido por la naturaleza, es decir, una legislación natural o un derecho natural. Es por ello que son aplicables a Locke las observaciones que hace Kelsen con respecto al carácter teleológico del iusnaturalismo. Para Kelsen se trata de una concepción que tiene un orden religioso y metafísico: “La teoría del Derecho natural, que domina durante los siglos XVII y XVIII y que, tras el eclipse del XIX, se ha vuelto a situarse en nuestro siglo, [...] se presenta precisamente como dotada de un indudable origen metafísico y religioso”.⁶² Su fundamento radica en la idea de que la realidad de la naturaleza es creada por una autoridad trascendente que personifica al valor moral absoluto y que dirige los hechos de esa realidad. De este modo, en la especulación iusnaturalista el derecho positivo no es propiamente obra de los hombres que lo crean y lo aplican, sino la mera reproducción de un derecho natural, trascendente al derecho positivo.

Las concepciones acerca de la ley natural sustentadas por Locke y sus predecesores iusnaturalistas, entrañan, pues, un dualismo de tipo metafísico y religioso. Como dice Kelsen en su *Teoría pura del derecho*, el dualismo iusnaturalista es el dualismo de toda metafísica: el dualismo de lo inmanente a la experiencia y lo trascendente a ella, que es el fundamento sobre el cual descansa la teología cristiana.⁶³

De esta manera, el dualismo iusnaturalista sustentado *Lecciones sobre ley natural* vuelve a presentarse el *Segundo tratado sobre gobierno civil*, con la particularidad de que en dicho tratado la ley natural entraña como contenido el ideario liberal individualista. Finalmente, cabe hacer notar que este ideario tendrá la particularidad de que al positivarse, las constituciones burguesas lo presentarán como un conjunto de "derechos naturales". Es cierto que éstas instituyen derechos subjetivos positivos, pero llamarlos "naturales" equivale a hipostasiarlos, es decir, a presentarlos discursivamente como provenientes de una entidad sobrenatural.

⁶² Hans Kelsen, *et al*, *Critica del derecho natural*, Madrid, Taurus, 1966, p. 105

⁶³ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, p. 101 y ss. Ver también del mismo autor: *Critica del derecho natural*, p. 104 y 105

«[...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.»

[Michel Foucault, El Orden del Discurso, 1970]

III. LO POLÍTICO COMO ESPACIO DE CONSTITUCIÓN DE FORMACIONES DISCURSIVAS: EL ENFOQUE DE LA TEORÍA DEL DISCURSO

III.1 CONSIDERACIONES TEÓRICAS

El lenguaje, como actividad libre del hombre, y también como producto de esa actividad, constituye un fenómeno cultural. Todo acto lingüístico es un acto creador, que se funda en un saber. El lenguaje es una "forma de cultura" y es, asimismo, el atributo más típicamente humano y universalmente reconocido como único del hombre, como ya lo señalaba el propio Aristóteles en su *Política*:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene la palabra. [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.⁶⁴

Una primera definición de lenguaje, en estos términos, es la que nos ofrece el etnolingüista norteamericano Edward Sapir: "El lenguaje es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada".⁶⁵ Sin embargo, hoy en día el lenguaje y, más propiamente, la lengua ya no es considerada sólo como un vehículo destinado a transmitir información, sino además como un producto social que, al mismo tiempo que conforma nuestro sistema de pensamiento, moldea y da contenido a nuestra concepción del mundo, es decir, el lenguaje es entendido como medio de interacción social y producto cultural.⁶⁶

⁶⁴ Aristóteles, *Política*, Madrid, Ed. Gredos, 1988, p. 50 y 51

⁶⁵ Edward Sapir, *El Lenguaje. Introducción al estudio del habla*, México, FCE, 1992, p. 14

⁶⁶ Vid Manuel Casado Velarde, *Lenguaje y cultura*, Madrid, Síntesis, 1991, p. 27 y ss.

III.1.1 EL LENGUAJE COMO VISIÓN DEL MUNDO

En la actualidad, es comúnmente aceptado que entre lenguaje y cultura se da una relación de intercambio recíproco. Por una parte el lenguaje es un producto cultural que refleja en parte una cultura, pero, por otro lado, el lenguaje es condición de la cultura y contribuye a crearla, en otras palabras, la cultura es condición del lenguaje, pero el lenguaje en también condición de la cultura.

En sus orígenes, la relación entre lenguaje y cultura fue puesta de manifiesto y acentuada especialmente por el pensamiento idealista alemán. En efecto, corresponderá al filósofo prusiano Wilhelm Von Humboldt (1767-1835), considerado uno de los grandes precursores de la lingüística comparativa,⁶⁷ concebir al lenguaje como la manifestación externa del espíritu de los pueblos,⁶⁸ idea implícita en el título de su magna obra *Sobre la Diversidad de la Estructura del Lenguaje Humano y su Influencia sobre el Desarrollo Espiritual de la Humanidad* (1836). En dicha obra a Humboldt le interesa poner en claro, en primer lugar, la relación que tiene la lengua con otros aspectos de la sociedad y de la cultura de un pueblo, al punto de ser su manifestación. En segundo lugar, ello le permite evidenciar la singularidad de cada lengua y la diferencia respecto de las otras en un contexto en el que el gusto por lo nacional está latente en la época de su tiempo. De acuerdo con lo anterior, una decisiva caracterización de la lengua, le lleva a enunciar a Humboldt, lo siguiente: “La lengua misma no es obra (ergon) sino una actividad (energeia). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética. Pues ella es el siempre reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la idea”.⁶⁹

Aparece aquí, el espíritu entendido como actividad, en este sentido, Humboldt interpretará el lenguaje como fuerza creadora de la nacionalidad, pero también, desde la perspectiva de la estructuración de un mundo significativo para el ser humano, como la fuerza que determina el comportamiento del individuo en forma decisiva. Ahora bien, si para el hombre tanto la constitución del pensamiento como el mundo dependen de

⁶⁷ Vid Maurice Leroy, *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, FCE, 1982, p. 52 y ss.

⁶⁸ Wilhelm Von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 60

⁶⁹ *Ibid*, p. 65

cada una de las lenguas específicas, puede decirse, que cada lengua es una visión del mundo, o que cada cosmovisión, es una lengua, como lo muestra el siguiente fragmento:

Y como en el seno de una misma nación la lengua recibe el efecto de una subjetividad homogénea, puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de ver el mundo [Weltansicht]. Del mismo modo que el sonido individual se sitúa entre el objeto y el hombre, así también la lengua entera se pone entre él y la naturaleza que ejerce sus efectos sobre él, desde fuera o desde dentro. [...] En lo esencial, incluso se podría decir que de una manera exclusiva, por cuanto sensación y acción dependen de las imágenes que el hombre se forma de las cosas, el hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta.⁷⁰

De esta manera, para Humboldt, cada lengua así concebida representa para el individuo un poder determinante de su modo de pensar y configurador de su experiencia. Con esto, la interpretación del lenguaje como actividad del espíritu humano, en el sentido de proporcionar una concepción del mundo o *Weltansicht* (para utilizar la terminología humboldtiana), abre la reflexión en el terreno epistemológico sobre la relación dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, es decir, la relación entre lenguaje, conocimiento y realidad.

III.1.2 LENGUAJE, CONOCIMIENTO Y REALIDAD

El factor subjetivo en relación con el lenguaje en el proceso de conocimiento se ha revelado como objeto de análisis cuyo punto de partida son los condicionamientos sociales. De este modo, tomando en cuenta que el sujeto cognoscente es siempre un individuo humano concreto, tanto en la sociología del conocimiento como en la sociolingüística conciben a éste como un individuo socialmente condicionado, convergiendo de este modo, ambas propuestas analíticas en el papel que asignan al lenguaje como medio a través del cual el individuo humano establece contacto con la realidad objetiva modificándola y modificándose a sí mismo, dentro de un proceso dialéctico y continuo.

⁷⁰ *Ibid*, p. 82 y 83

Dentro del campo de la sociología del conocimiento,⁷¹ la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann *La Construcción Social de la Realidad* (1968), constituye, en nuestra opinión, el estudio que trata con mayor sistematicidad la relación existente entre lenguaje, conocimiento y realidad social. Berger y Luckmann aportan elementos analíticos como para convertir a la "realidad", vale decir, realidad *sui generis*, en tanto el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo, en objeto de estudio de la sociología del conocimiento.

El rasgo distintivo subyacente en la propuesta metodológica de ambos sociólogos, es el hecho de que la realidad tiene sus orígenes y expresión en el mundo de la vida cotidiana. La realidad de la vida cotidiana está plagada de objetivaciones que la hacen posible. Dentro del proceso de objetivación, la producción de signos, la significación, ocupa un lugar relevante. El lenguaje aparece, en su planteamiento, a partir de la importancia que le asignan a los sistemas simbólicos en los procesos objetivantes: "Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística, [...]. Por tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana".⁷²

La utilidad del lenguaje, nos dicen Berger y Luckmann, radica en que es un depósito de las abundantes acumulaciones tanto del significado como de las experiencias que produce la sociedad a través del tiempo, las vuelve objetivas en la medida en que a partir del lenguaje éstas se encuentran disponibles para todos sus miembros y pueden transmitirse a las generaciones futuras.

El lenguaje es por lo tanto el sistema de signos más importante ya que es el principal vehículo por medio del cual los individuos tienen acceso al acervo de conocimientos de su sociedad. Al adquirirlo, los individuos incorporan en sí los esquemas tipificadores a partir de los cuales éstos experimentan el mundo, esto se refiere tanto a hechos naturales como a una gran variedad de situaciones sociales.

⁷¹ Para una definición de sociología del conocimiento, Berger y Luckmann, señalan: "Se han dado diferentes definiciones sobre la naturaleza y alcance de la sociología del conocimiento [...] No obstante, ha existido acuerdo general en cuanto a que se ocupa de la relación entre pensamiento humano y el contexto social en que se origina". (Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 17)

⁷² Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 55

Por otra parte, la aportación fundamental del texto referido es el esquema de la dialéctica de la sociedad, síntesis acabada que permite captar la propuesta teórica de Berger y Luckmann. Esta dialéctica de la sociedad se expresa en tres momentos que son analíticamente diferenciables pero, a la vez, elementos de un mismo proceso: “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social”.⁷³ En el primer momento nos dice que la sociedad, sus instituciones, son actividad humana objetivada, esto implica que la objetividad del mundo social es ante todo un producto de esta misma actividad, no existe al margen de lo que la produce. Hasta aquí, es claro que tanto el primer momento como el segundo se superponen el uno al otro, ya que señalan la existencia de una relación dialéctica entre el hombre en tanto productor y el mundo social como su producto. Vale decir, que el hombre y su mundo social interactúan. El producto vuelve actuar sobre el productor. Así, la *externalización* y la *objetivación* son momentos de un mismo proceso dialéctico y continuo. El tercer momento, que afirma al hombre como un producto social, la *internalización*, es el proceso mediante el cual el mundo social objetivado se convierte en una realidad subjetiva a través de la socialización. En palabras de Berger y Luckmann:

El proceso dialéctico fundamental de la sociedad, consta de tres momentos, o tres etapas. Estas son: exteriorización, objetivación e interiorización. Sólo podremos alcanzar una visión empíricamente adecuada de la sociedad si comprendemos estas tres etapas como un todo. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien mentales. La objetivación es la consecución, a través de esta actividad (física y mental), de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que le es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La interiorización es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva. La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene en una realidad *sui generis* a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización.⁷⁴

⁷³ *Ibid*, p. 84

⁷⁴ Peter L. Berger, *Para una sociología de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 15

De este modo, en estos tres momentos se encuentran plasmados los procesos por medio de los cuales la realidad se construye socialmente. Las instituciones, el mundo social, aparecen como realidades objetivas, son independientes de nuestra voluntad y además nos son comunes, pero para que esto sea posible se necesita antes la actividad humana que las produzca y que al mismo tiempo ese hombre que produce el mundo social lo interiorice para así poder plasmarlos en productos externos. Como se ve, en la propuesta teórica de Berger y Luckmann, la realidad posee, de esta forma, una expresión objetiva y al mismo tiempo una expresión subjetiva.

Como hemos visto, en el esquema de la dialéctica de la sociedad, la importancia del lenguaje dentro del proceso de socialización, se revela crucial en tanto que posibilita la plena realización de la dinámica social, y gracias a él la sociedad se convierte en realidad subjetiva. En este sentido, el lenguaje permite a los sujetos aprehender y producir la realidad social en el transcurso de sus interacciones.

De esta manera, tenemos entonces que desde la sociología del conocimiento se reconoce la relevancia de factores subjetivos en la construcción social de la realidad objetiva, a los cuales también se debe atribuir la influencia mediadora del lenguaje socialmente formado. Sin embargo, corresponderá a la teoría del conocimiento propuesta por Adam Achaff responder de manera más precisa posible sobre la manera en que se da la aprehensión y construcción de la realidad objetiva por parte del sujeto cognoscente utilizando como vehículo al lenguaje.

Así vemos que desde la teoría seguida por Adam Schaff, este autor encuentra, recuperando las tesis de Humboldt, que el lenguaje, entendido como un conjunto de signos y significados, determina nuestra visión del mundo de algún modo. Schaff llega a conclusiones de interés sobre el tipo de reflejo que la lengua hace de la realidad, entendiendo por ésta, una: "clase de objetos sobre los que hablamos y que se caracterizan porque existen fuera e independientemente de nosotros; es decir, objetivamente".⁷⁵ Más este reflejo no es y no se presenta como un acto pasivo, nos dice Schaff, ya que la lengua, en cierto modo, crea una imagen de la realidad que, por tanto, no puede ser ya totalmente objetiva. En Schaff, la teoría del reflejo, como veremos, conjuga el factor subjetivo y el objetivo como complementarios en el proceso cognitivo.

⁷⁵ Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1984, p. 209

Las cosas, nos dice, existen en la naturaleza y ningún hablante las inventa, lo que tal hablante expresa en su lengua le viene dictado por el condicionamiento social del lenguaje. Por todo ello, la lengua, enfatiza Schaff, será reflejo y no mera copia de la realidad. Para caracterizar el lenguaje como reflejo de la realidad social, Schaff recupera las tesis centrales de la Hipótesis Sapir-Whorf⁷⁶ haciéndole una crítica puntual definiendo a la misma como una mera teoría metafísica. Lo que al filósofo polaco le interesa es poner de relieve la existencia de los elementos subjetivos en el reflejo de este mundo a través del conocimiento humano, es decir, el problema del "papel activo" del lenguaje en el proceso cognitivo. En diálogo recurrente con la mencionada hipótesis Sapir-Whorf, Schaff acepta sin reticencias que el lenguaje influye sobre la forma de nuestra concepción del mundo y además de que con ello, el sistema lingüístico "crea" la imagen del mundo, sin embargo, el teórico polaco se apresura a sostener que esta "creación" no puede darse de forma arbitraria.

Dentro de la teoría planteada por Schaff, se pone de manifiesto que la existencia de una realidad objetiva, posee un ser exterior e independiente al entendimiento cognoscitivo, que es "reflejada" por la mente. Pero además, señala la existencia de una relación de dependencia genética entre la experiencia o el contenido de la experiencia y la realidad objetiva, estableciéndose con ello entre ambas entidades una relación de reproducción o correspondencia. De esta manera, Schaff recupera e introduce la subjetividad como categoría central dentro de la teoría del reflejo:

En el lenguaje de la teoría del conocimiento decimos que el conocimiento tiene carácter objetivo, entendiendo por ello que produce un reflejo de la realidad objetiva, pero que también interviene un factor subjetivo, esto se puede explicar diciendo en el conocimiento es efectivamente un reflejo, pero un reflejo teñido de subjetividad.⁷⁷

⁷⁶ La hipótesis Sapir-Whorf es sumamente relevante dentro de la sociolingüística contemporánea. Sus ideas capitales se encuentran contenidas en las obras *Lenguaje* (1921) de Edward Sapir (1884-1939) y *Lenguaje, pensamiento y realidad* (1956) de Benjamin L. Whorf (1897-1941). En términos generales, la hipótesis Sapir-Whorf postula que la lengua es un producto social y, al mismo tiempo, conforma nuestro sistema de pensamiento y nuestra concepción del mundo. Acudiendo a una dualidad conceptual postula simultáneamente un determinismo fuerte y un relativismo débil. Por el primero, se sostiene que el pensamiento del individuo está determinado por la lengua que habla; por el segundo, se afirma que cada lengua le corresponde una determinada visión del mundo.

⁷⁷ *Ibid*, p. 234

En este sentido, el conocimiento no puede ser un acto pasivo, no es un mero reflejo, sino la forma activa de la percepción de la realidad objetivamente existente. Pero aún más, bajo una perspectiva de complementariedad, el lenguaje, que influye sobre la forma en que se refleja la realidad, es a su vez, él mismo, un producto de la praxis social. De este modo, la teoría del reflejo en Schaff, queda caracterizada por la interacción dialéctica de los aspectos objetivo y subjetivo dentro del proceso cognitivo.

III.1.3 LENGUAJE, LENGUA Y HABLA

El *Curso de Lingüística General* (1916) de Ferdinand de Saussure (1857-1913) es, sin duda alguna, la obra que ha influido más profundamente en la evolución de las concepciones contemporáneas del lenguaje. En dicha obra, Saussure anticipa lo siguiente: “El lenguaje tiene un lado individual y un lado social, y no puede concebirse uno sin el otro”.⁷⁸ Tomado en su totalidad, agrega, el lenguaje es multiforme y heteróclítico. Es multiforme porque adopta diversas formas, pertenece al ámbito social y al ámbito individual, además participa de los dominios físicos, fisiológicos y psíquicos; y es heteróclítico porque no es posible clasificarlo específicamente, “No se sabe como sacar su unidad”.⁷⁹ Se trata simplemente de una facultad humana por naturaleza propia.

Como se sabe, Saussure diferencia entre Lenguaje y Habla, siendo ésta última un producto social de la facultad de aquél. Así, la lengua “es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí sólo no puede ni crearla ni modificarla; sólo existe en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de una comunidad”.⁸⁰ Por otra parte, en el método saussureano la lengua se opone al habla que es “un acto individual de voluntad y de inteligencia”⁸¹ y teóricamente menos importante que la lengua. Sin dejar de afirmar esta jerarquía teórica, de Saussure propone instaurar una lingüística del habla al lado de la lingüística de la lengua.

Los términos más generales de la lingüística saussureana se originan en una tricotomía, a saber: lenguaje, lengua y habla. En términos resumidos, podemos decir,

⁷⁸ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Barcelona, Ed., Planeta, 1993, p. 34

⁷⁹ *Idib*, p.35

⁸⁰ *Idem*, p. 41

⁸¹ *Idem*, p. 40

que el lenguaje es la facultad de la especie humana, la lengua es la forma particular que adquiere el lenguaje en una comunidad social determinada, y el habla es el comportamiento del individuo que pone en práctica su lengua.

En otras palabras, podemos concebir que el lenguaje es una construcción teórica a la que corresponden dos realizaciones, una de naturaleza social que es la lengua; la otra, individual, el habla.

Ahora bien, para Saussure el signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Por imagen acústica entendemos todo aquello que es captado por los sentidos: el significante; y la idea que evoca, la concepción mental que despierta nombrar la cosa: el significado.

La concepción de lenguaje a manera de sistema, más tarde consagrado con el término de estructura, contemplaba al parecer todos los planos sin los cuales el lenguaje, al igual que lo social, eran inconcebibles: una referencia ineludible al ámbito físico- fonológico (*lenguaje*), la referencia con el énfasis debido a su carácter específicamente construido, convencional, social en una palabra, combinaciones abiertas de un código mediante el cual se pueden expresar pensamientos y darse la comunicación (*lengua*), y, por último la referencia indispensable al plano subjetivo o individual, ejercicio de la función del sujeto hablante, con la correspondiente referencia al ámbito psíquico (*habla*).

La unidad básica que constituirá al lenguaje al decir de Saussure, es el signo, cuya consistencia no es simple sino dual y relacional en su propia unidad, cuyos términos como se recordará, se trata de una unidad indisoluble, una "totalidad" (signo), pero en donde la relación o asociación misma entre significado y significante se considera "arbitraria", y en la que cualquier cambio en la significación descansa en esa misma unidad y se expresa en un "desplazamiento de la relación entre el significado y el significante".

III.2 TEORÍA DEL DISCURSO

III.2.1 CONSIDERACIONES GENERALES

El Análisis del Discurso (en adelante AD), como señala Van Dijk,⁸² es un campo relativamente nuevo que supera en parte las limitaciones propias del análisis de contenido.⁸³ Una primera definición acerca de esta propuesta metodológica la encontramos en los siguientes términos, el AD se refiere:

[...] al intento de estudiar la organización del lenguaje por encima de la oración o la frase y, en consecuencia, de estudiar unidades lingüísticas mayores, como la conversación o el texto escrito. De ello se deduce que el análisis del discurso también se relaciona con el uso del lenguaje en contextos sociales y, concretamente, con la interacción o el diálogo entre los hablante.⁸⁴

El AD se reconoce como un acercamiento científico a los usos sociales del lenguaje. Los orígenes de esta propuesta metodológica se remontan a los años cincuenta, cuando Zelling S. Harris (1952) introduce por primera vez el término "Análisis del Discurso", el cual concibe como una técnica lingüística que posibilita visualizar los mecanismos lingüísticos existentes en un texto y observar la frecuencia de su aparición en él. Sin embargo, no será sino hasta finales de los años sesenta y principios de los setenta cuando surge el AD con una concepción diferente. Sobre el AD puede afirmarse que no es una disciplina con un objeto y límites perfectamente delimitados, sino un campo interdisciplinario de indagación y aplicación científica en el que deben reconocerse diferentes aportes.

⁸² Vid Teun A. Van Dijk, (comp), *El Discurso como estructura y proceso, y Discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa, 2001

⁸³ El Análisis de Contenido es una estrategia que inicialmente ha sido considerada de naturaleza cuantitativa. Sus orígenes se pueden encontrar en las décadas veinte y treinta con la aparición de las propuestas teóricas de Walter Lippman y Harold Lasswell, entre las más señaladas.

⁸⁴ Michael Stubbs, *Análisis del Discurso*. Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 17

Entre las diferentes contribuciones que marcan el inicio de una nueva corriente de AD, dirigida más al análisis contextual que al más propiamente lingüístico, pueden mencionarse los siguientes: la Teoría de los Actos de Habla (Austin, 1962) y la Teoría de la enunciación (Benveniste, 1966); los aportes de la Escuela francesa del discurso, principalmente los trabajos de Michel Pecheux (1969), así como los aportes de Michael Foucault (1971).

Es interesante observar en el panorama teórico contemporáneo, pese a los puntos de partida indiscutiblemente distantes y estrategias tan diversas, la confluencia en los intentos por interpretar el orden social apelando al lenguaje.

Por lo que hace a la línea de AD, las vertientes que se han preocupado por la relación entre actividad lingüística y actividad no-lingüística, sus intentos por proporcionar explicaciones satisfactorias de lo no-lingüístico han sido fallidas. Principalmente porque antes de apoyarse en una teoría social capaz de dar cuenta de la relación entre acción e instituciones, y las relaciones de poder que atraviesan a éstas, tienden a sostener que el significado está inscripto en las formas sintácticas y para inferirlo basta con un análisis de las estructuras lingüísticas, con lo cual la inclusión de lo no-lingüístico no es más que virtual o aparente.

En efecto, la relación entre lenguaje y sociedad ha sido objeto de innumerables reflexiones y ha dado lugar a algunas líneas relevantes de teorización. En una primera línea de teorización desde la perspectiva sociológica habría predominado la interpretación de que lo social podría ser descifrado a través del estudio del lenguaje, si bien sus presupuestos mantendrían la separación y especificidad de ambos dominios, se partía de una concepción del lenguaje como *efecto*, expresión o parte del dominio más vasto y principal de lo social.

Existe no obstante una segunda línea que atribuiría al lenguaje más que el papel de efecto, el de fuerza activa, productora de efectos capaz de organizar el mundo social. Línea que sin embargo comparte con la anterior la separación de planos, con todo y el giro que pone el acento en el papel activo del lenguaje.

Una tercera línea que cambia sensiblemente la concepción del lenguaje que no se concreta a ser un sistema de signos con códigos propios, o el simple fenómeno de emisión y recepción de habla, asume de entrada la supresión de la relación dual o

incluso oposición de ambos planos, y con ello concibe al lenguaje como un hecho social,⁸⁵ en donde el objeto teórico a configurar es este tipo de comportamiento.

Así, aportes como la teoría de los actos de habla de Austin tiene el mérito de haber ampliado el universo a los enunciados performativos. Lo interesante es que el giro consistió en enfatizar la distinción entre el *significado* y la *fuerza* de un enunciado, en el sentido de que ciertos enunciados no sólo equivalgan al acto de decir algo, sino también de *hacer algo*, de *hacer cosas* con el lenguaje.⁸⁶

El análisis de discurso que aquí se propone rechaza los intentos tradicionales por traducir los fenómenos sociales en estructuras anónimas, enfatiza la efectividad de los agentes sociales, pero contrarresta intentos de revivir una teoría de la acción, basada en la racionalidad de los agentes sociales autoconscientes. Asimismo, insiste en colocar lucha y conflicto en el centro de su análisis, pero optando por la comprensión no objetivista de estas figuras básicas.

Desde cierta perspectiva, el AD propuesto por Laclau y Mouffe (1985) a partir de la recuperación de los aportes de varias corrientes en la filosofía contemporánea, apunta hacia el reconocimiento de los límites del proyecto de modernidad. En ese sentido, AD afirma que lo social está estructurado en torno a un núcleo irrepresentable de

⁸⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 98 y ss.

⁸⁶ Sin duda, una de las líneas de investigación más importantes dentro del pensamiento pragmático contemporáneo es la iniciada por John L. Austin (1911-1960). En *Como Hacer Cosas con Palabras* (1962). Austin comienza por señalar que el estudio que se haga del significado lingüístico no debe excluir toda gama de oraciones que no pueden considerarse ni verdaderas ni falsas, añadiendo una precisión fundamental, a saber: el ser verdaderas o falsas no es una propiedad intrínseca de las oraciones, sino de los enunciados. Por oración podemos entender un tipo de estructura gramatical, abstracta, no realizada, mientras que el enunciado es la realización concreta de una oración emitida por un hablante concreto en unas circunstancias determinadas. A partir de esta primera distinción, la intuición central de Austin se dirige en el sentido de ver que el lenguaje que usamos no es puramente descriptivo. Describir es una de las funciones que puede realizar un enunciado, pero no la única. Este autor subraya la diferencia que existe entre los enunciados constatativos, los cuales describen estados de cosas y pueden ser verdaderos o falsos; y este otro tipo de enunciados a los que denominó realizativos. Los enunciados realizativos se usan para llevar a cabo diferentes tipos de acciones. Y es justamente su carácter de acción, y no de descripción, lo que confiere a los enunciados realizativos sus propiedades especiales. En tanto que son expresiones no descriptivas, no pueden considerarse ni verdaderas ni falsas. De esta manera, en teoría la distinción entre enunciados realizativos y constatativos puede resultar suficientemente clara; sin embargo, como el propio Austin señala, en realidad las cosas son algo más complejas. Es por ello, que Austin se vio obligado a distinguir los actos lingüísticos compuestos por ciertos elementos dentro de la siguiente tricotomía: el acto locutivo, el acto ilocutivo y el acto perlocutivo. La distinción entre estos tipos de actos es sobre todo teórica, ya que los tres se realizan a la vez y simultáneamente en cuanto decimos algo, lo estamos haciendo en determinado sentido y estamos produciendo unos determinados efectos. (Austin, J. L., *Palabras y acciones. Como hacer cosas con las palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1987.)

negatividad y que de este modo no logra proveer de una fundamentación última a la razón moderna. Así, el AD pondera la apertura de lo social como la condición para la formulación de proyectos políticos basados en racionalidades y éticas contingentes.

Es necesario apuntar, que esta vertiente de AD emerge en los últimos años de la década de los setenta y desde entonces se ha preocupado de temas como el papel y la naturaleza de la política. La problemática teórica subyacente puede reconstruirse como el intento de desarrollar una teoría antiesencialista por medio de la explicación de la contingencia de toda identidad social. Para el AD, el sujeto emerge como la experiencia traumática de una carencia por el dislocamiento de la estructura, y entonces busca constituirse como parte de una totalidad recompuesta. Esto lo hace mediante una serie de decisiones finalmente arbitrarias, dando lugar al antagonismo social. De esta manera, el argumento general que introduce y define los conceptos de discurso, hegemonía y antagonismo social, gira en torno de la cuestión de sentido, que consideramos a continuación.

Las versiones constructivistas han visto la forma de la materia como algo que es básicamente una construcción del pensamiento, que es en sí mismo dado fuera de cualquier contexto discursivo. El AD acepta la reivindicación realista de la existencia independiente del mundo como punto de partida para plantear la cuestión del significado, sin embargo, el problema es que no hay acceso inmediato a lo que existe. Si la existencia fuese directamente accesible como significado, “podríamos leer el mundo como un libro abierto”. Todo esto plantea la pregunta de cómo dar cuenta de la conjunción de la materia y forma.

Para el AD, la forma no puede ser establecida a través de una *recepción pasiva* de la materia, de manera alternativa, afirma que la forma es el resultado de una *construcción activa*, que implica la alteración del objeto, dando lugar a la forma construida que es exactamente lo que permite la unificación de los datos sensibles y las propiedades de la entidad. De esta manera, para evitar la absorción de la materia por la forma no puede plantearse a partir del llamado de la materia existente ya que nada se sigue de esta existencia, más bien, se requiere de un *debilitamiento* sistemático de la forma como una *presencia plena*.

Es por ello que, el AD busca incorporar reflexiones centrales que en este sentido se han propuesto desde la filosofía post-analítica de Wittgenstein, el neopragmatismo de Rorty, la aproximación genealógica de Foucault, el post-estructuralismo de Barthes y Derrida, así como desde el psicoanálisis de Lacan.

Es por ello que en vías de superar las limitantes de concepciones estrechas del significado, o del discurso, tenemos a autores como Laclau y Mouffe empeñados en pensar una nueva lógica política y avanzan elementos, a fin de resolver las dicotomías subyacentes (pensamiento/realidad, lingüístico/no-lingüístico), intentando en clave discursiva dar cuenta de la lógica relacional de lo social. En su libro *Hegemonía y estrategia socialista* ambos autores se dan a la tarea de desarrollar una perspectiva discursiva en la que la tradicional separación de planos: discurso/instituciones no tiene lugar:

Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre lo que usualmente se denomina aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas.⁸⁷

Asimismo, también se rechaza conforme a lo anterior el estatuto mental del discurso, y en cambio se afirma el carácter práctico y material del mismo. Una fuente que convalida y le da fuerza a estos planteamientos son los propios desarrollos realizados por Wittgenstein y a cuya teoría de los *juegos del lenguaje* ambos autores se remiten explícitamente.

Proponiéndose Wittgenstein inicialmente, la búsqueda de criterios últimos para una teoría del lenguaje y el significado, como se puede apreciar en su obra *Tractatus*, pero sobre todo en su obra *Investigaciones Filosóficas*, desarrolla una propuesta que erosiona toda posibilidad de fijar un postulado absoluto para explicar la construcción de los significados, poniendo en evidencia en su noción de *juegos del lenguaje*, la movilidad que el carácter relacional confiere a los significados, la precariedad de las

⁸⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, México, 1987, p.121

fronteras entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y acción: “Llamaré también al conjunto, consistente en el lenguaje y en las acciones en las que él está entretejido, juego del lenguaje”.⁸⁸

De aquí que, en su propuesta, critique la distinción entre semántica y pragmática, ya que no hay significación fuera del uso del lenguaje: no hay significación posible al margen de un sistema de reglas y usos, fuera de un contexto discursivo, es decir, fuera de un juego del lenguaje mayor o menor explicitado. Y va más allá de la tradición analítica de fijar la relación entre el nombre y el referente y de la tradición lingüística al señalar que todo acto es significativo: no hay acción que no tenga un significado y ningún significado está al margen de la acción. De aquí que la distinción entre significación lingüística y extralingüística pase a ocupar un plano secundario y se ponga de relieve el carácter discursivo de lo social: todo tipo de relación social es significativo.

III.3 ANÁLISIS POLÍTICO DE DISCURSO

Como lo ha mostrado Benvéniste,⁸⁹ a Saussure se le cuela inconscientemente la referencia a las cosas a pesar del énfasis puesto en el carácter meramente formal de

⁸⁸ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 2003, p. 25

⁸⁹ Considerado como uno de los mayores especialistas en el campo de la lingüística general, Émile Benvéniste se esforzó por superar el marco estructuralista del análisis de la lengua en cuanto sistema formal, para plantear los problemas de su funcionamiento en relación con los interlocutores y el contexto en general. Benvéniste puso el acento en el papel del sujeto hablante, en los procesos de enunciación. Escribió los principales artículos de lingüística entre 1939 y 1964; todos fueron recogidos en dos volúmenes titulados *Problemas de Lingüística General*. En dicha obra, que constituye la base de su actitud teórica, Benvéniste se concentra a una crítica del análisis saussureano de la naturaleza del signo, no ya arbitraria sino, antes bien, necesaria. De los niveles de análisis lingüístico, Benvéniste saca la conclusión de que el vocablo constituye una especie de gozne entre dos campos de la lengua: el del sistema formal, cuya unidad es el signo, y el del sistema de comunicación o del discurso cuya unidad es la frase. Por otra parte, la enunciación, nos refiere Benvéniste, supone la conversión individual de la lengua en discurso. Los parámetros de esa operación de enunciación, en sentido estricto, son el locutor, fuente de la enunciación, los interlocutores, y el contexto en el que se desenvuelve el discurso. Como puede apreciarse, para Benvéniste, el concepto de sujeto productor del discurso se une a la observación de su presencia en su propio discurso. El acto individual de apropiación de la lengua introduce al que habla “en su habla”. Se asume así, una consideración que va a ser fundamental para el análisis del discurso: el discurso es el lugar de construcción de su sujeto. A través del discurso el sujeto construye el mundo como objeto y se construye así mismo. De este modo, el llamado análisis del discurso se desarrolla fundamentalmente a partir de los estudios sobre la enunciación, es decir, la puesta en discurso de la lengua por un sujeto: sistema y proceso, nos dirá Benvéniste, son inseparables, pues ciertos elementos de la lengua adquieren significación sólo cuando son actualizados por el hablante en el momento de la enunciación. (Ver Benveniste, Émile, *Problemas de la lingüística general*, México, Siglo XXI, 1982, 2 Vols.)

esta relación al margen de los contenidos, y de la aseveración del carácter arbitrario de la asociación entre el concepto y la imagen acústica. En efecto, tenemos que para Saussure el *significado* más que a una idea o concepto, a lo que alude es a la cosa, con lo cual la necesidad que lleva a asociar un concepto a una imagen acústica, se traslada a la referencia de un signo a una cosa, con lo cual se daría al traste con la contingencia que encierra la noción de valor, en tanto que se fija el significante a un significado que en realidad hace las veces de una significación. Esto es así porque aun cuando él enfatiza el carácter relacional, a la vez sostiene que todo mecanismo lingüístico gira a través identidades y diferencias partiendo de la unidad básica del signo, y no de la cadena discursiva en donde el signo cobra su valor, con lo cual apuesta a la idea de unidad y no a la idea de valor.

Ciertamente, el efecto que produjo fue quedarse atrapado en una suerte de esencialismo de la estructura, que más que poderse concebir como modelo teórico, fue concebido como algo existente y productor de efectos reales, siendo una de las razones haber ubicado al signo como eje teórico en tanto expresión de un "centro". Con lo anterior, en palabras de Derrida, el carácter de juego combinatorio siempre presente en el concepto de "estructura", se habría visto "neutralizado" tradicionalmente:

[...] la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura –efectivamente, no se puede pensar una estructura desordenada- sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura.⁹⁰

Parte de la labor a que habrían contribuido filósofos (Nietsche, Heidegger), y psicoanalistas (Freud), fue poner en duda, por un lado, la concepción de estructura centrada y, por el otro, que tal centro fuese equivalente de un *presencia*: a manera de *Ser-fundamento, Origen, Verdad, Sujeto*. De ahí, la razón de la invitación

⁹⁰ Jacques Derrida, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en *La escritura y la diferencia*, Anthopos, Barcelona, 1989, p. 383.

postestructuralista a deconstruir esos resabios sustancialistas presentes en el estructuralismo para allanar el camino hacia el plano del discurso propiamente dicho.

[...] A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era lugar fijo sino una función, una especie de no lugar en el que se representaban sustituciones de signo hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso –a condición de entenderse acerca de esta palabra-, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.⁹¹

Según Derrida, la presencia total del signo, referente o fenómeno es pensable sólo en su oposición a una ausencia original. Esta idea va a animar una visión relacional de la identidad social.

Sin embargo, tal visión no es *ipso facto* suficiente para excluir la posibilidad de que la materia sea absorbida por su forma (en la medida que las formas sociales están reducidas a los momentos necesarios de una totalidad cerrada y centrada, devienen finalmente fijas en una presencia completa que tiende a consumir la materia). Desde el Análisis Político de Discurso (APD en adelante), se sostiene entonces, que este momento de cerrazón idealista puede evitarse solamente introduciendo una irreductible *lógica de negatividad* que penetre y perturbe constantemente la totalidad relacional de formas sociales, y de este modo les impida absorber completamente la materia existente.

Ahora bien, introducir una lógica de negatividad es una manera de dar cuenta de la subversión de las identidades sociales y de este modo revelar su carácter contingente, lo cual no debe implicar la imposibilidad de un cierto ordenamiento de lo social, tal posibilidad la proporciona el concepto de discurso.

⁹¹ *Ibid*, p. 385.

III.3.1 HEGEMONÍA Y DISCURSO

En relación a la intervención teórica althusseriana a partir de la incorporación del concepto de sobredeterminación ⁹² además de haber supuesto la vía para romper con concepciones esencialistas de las relaciones sociales, nos introduce a la dimensión de lo simbólico, lo cual es capitalizable en dos sentidos, a saber: que toda relación social se constituye en forma simbólica y que todo orden simbólico se constituye discursivamente. Ahora bien, las nociones de hegemonía y discurso constituyen dos de los ejes que articulan la configuración conceptual y analítica en que descansa este trabajo, por lo que me ocuparé en su delimitación.

Entender la noción discurso como enunciado positivo que se corresponde o no con un referente empírico o, en el mejor de los casos, que es isomórfico con el significante; implica que tiene una fijación permanente y definitiva que nos permitirá definir su significado como verdad o como mentira. Este tipo de interpretación corresponde al concepto de discurso del sentido común. Si lo que interesa es un análisis riguroso que intente ir más allá del sentido común, tal noción de discurso es evidentemente inadecuada. Por ello resulta pertinente plantear algunos elementos del concepto de discurso que se sostendrá en este trabajo.

⁹² Es aquí que en un intento de establecer la genealogía del concepto de ideología Laclau y Mouffe acusan a Althusser de inconsistencia, pues no obstante la introducción del concepto de *sobredeterminación* se queda atrapado en un cierto esencialismo: el de la *determinación en última instancia de lo económico*, ya que pese a reconocer la materialidad de la ideología, continua situándola como parte de la superestructura. En tal sentido, hacen un llamado estos autores para *ir más allá de Althusser*, radicalizando la noción de sobredeterminación vía nuevas articulaciones entre hegemonía y discurso, reformulando el concepto en una crítica a la noción de identidad plena o presencia plena. Como se sabe, Althusser tendrá como base las tesis expuestas en *La ideología alemana* y en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. De lo planteado en ambas obras se desprende que, a juicio de Althusser, aun cuando la ideología es considerada parte estructural de la sociedad, no es pensada ni en su autonomía relativa, ni resulta en un sentido materialista la relación ideas/prácticas o, en otras palabras, pensamiento/realidad. A la primera cuestión Althusser le intentará dar solución con el concepto de *sobredeterminación*, lo cual consistirá en afirmar que en el ámbito social todo está sobredeterminado, es decir, que lo social se constituye como orden simbólico, conformado discursivamente, y por lo tanto abierto a una diversidad de sentidos. Ahora bien, los problemas que acarrea su interpretación pasan porque en sus análisis, no hay razones suficientes y convincentes de cómo explicaciones sobre mecanismos psíquicos le permiten transitar, sin más, a explicaciones sobre la naturaleza ideológico-política de las identidades de los sujetos, de sus relaciones sociales, y por supuesto de la propia ideología. En otras palabras, resultaría injustificado derivar de lo imaginario en su sentido sicoanalítico, conclusiones válidas respecto al sentido político de algunas de las representaciones colectivas.

Desde la perspectiva del APD, el concepto de discurso debe entenderse a partir de tres aspectos:

- a) el discurso no se limita al material escrito o hablado (libros, oratoria, películas, etc.) sino que incluye toda suerte de prácticas significativas, como tal, el discurso tiene aspectos tanto lingüísticos como extra-lingüísticos;
- b) el discurso no está confinado a cierta región de lo social, rodeada de estructuras extradiscursivas que definen el perfil y los límites de la formación discursiva. Por lo tanto se puede convenir que el discurso implica todo posible referente y;
- c) las relaciones e identidades al interior de un discurso concreto no son de ninguna manera arbitrarias, sino necesarias y por tanto son contingentes. Tenemos entonces que, discurso puede ser definido como una totalidad relacional de secuencias significantes.

Así, la categoría de *discurso* desde la perspectiva posestructuralista, viene a ser no un concepto más sino el horizonte de constitución de todo objeto y práctica social, de manera que la discursividad alcanza por igual a todos los planos de lo social. Enfatiza, asimismo, que la objetividad es discursiva, es decir, que sin renunciar al ideal de inteligibilidad, mantiene y acentúa el carácter relacional de cualquier identidad social, y evita, por tanto, todo tipo de fijación esencialista de las mismas al interior de un sistema; en otras palabras nos remite al plano del juego abierto de las diferencias que constituyen al discurso. Lo que en términos de Laclau sería que:

[...] si mantenemos el carácter relacional de toda identidad y si, al mismo tiempo, renunciamos a la *fijación* de esas identidades en un sistema, en ese caso lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido más estricto del término podemos llamar *discurso* —a condición, desde luego, que liberemos al concepto de discurso de un significado que lo restringe al habla y a la escritura.⁹³

⁹³ Ernesto Laclau, “La imposibilidad de la sociedad”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 104.

La lógica del discurso se pone en juego en el carácter indeterminado entre significado y significante que implica, por lo pronto, la imposibilidad de fijar el significado, dislocando la idea de univocidad o literalidad típicamente sostenida. Con las consideraciones anteriores podemos entender ahora, la definición de discurso:

Pero una estructura discursiva no es una entidad meramente 'cognoscitiva' o 'contemplativa'; es una *práctica articuladora* que constituye y organiza a las relaciones sociales.⁹⁴

Más adelante se señala:

En el contexto de esta discusión, llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*.⁹⁵

Como se puede observar, esta definición introduce el concepto de *articulación* el cual va a generar cambios importantes a la concepción de discurso. Si el discurso en principio es concebido como un sistema de diferencias, la "práctica articuladora" tendería ya a *fijar*, ya a *dislocar* la identidad de los términos dentro de ese sistema de diferencias. Ahora bien, dado que la definición de discurso, como se ha visto, cancela cualquier pretensión de asentar la unidad o coherencia de una formación discursiva en las condiciones de un sujeto trascendental o en sujeto fuente de sentido, Laclau y Mouffe se remiten al concepto de "formación discursiva" elaborado por Foucault:

Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará más bien en él un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un objeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su posicionalidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos. Al cabo de demostrar que no era ni por las «palabras», ni por las «cosas» con lo que había que definir el régimen de objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por

⁹⁴ Ernesto Laclau, y Chantal Mouffe, *Op. cit.*, p. 109

⁹⁵ *Ibid*, p.119

el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones.⁹⁶

De este modo, la coherencia de un discurso estaría dada por la *regularidad en la dispersión* y no por la coherencia lógica de sus componentes. Así, concebir *discurso* como una configuración significativa inestable, incompleta, abierta, hace posible entenderlo como condición de las prácticas hegemónicas y la hegemonía puede conceptualizarse como una práctica discursiva.

Conceptualizar la hegemonía como práctica discursiva no implica reducirla a las formas lingüísticas de la construcción de consenso sino reconocer que las operaciones específicas involucradas en una práctica hegemónica tienen como condición el estar enmarcadas en redes significativas socialmente compartidas. Es decir, ninguna de las operaciones puede ser pensada al margen de las formas significativas estructuradas y estructurantes de la realidad socialmente compartida.

Hablar de hegemonía como práctica de constitución de sujetos, aspecto que destaca en el proceso que se conforman las identidades sociales, involucra un rodeo para delimitar ciertas nociones que moldean las formas de entender el sujeto.

Se parte de una crítica a las nociones de identidad y sujeto en diversas teorías, objetando de ellas la concepción de sujeto como predestinado, esencial, unívoco/unitario, central y centrado, estable, racional, etcétera.

Las identidades sociales son conceptualizadas como articulaciones precarias de múltiples polos de identificación relativamente estables, pero nunca totalmente fijos. Las relaciones entre estos polos de identificación no tienen un carácter necesario derivado de una esencia o un centro, sino que están sujetos a la irrupción de la contingencia como cualquier otra configuración social. Las condiciones para una práctica hegemónica, desde esta perspectiva, se pueden destacar desde la mirada de lo social como orden dado, o enfatizar la dimensión constitutiva de identidades sociales.

La negatividad es condición que permite construir las fronteras que delimitan el lugar del enemigo (que lo define como sujeto) y es condición de posibilidad de construir las cadenas de equivalencias (práctica articuladora) que permiten la emergencia de toda práctica hegemónica. Así tenemos, que una concepción de discurso como la que se ha

⁹⁶ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, siglo XXI, México, 1979, p. 90

descripto, trastoca radicalmente la concepción de la "sociedad" posibilitándonos, en todo caso, pensar de una manera distinta lo social y lo político, y por ello una nueva lógica política.

III.3.2 PROBLEMATIZACIÓN DE LO SOCIAL

Al postular una concepción de discurso que se extiende al campo de todo lo significativo, en la que no caben las distinciones entre lo lingüístico y lo no-lingüístico, ni entre lo discursivo y lo institucional; torna inadecuadas las imágenes usuales de la sociedad como totalidad fundante que cierra y pone coto a la proliferación de diferencias y detiene la fragmentación. Sostener asimismo que la lógica relacional del discurso se "confunde" con la lógica relacional de toda la estructura social, conlleva una transformación radical en la que aquellas imágenes topográficas y esencialistas no pueden sostenerse más, y ceden su lugar a una concepción más acorde con el nuevo principio de inteligibilidad.

Lo social se entenderá entonces, en este contexto, como el intento interminable por fijar un orden, intento siempre precario y amenazado por el antagonismo. La sociedad no puede ser entendida como *empirie* (entidad) más que a costa de renunciar a su inteligibilidad. Lo social, orden discursivo abierto, donde toda positividad es tentativa, sustituible y subvertible, está sujeto o es susceptible de ser negado. Esta negación es productiva, ya que proporciona las condiciones de posibilidad de trascender los límites del orden simbólico del cual emergió.

Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro.⁹⁷

⁹⁷ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, México, 1987, p. 129

Sin embargo, con todo lo productivo que pueda desprenderse de lo arriba señalado, no hace más que dejar abierto el gran reto que siempre ha representado para la interpretación y para la práctica el pretender "fijar" la infinitud, así sea virtualmente; la propia operación conceptual que expresaban nociones como "totalidad" o "sistema" no fueron más que intentos por domarla, fijándola en un objeto determinado, diferenciable e identificable: "la sociedad". Si bien no es ésta la vía a reproducir, la alternativa propuesta tampoco se puede quedar en una primera operación que declara la imposibilidad de fijar el significado por lo que al discurso se refiere, porque como ya el propio Lacan lo señalaba: "[...] un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico".⁹⁸

Así, lo social además de estar abierto a ese juego infinito de diferencias, va de la mano con los intentos por limitar ese juego, tratando de actuar sobre éste a fin de darle un orden, o interpretativamente adjudicárselo. Sin embargo, tal imposibilidad de cierre, nos dice Laclau, no equivale a que por vía práctica o interpretativa dejen de darse "fijaciones parciales" de lo social, que a manera de "puntos nodales", (*points de capiton* en la terminología lacaniana; los que por cierto, para efectos de pensar lo político son imprescindibles, como se verá más adelante) intentan fijar el sentido, no susceptible de alcanzarse nunca en forma definitiva: "[...] La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido".⁹⁹

Ahora bien, como se pudo observar, si la articulación implica prácticas discursivas mediante las que se busca crear "órdenes" o "realidades" significables, sociales, intentos que nunca son cabales y definitivos, sino más bien precarios por domesticar la contingencia, por domesticar el "exceso de sentido", tenemos que el resultado no es nunca un espacio pleno, firme, un espacio suturado que para el caso sería la *sociedad*. Pero, si lo social, que es articulación, nos dice Laclau, se constituye simbólicamente, entonces su lógica estructuradora es conforme a la lógica de la sobredeterminación en la cual no queda lugar para una "sociedad".

⁹⁸ Citado por Laclau y Mouffe, *Op. cit.*, p.129

⁹⁹ *Ibid*, p. 129.

Pues esta lógica hace que todo intento por literalizar el sentido de cualquier intervención u objeto sea susceptible de verse subvertido, ya que lo que queda son prácticas articuladoras que en calidad de significantes establecen encadenamientos con otros, haciendo imposible la "sutura" de ninguno de ellos. Finalmente, sostiene Laclau: "Lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad".¹⁰⁰

Las prácticas articuladoras tienden a organizar el discurso concreto en torno a una serie de puntos nodales, los cuales cumplen el papel de significantes maestros, capaces de unificar una superficie discursiva entrelazando una variedad de identidades disímiles en un nudo de significados.

Por su parte, las identidades sociales que están articuladas en un discurso concreto se llaman momentos. En contraste, a las que no están articuladas se les llama elementos. La articulación de elementos solamente resulta de una fijación parcial de significado.

Es necesario señalar que la incompletud de las prácticas articuladoras genera un excedente de significado, disponible para nuevas articulaciones. El excedente que flota libremente, constituye lo que ha sido denominado campo de discursividad. Así, el campo de discursividad es, a un tiempo, la condición de posibilidad e imposibilidad de la fijación parcial de significado, es decir, constituye un campo de indecibilidad que constantemente desborda y subvierte el intento de fijar un conjunto de posiciones diferenciales en un discurso concreto. Ahora bien, una práctica de articulación sólo debe ser considerada como hegemónica si implica la subversión de prácticas opositoras que compiten intentando articular lo social de manera distinta. Por lo tanto, la hegemonía debe ser definida como un intento de extender un conjunto relativamente unificado de discursos, como el horizonte dominante de lo social, a través de articular elementos no mezclados en momentos parcialmente mezclados, en un contexto atravesado por fuerzas antagónicas. Esta definición de hegemonía tiene una validez general para el análisis de procesos políticos de recomposición social, la cual sólo puede darse en relación a la alteridad de lo otro, a partir del concepto de antagonismo social. El antagonismo social introduce una negatividad radical que implica la

¹⁰⁰ Ernesto Laclau, *Op. cit.*, p. 106.

subversión de toda identidad social produciendo una serie de efectos dislocatorios que impiden la sutura final de la sociedad.

III.3.3 PROBLEMATIZACIÓN DE LO POLÍTICO

La concepción de la política como actividad que se desarrolla en una esfera específica es un fenómeno asociado con la modernidad y su producto político, el liberalismo. En efecto, desde el inicio de la modernidad hasta la actualidad, la política se ha ido desarrollando a lo largo de un proceso en el que se advierten tres momentos. Un primer momento lo constituiría la obra de Hobbes pues en su *Leviatán* se ofrece un modelo en el que lo político es hegemonizado por el Estado soberano. El segundo momento de este proceso es obra del liberalismo que desplaza a la política al terreno de las elecciones y la competencia entre partidos, es decir, que desarrolla un modelo en el que lo político es hegemonizado por la esfera de la representación territorial dentro de las fronteras físicas del Estado nación. Finalmente, un tercer momento que coincidiría con los procesos políticos en curso, estaría caracterizado por la politización de nuevos *topoi* o lugares en el terreno de la llamada sociedad civil. Así, lo que podría observarse como la potencia expansiva de lo social que configura la metáfora del nacimiento de un archipiélago político,¹⁰¹ nos coloca ante la pertinencia de repensar lo que se ha dado en llamar la doble inscripción de la política.

Hoy día, la política se extiende más allá de la esfera estatal y es por tanto cuando se comienza a cuestionar la forma tradicional de pensar la acción política ligada al Estado. Puede afirmarse que ya desde la segunda mitad del siglo pasado se advierte una necesidad por "desestatizar" la idea de la política;¹⁰² sin embargo, persistirá la tendencia a confundir la esfera política con lo político, esto es, se seguirá confundiendo a lo político con su forma de aparición.

Como se sabe, en las últimas décadas, una buena parte del debate sobre lo político ha girado en torno de los trabajos de Carl Schmitt (1888-1985) y Claude Lefort. En su obra *El concepto de lo político* (1939), Schmitt comienza afirmando: "El concepto de

¹⁰¹ Benjamín Arditi, (Ed.), *¿Democracia post-liberal?* Barcelona, Anthropos, 2005, p. 226

¹⁰² Vid David Easton, *Política moderna*, México, Ed. Letras, 1968 y Maurice Duverger, *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel, 1975

Estado presupone el de político”,¹⁰³ con esta expresión el filósofo alemán pretende establecer de inmediato que lo político excede a los formatos institucionales de la política. Esta frase sienta las bases para una manera de pensar a lo político como una experiencia ubicua y desterritorializada que se manifiesta tanto en el interior como afuera de la esfera institucional de la política. Por otro lado, al concebir a lo político como un modo de relación entre colectivos humanos en vez de un fenómeno que surge en un sitio específico, la reflexión schmittiana brinda un criterio operativo para pensar la política más allá de su encarnación político-partidaria. Para Schmitt, lo político surge allí donde un colectivo está dispuesto a distinguir entre amigos y enemigos, y a enfrentar a sus enemigos en una lucha.

En otra vertiente, Lefort, quien caracteriza a la democracia como un tipo de sociedad en el cual el *locus* del poder es un lugar vacío,¹⁰⁴ también distingue la política de lo político, aunque de un modo distinto al que propone Schmitt.

Par él, lo político indica el modo de institución de la sociedad. Por su parte, la política se refiere a la esfera particular en la cual la sociedad moderna circunscribe la actividad política. De lo anterior, es posible afirmar que: “dado que la democracia reconoce la imposibilidad de una sociedad transparente, podríamos describir a la política como la esfera donde se verifica el espaciamiento o la no coincidencia estructural entre inscripción y el significado instituido de lo inscrito”.¹⁰⁵

Esto querría significar que si lo político se refiere a la estructuración o puesta en forma de la sociedad, no puede estar atado a ningún dominio o esfera particular: esta institución del orden ciertamente tiene lugar en la esfera política, pero también fuera de ella.

Volviendo a Schmitt veremos que sus contribuciones serán fundamentales para el desarrollo de una concepción de lo "político" más allá del Estado, más allá de los partidos. Desde su perspectiva, hablar de la dimensión política del intercambio social es hablar de divisiones y confrontaciones. Lo "político" emerge allí donde un clivaje conduce a la formación de agrupamientos humanos separados que se enfrentan en

¹⁰³ Carl Schmitt, “El concepto de lo político”, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004, p. 171

¹⁰⁴ Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, México, Ed. U .de G. 1990, p. 26 y ss.

¹⁰⁵ Benjamín Arditi, *Op. Cit.*, p. 221

términos de "nosotros" y "ellos", allí donde esa separación se establece en términos de una relación de enemistad pública y, finalmente, allí donde la enemistad está respaldada por una voluntad de enfrentar al adversario en un combate.

Se propone, Schmitt, desarrollar un criterio capaz de distinguir los fenómenos políticos de aquellos que surgen de otras esferas de actividad. Tal criterio debe transmitir su carácter fluido y ubicuo y especificar sus fenómenos independientemente de los contenidos empíricos de la política. Para él, no basta con referirse al Estado, pues la esfera de las cuestiones estatales no agota el campo de lo político. Sugiere especificar lo político a través de una antítesis u oposición central, que pueda servir como criterio apropiado para fundar la especificidad e independencia relativa de un dominio particular de fenómenos:

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción *amigo (Freund)* y *enemigo (Feind)*. Ella ofrece una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido.¹⁰⁶

En este sentido, el criterio de amigo-enemigo nos recuerda que el conflicto es una dimensión constitutiva de lo político y que las relaciones políticas son relaciones de fuerza y poder. Para Schmitt, lo "político" no puede constituir una región, nivel, instancia, sector o esfera particular y empíricamente identificable de lo social. No es ni un "atributo" ni una "propiedad" de una sola esfera social o relación social.

Ni siquiera tiene un "espacio" o un "objeto" propio. Lo "político" es una dimensión móvil, nomádica y ubicua que puede surgir en el interior de cualquier esfera social, que puede llegar a caracterizar a cualquier relación social sin llegar a agotarse jamás en ser solamente privativo de tal o cual esfera, de tal o cual tipo de relación. Esto permite pensar las oposiciones políticas, sin necesidad de ubicarlas en el terreno público formal o de circunscribirlas a un marco institucional en particular. Lo "político" constituye, pues, un tipo de lenguaje particular hablado en el interior de una esfera cualquiera de lo social antes que el significado de esa esfera.

¹⁰⁶ Carl Schmitt, *Op. Cit.*, 177

Con el análisis que antecede se va perfilando una perspectiva distinta de lo político. Se aleja de enfoques que intentan circunscribirlo a un conjunto de instituciones y prácticas que definen sus condiciones y crean un perímetro o cierre para su accionar y su efectividad (el gobierno, el congreso, los partidos políticos, etc.). Schmitt concibe lo político como algo capaz de cubrir la totalidad de las relaciones constitutivas de la polis. Esto abre la posibilidad de considerar a lo político como una forma coextensiva con "lo social". Así, lo político no está supeditado a la intervención de lo que la sociedad reconoce formalmente como el campo de la política. Lo político es una forma de enfrentamiento (del tipo amigo-enemigo) que puede surgir en el terreno religioso, económico, moral u otro.

Hasta aquí, es necesario aclarar que las referencias a lo político no implica una disolución de la esfera formal de la política. Son sólo un llamado para distinguir entre dos registros que se compenetran y contaminan mutuamente. La distinción entre el adjetivo *político* y el sustantivo *política* no es meramente gramatical, sino también conceptual. La "política" tiene su propio espacio o locus público. Es el terreno de intercambios entre partidos políticos, de actividades legislativas y gubernamentales de elecciones y representación territorial y, en general, del tipo de actividades, prácticas y procedimientos que se desarrollan en el entramado institucional del sistema o régimen político. Lo "político", en cambio, es un tipo de relacionamiento que se puede desarrollar en cualquier espacio, independientemente de si permanece o no dentro del terreno institucional de la "política". Incluye, pero rebasa ese terreno. No tiene un objetivo específico o actores particulares, ni necesita tener su propio apoyo institucional. Lo único que importa es la presencia de oposiciones amigo-enemigo: lo político aparece ahí donde éstas se den. Al igual que la "política", también cuenta con un espacio público, sólo que éste es móvil y ubicuo y no está confinado tan sólo a los marcos institucionales o definidos por éstos.

Del análisis precedente, nos permite señalar entonces, que todo discurso político concreto se inscribe dentro de un proceso social de producción discursiva y asume una posición determinada al interior del mismo. De ahí que todo discurso debe ser analizado no como una entidad autónoma sino en referencia a la circulación social de discursos dentro de la cual se autodefine, asumiendo ciertas posiciones en un proceso histórico-

social determinado. De este modo, podemos afirmar que todo discurso político concreto supondrá siempre otros discursos, responde a otros discursos y está hecho de otros discursos que le preceden o le son contemporáneos. Todo este proceso es lo comúnmente se denomina interdiscurso. El interdiscurso consiste en un proceso de reconfiguración incesante por el cual una formación discursiva es llevada a incorporar, redefinir o reformular elementos preconstruidos ajenos a esta misma formación discursiva.

Como refiere Pierre Ansart, por discurso político debemos entender el campo en donde “las luchas ideológicas se articulan con los conflictos políticos y participan en su desarrollo para radicalizarlos, desplazarlos o inhibirlos”.¹⁰⁷ En otras palabras, se puede decir que el discurso político concreto es el que se produce en el espacio social donde se lleva a cabo la correlación de fuerzas en términos de articulación y antagonismo. Por otra parte, una de las determinantes más características del habla y el texto políticos, nos refiere Gilberto Giménez,¹⁰⁸ son las estructuras y las estrategias de argumentación:

La característica formal más evidente del discurso de la política es, a nuestro modo de ver, el predominio casi hasta la hipertrofia de la función argumentativa que, como hemos visto, es una función inherente a todo discurso. El discurso de la política es ante todo un discurso argumentado que se presenta como un tejido de tesis, argumentos y pruebas destinadas a esquematizar y a 'tematizar' de un modo determinado el ser y el deber ser políticos ante un 'público' determinado y en vista de una intervención sobre este público.¹⁰⁹

Nos encontramos ante el uso partidario de los pronombres deícticos, como se ve claramente en el par paradigmático que denota la polarización política: nosotros *versus* ellos. Los principios de exclusión e inclusión están en juego aquí, y reflejan las estrategias de argumentación. De la caracterización que sobre discurso político concreto se presenta aquí, no es posible dejar de lado un elemento que se revela

¹⁰⁷ Pierre Ansart, “Sociología del discurso político” en Mario Monteforte Toledo (coord). *El Discurso Político*. México, Nueva Imagen, 1980, p. 14

¹⁰⁸ La definición de ‘argumentación’ que utilizamos aquí, es la que nos ofrece el propio Gilberto Giménez en los siguientes términos: “La argumentación puede definirse provisionalmente como un proceso cuasi-lógico de esquematización o de ‘representación’ de la realidad, a partir de premisas ideológicas que se suponen compartidas y en vista de una intervención sobre un determinado público, todo ello desde un ‘lugar’ social e institucional determinado”. (Ver Gilberto Giménez, *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México, UNAM, 1981, p. 140)

¹⁰⁹ Gilberto Giménez, *Op. cit.*, p. 128

central y que recoge los aportes de la teoría de la pragmática. El discurso político manifiesta propiedades performativas, quien lo sustenta no se limita a informar o a transmitir una convicción, sino que también produce un acto, expresa públicamente un compromiso y asume una posición lo que contribuye a modificar, en ciertas circunstancias, el estado de correlación de fuerzas.

«Así que dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio.» **[Agustín de Hipona, La ciudad de Dios, Libro XIV, 426]**

IV. PENSAMIENTO SOCIALCRISTIANO COMO DISCURSO POLÍTICO

IV.1 GÉNESIS Y EVOLUCIÓN

Con el nombre de "Doctrina Social de la Iglesia" (DSI en adelante) se hace referencia al contenido de un conjunto de documentos relativos a "lo social", suscritos en general, por los papas a partir de la encíclica *Rerum novarum*, del Papa León XIII (1878-1903) sobre la condición de los obreros, emitida el 15 de mayo de 1891. Es, en efecto, el texto que puede considerarse, en cierto sentido, como el "acta fundacional" que marca el nacimiento del pensamiento social cristiano.¹¹⁰

Desde la perspectiva histórica se tiene que la Doctrina Social de la Iglesia surge en un contexto de luchas ideológicas y de pugnas por el control o encuadramiento del movimiento obrero. La llamada "cuestión social" nacerá como una preocupación para la Santa Sede, en la segunda mitad del siglo XIX, con el objeto de "rescatar" a la clase obrera del influjo de las ideologías liberales y socialistas, consideradas enemigas irreconciliables de la institución eclesial.

Sin embargo, las causas e implicaciones de esta toma de postura del catolicismo respecto del problema de lo "político-social" pueden rastrearse y ubicarse ya con en el surgimiento la modernidad, cuyo primer producto histórico será el hombre racional. Antecedentes de un largo proceso histórico en el que no pueden desconocerse, todo lo contrario, los efectos subversivos que, para la Iglesia, representaban los movimientos transformadores de la Reforma Protestante, primero, y de la Ilustración, cuya expresión política más acabada será la Revolución Francesa, después, y; finalmente, la Revolución Industrial que traería aparejados en reacción, diversos socialismos y movimientos libertarios de toda índole que sacudirán al continente europeo durante la primera mitad del siglo XIX.

¹¹⁰ Si bien ello es correcto, en nuestra opinión esto no debe ser restrictivo. Es evidente que, la *Rerum Novarum* no aparece como el fruto espontáneo de un ejercicio intelectual individual, en este caso del pontífice León XIII, sino como momento fundacional de una reflexión que incluyó a todo el mundo católico. Por ello, y para efectos del presente trabajo, dentro del corpus de la DSI, se consideran las obras producidas en el ámbito del "catolicismo secular" (particularmente las ideas del filósofo católico francés Jacques Maritain), con el fin de contar con una adecuada visión de un *corpus* de pensamiento que abarca, como veremos, no solamente lo social y económico, sino lo específicamente político.

En efecto, ya desde fines del siglo XVIII, con la irrupción con toda su fuerza del proceso ideológico catalizado por el pensamiento ilustrado, y la consiguiente y progresiva implantación de diversas reformas plantearían el problema del lugar que habría de ocupar la Iglesia en las nuevas realidades impuestas por del despliegue de la nueva racionalización moderna. Todo un momento de transformación histórica que habría de hallar su condensación en el denominado proceso de secularización que, desde hacía siglos atrás se venía gestando en distintos grados en occidente.

De esta manera, todos estos cambios habrían de implicar para la Iglesia, en primer lugar, le pérdida del papel central que había mantenido durante el *Ancien Régime*, su desplazamiento a un segundo plano, así fuera sólo legal en un primer momento; además de experimentar la reducción y limitación de sus funciones en la sociedad moderna. En segundo lugar, y correlativamente a lo anterior, la Iglesia vería minarse su poder tanto político como económico, además de verse obligada ha "aceptar", en un primer momento y en un sentido más aparente que real derivado de su irreductible intransigencia, el constreñimiento de su influjo a lo estrictamente "espiritual", intentando con ello, el confinamiento del papel de la religión a un asunto de orden privado.

Es así como por estas razones, pero también y sobre todo por otras de orden filosófico y doctrinal, como veremos más adelante, los pontífices de esa época terminarán planteándose la restauración del antiguo régimen como una forma de hacer frente a la revolución, sea liberal o socialista, proponiéndose frenar al mismo tiempo cualquier intento de reforma *ad intra* que condujera a una conciliación o entendimiento del catolicismo con el mundo moderno. De este modo, no obstante los propósitos y visiones pontificias respecto del problema que le representaba la modernidad, de manera paralela muchos grupos de católicos empezarían a plantearse el mismo asunto lo tendría como derivación, por una parte, la definición de distintas corrientes católicas de acción y pensamiento; por otra, la configuración de lo que ulteriormente se conocería como la alternativa social católica. Este aspecto, Manuel Ceballos lo refiere en los siguientes términos:

Ante los embates modernizadores, los católicos tuvieron que replantearse, entonces, el lugar asignado a la Iglesia en las nuevas sociedades. Es preciso distinguir desde un principio dos momentos, ambos escindidos por el movimiento de 1848, que fue fundamental en la formación de la alternativa social católica.

Antes de ese año surgieron tres corrientes católicas que pretendieron responder a su modo a la situación social: los utópicos, los conciliadores y los intransigentes. Sin embargo, la aceleración de los hechos motivada por la revolución desplazó pronto de la escena a los utópicos y dejó a los otros grupos de católicos enfrentados entre sí: los conciliadores y los intransigentes. Por si esto fuera poco, estos últimos tampoco fueron un grupo monolítico y se diversificaron en tres vertientes: los tradicionalistas, los sociales y los demócratas.¹¹¹

Por otra parte, el fracaso del catolicismo liberal en su débil intento por conciliar el catolicismo y con el liberalismo, todavía en contradicción beligerante, quedaría resumida en la encíclica *Syllabus errorum* (1864) de Pío IX (1846-1878) condenando todos los "errores modernos", cristalizados en los regímenes liberales y su filosofía racionalista.¹¹² Reprochaba, asimismo, desaciertos respecto de la Iglesia y sus derechos, como aquellos que desconocían su carácter de sociedad perfecta en supremacía sobre el Estado. Esta encíclica sería la manifestación de una crisis profunda de una Iglesia que no atinaba a estructurar una alternativa viable, lo que a su vez le impelía a encerrarse en sí misma y condenar indiscriminadamente toda ideología modernizante.

Por otra parte, en este momento el mundo católico empieza a experimentar un movimiento de renovación teológica que, basándose en la filosofía social de Santo Tomás, pretendía oponerse a la filosofía hegeliana. Así, en este contexto la ratificación de las enseñanzas tomistas en la encíclica *Aeterni patris*, promulgada por León XIII el 4 de agosto de 1879, reflejaría a su vez la columna vertebral doctrinaria de una Iglesia que defendía el orden social jerárquico y corporativo con base en el derecho natural cristiano. Así, la analogía orgánica de la sociedad no sólo reflejaba un orden jerárquico, en virtud de la dependencia de las partes de un todo, sino que representaba un

¹¹¹ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia*, México, COLMEX, 1991, p. 43 y 44

¹¹² Previamente al *Syllabus*, en la encíclica *Quanta cura* de diciembre de 1864, el Papa había rechazado el naturalismo político que proclamaba como derechos absolutos del ciudadano, la libertad de expresión, de cultos y de conciencia. El meollo estaba en que ese naturalismo ignoraba a la Iglesia como sociedad reconstructora del orden cristiano en un mundo que había sufrido revoluciones que habían atentado contra el viejo orden corporativo y jerárquico. La crítica fundamental al racionalismo era que éste colocaba a la razón humana como único árbitro para determinar lo verdadero y lo falso al margen de cualquier referencia a una supuesta "revelación sobrenatural". En cuanto a los errores del liberalismo, se señalaba su sanción a otros cultos y su afirmación sobre la conveniencia de que la religión católica no fuera considerada una religión de Estado.

paradigma al expresar la necesidad de una solidaridad social a través de la caridad cristiana.

A su vez, este último concepto contribuiría a sustentar la idea de la función social de la propiedad,¹¹³ como una especie de "administración" ejercida por las clases privilegiadas que, en conexión con la caridad cristiana, situaba a las clases desposeídas como vínculos de redención respecto de sus patronos. De esta manera, la tutela, el paternalismo que los ricos ejercían sobre los pobres, sancionaba el orden natural jerárquico de la sociedad, pues a través de la mutua dependencia, la congregación cristiana contribuía a la supervivencia de la Iglesia como institución.

Otro elemento que nos interesa destacar, es el contenido de la encíclica *Inmortale dei*, documento dado a conocer el primero de noviembre de 1885. Dicha encíclica se ha considerado la segunda pieza básica del *corpus* leoniano, cuyo antecedente es *Diuturnum illud* (1881), sobre el origen divino de la autoridad política.

En efecto, *Inmortale dei* sustentaba parte de las ideas sobre la constitución cristiana del Estado expuestas en su predecesora, pues robustecía el principio de la autoridad como fundamento de la superioridad práctica y teórica del orden político cristiano sobre el orden político nuevo. El primero de estos preceptos era consecuente con la idea de una relación unitiva entre las potestades, la Iglesia y el Estado, y no su separación. La encíclica, asimismo, sancionaba los derechos ciudadanos como garantías inviolables, defendidas bajo el patrocinio de las leyes divinas, las naturales y las humanas. En las esferas de lo político y lo civil, se sostenía, las leyes debían de ordenarse hacia el bien común, dictadas por la verdad y la justicia y no por el voto infalible de una muchedumbre. En este sentido, la encíclica condenaba una concepción del Estado que se comprometía con la defensa de la igualdad completa y la libertad absoluta de los individuos.

Así pues, las dos décadas anteriores a la promulgación de la *Rerum novarum* significarían la conformación y confrontación de las diversas corrientes del catolicismo intransigente a partir de la imbricación de tres factores que resultarían determinantes.

¹¹³ Del concepto tomista de *Jus Gentium*, los filósofos cristianos derivarían el derecho a la propiedad privada como de orden natural y, por lo tanto, inviolable.

En primer lugar, el decenio de los años setenta, al registrar una progresiva depresión económica que planteará nuevos problemas sociales; en segundo término, se empezarán a cuestionar algunos de los principios de la economía liberal, y finalmente, el avance del movimiento socialista en todo el continente europeo.

En este contexto de intensa movilización política y disputa ideológica, la *Rerum novarum*, inicia por su parte, con un rechazo tanto del socialismo como del capitalismo, al tiempo que reafirma el derecho de propiedad como un derecho natural. En este sentido, las funciones del Estado se definían en razón de que moderaba el ejercicio de la propiedad privada, y custodiaba la comunidad en atención al bien común, todo ello conforme a la naturaleza y constitución cristiana del Estado. Sin embargo, el Estado, señalaba la encíclica debía intervenir en los casos extraordinarios para remediar las necesidades extremas que la Iglesia no podía resolver, como lo era el de fijar un salario justo; prevenir huelgas y conflictos; vigilar las horas de trabajo y garantizar el descanso dominical; prohibir el trabajo infantil; limitar la actividad de las mujeres a ciertas especialidades y supervisar el contrato libre de trabajo, etcétera. De este modo, el papel que el Estado desempeñaría era el de protector y celador de la justicia social, el de la Iglesia era aún más importante porque sancionaba directamente la "cuestión social" en función de que instruía el entendimiento rigiendo las costumbres mediante la "promoción" de instituciones tendientes a una "restauración cristiana", como eran las sociedades de ayuda mutua, mejorando con ello las "condiciones materiales y espirituales" de la clase obrera.

En este sentido, con esta "acción moralizadora" se obligaba a las partes involucradas en el trabajo a mantener relaciones concertadas, basadas en el paternalismo, la caridad y el respeto a la dignidad de los obreros. Sin embargo, esta concertación de intereses, sustentada en la armonía de clases, no implicaba necesariamente que se desconociera su contradicción. Acaso, un reflejo sintomático de esto, era el impulso que se empieza a dar al sindicalismo católico como forma privilegiada de organización en la restauración del orden social cristiano. Diríamos que la encíclica *Rerum novarum* representaría, entonces, la realización de un cristianismo

"que pretendía volver sobre sus fueros, reconquistar el mundo y restaurar la cristiandad".¹¹⁴

Finalmente, sobre las enseñanzas leonianas, señalaré la importancia doctrinal de la encíclica *Graves de communi*, de 18 de enero de 1901, sobre la democracia cristiana. El documento respondía a la "extrema movilización de los seculares" en el campo de la organización laboral y participación política. El contexto en el cual aparecía dicha encíclica, parecía que las ideas democráticas habían excedido ciertos límites al favorecer la acción política como forma prioritaria de conducta cristiana y hacer de los sindicatos las instituciones idóneas para solucionar la cuestión de los trabajadores. Así, los promotores de ese sindicalismo cristiano, que no se separaban de la teoría corporativa de la sociedad, pensaban que era imprescindible extender el proyecto social cristiano a todas las organizaciones populares de trabajadores, para garantizar la justicia en las relaciones sociales.

Sin embargo, conservadores católicos veían la propuesta de los sindicatos como una consecuencia directa de las doctrinas socialistas e influirían para que León XIII frenara los alcances interpretativos de la democracia cristiana. De esta forma, la carta pontificia definiría dicha democracia como una "acción social y religiosa", "quitándole todo sentido político y no atribuyéndole más significado que el de una acción cristiana benéfica para el pueblo". Se fundaba así, no sin ciertas reticencias por parte de la jerarquía eclesiástica,¹¹⁵ una democracia cristiana, congruente con la ortodoxia en materia de justicia, caridad y orden social cristiano.

¹¹⁴ Manuel Ceballos, *Política, trabajo y religión. La alternativa católica en el mundo y la "Rerum Novarum" (1822-1931)*, México, IMDOSOC, 1990, p. 99

¹¹⁵ Dos hechos contribuirían principalmente a ello, a saber: el fallecimiento de León XIII acaecida en 1903 y la condenación del llamado modernismo por parte de Pío X expuesta en su encíclica *Pascendi dominici gregis* emitida el 8 de septiembre de 1907. Esta encíclica condenaba las nuevas corrientes exegéticas que, surgidas a partir de la aparición del libro *El Evangelio y la Iglesia* (1902) de Alfred Loisy, introducían los métodos de la crítica histórica racionalista en la hermenéutica bíblica con la pretensión de "probar la historicidad" de los dogmas fundamentales del cristianismo. Se condenan, asimismo, los movimientos y portavoces de la democracia cristiana. (Ver Emile Poulat. *La crisis modernista*. Madrid, Taurus, 1974, 608 p.)

Será entonces, en este contexto de articulación del discurso social cristiano como va a encontrar su expresión práctica en la consolidación del catolicismo demócrata,¹¹⁶ y; su configuración teórica, en todo el mundo occidental cristiano, a partir de un catolicismo de tipo intransigente, integral y social. Intransigente, en tanto la negación de un liberalismo como ideología constitutiva de la sociedad moderna, por un lado, y por otro, la actitud inquebrantable ante los principios que le dictaba tal posición; integral, por cuanto se resistía a ser reducido a práctica cultural y convicción espiritual, y; social (y aquí su sello más definitorio), pues pretendía penetrar toda la vida pública, al mismo tiempo que buscaba recuperar su dimensión hegemónica planteando en sus propios términos "la cuestión social", comprometiéndose en la organización de instituciones de diverso tipo en el propósito de edificar el orden social cristiano.

De este modo, el rechazo a la modernidad será el eje central de la intransigencia católica. Como sus elementos constitutivos y esenciales que le caracterizan, podemos señalar los siguientes:

- a) **el rechazo al individualismo:** el discurso social de la Iglesia estará siempre en contra de la concepción liberal de individuo, pues esta noción conlleva la libertad de conciencia, por ello, los pontífices se han referido más bien al concepto de persona humana. En este rechazo hay una continuidad ininterrumpida hasta la época actual;
- b) **concepción organicista:** la idea de la Iglesia como un cuerpo orgánico, cuya cabeza es el pontífice y el cuerpo los creyentes, recibiría una fuerte sacudida en el Concilio Vaticano II, aunque en la actualidad la visión organicista de la Iglesia sigue prevaleciendo al interior de la misma;
- c) **defensa de la familia:** este elemento, ligado al de la defensa de la vida, se ha convertido en uno de los puntos centrales de la intransigencia católica hasta la actualidad;
- d) **beligerancia tercerista:** búsqueda de un posicionamiento como tercera vía frente al liberalismo y el socialismo. Este es un rasgo netamente distintivo, aun si no define lo que es, más que en sentido negativo, y;
- e) **rechazo del capitalismo y su versión contemporánea, el neoliberalismo:** al ser el capitalismo un producto del mundo liberal y una forma de concebir al hombre

¹¹⁶ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia*, Op., cit., p. 37

desde una perspectiva filosófica diversa, que le permite verlo como un factor más de la producción, su rechazo es lógico.

De este modo, podemos afirmar que la recuperación de la filosofía tomista y la apelación del derecho natural cristiano fundado, se dice, en una verdad revelada, constituirá la base de articulación del discurso de la DSI que considera, como derechos inalterables, la conservación de la vida, el derecho a la propiedad, la defensa de la familia, etcétera. Así, desde la perspectiva de esa noción de derecho natural, el reconocimiento de tales aspectos significa la manifestación, se afirma, de una voluntad divina aplicada a las condiciones propias de la naturaleza humana. Es por ello que, en sentido estricto, como hemos visto, no dependen de la sanción jurídica positiva, sino, en todo caso, del reconocimiento en términos de legitimidad y la ulterior aceptación de la constitución cristiana de la sociedad siempre en función de la consecución del bien común, concepto que, como veremos en el siguiente apartado la DSI articula para fundamentar la teoría cristiana del Estado. En síntesis, lo que se propone el pensamiento social cristiano es la afirmación de la relevancia moral y política del orden social cristiano sobre cualquier otro.

IV.2 LOS PUNTOS NODALES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

IV.2.1 EL DERECHO NATURAL CRISTIANO

La novedad que habría de definir la posición cristiana, desde sus primeros siglos, consistiría en el supuesto de que hay en el hombre una naturaleza dual y de la existencia de un control también dual sobre la vida humana correspondiente a su doble destino. La distinción entre lo espiritual y lo temporal será esencial para el punto de vista cristiano y por este motivo la relación entre las instituciones religiosas y políticas representará para el cristianismo un problema nuevo.

Durante la Edad Media la concepción de la naturaleza del derecho que tuvo la Iglesia sufrió una fuerte influencia de los pensadores griegos especialmente, Aristóteles y los estoicos, de Cicerón y de los jurisconsultos romanos. Pero el concepto de derecho natural fue adaptado a las doctrinas de la Iglesia cristiana. De este modo, el derecho

natural sería aislado de su íntima conexión con el universo físico y transplantado a la esfera espiritual, convirtiéndose en un derecho divino manifestado, se dice, por revelación. La Iglesia suponía que las reglas del derecho natural eran anteriores a la organización del Estado y que ostentaban el carácter de verdaderas normas jurídicas. En la doctrina de San Agustín (354-430) desempeñarían un papel importante los postulados del derecho natural. Su idea más característica es la concepción de una comunidad cristiana, junto con la filosofía de la historia que presenta a tal república como la culminación del desarrollo espiritual del hombre. Debido a su autoridad, esta concepción se convertiría en parte imposible de desarraigar del pensamiento cristiano, que habría de extenderse no sólo durante la edad media, sino hasta muy entrada la Moderna.¹¹⁷

Como se sabe, su gran obra, *La Ciudad de Dios* (426), sería escrita para defender al cristianismo contra la acusación pagana de que aquél era responsable de la decadencia del poder de Roma. Esto habría de implicar para San Agustín una reexposición de la idea antigua de que el hombre es ciudadano de dos ciudades, la ciudad de su nacimiento y la Ciudad de Dios. La naturaleza humana es dual: el hombre es espíritu y cuerpo, por lo tanto, es a la vez ciudadano de este mundo y de la "ciudad celestial". San Agustín haría de tal distinción la clave para comprender la historia humana, que está y estará siempre dominada por la lucha entre dos sociedades. De un lado, se encuentra la ciudad terrena, la sociedad fundada en los impulsos terrenos, apetitivos y posesivos de la naturaleza humana; por otro, la ciudad de Dios, sociedad fundada en la esperanza de la salvación espiritual. La historia, será para San Agustín, la narración dramática de la lucha entre esas dos ciudades, pero el dominio final tendrá que corresponder a la Ciudad de Dios.¹¹⁸

Así, para el obispo de Hipona, el gobierno, el derecho, la propiedad, la humanidad toda, son producto del "pecado". La Iglesia, como guardián de la ley eterna *lex aeterna*, puede interferir, cuando lo juzgue oportuno, en esas instituciones. Tiene una soberanía incondicionada sobre el Estado. La justificación de éste reside únicamente en la necesidad de mantener la paz en la tierra. Tiene que defender a la Iglesia, ejecutar,

¹¹⁷ George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1991, p. 147

¹¹⁸ *Ibid*, p. 148

asimismo, lo que ésta le señale y mantener el orden entre los hombres, aplicando la ley terrena *lex temporalis*.

Pero a pesar de que sus esfuerzos por realizar los postulados de la ley eterna, la ley terrena, no logrará nunca una perfección de aquélla. En algún tiempo venidero, esperaba San Agustín, la *Civitas* terrena, la comunidad política mundana, será reemplazada por la *Civitas Dei*.

Por otra parte, a diferencia de San Agustín, para Santo Tomás (1226-1274) no hay dos mundos opuestos, el terreno y el divino, sino una relación complementaria entre uno y otro. Para él todas las cosas están ordenadas conforme a un fin. Todo forma parte de un plan en el cual la ley ocupa un lugar central.¹¹⁹

Santo Tomás distingue cuatro clases de ley, a saber: la eterna, la natural, la divina y la humana.¹²⁰ La ley eterna *lex aeterna* es la razón del gobierno del universo existente en el "gobernante supremo". Todas las cosas sujetas, dice, a la divina providencia son reguladas y medidas por la ley eterna. Y, siendo que ningún ser humano puede conocer la ley eterna, no obstante, puede participar en ella por medio de la facultad de la razón de que Dios le ha dotado. Esta participación de la criatura humana en la ley eterna es denominada por el aquinatense como ley natural *lex naturalis*. La ley natural es la "participación de la ley eterna en la criatura racional",¹²¹ es la única concepción que tienen los hombres de las intenciones de Dios. Les da la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal. El precepto básico del Derecho Natural es que debe hacerse el bien y evitarse el mal. Pero la ley natural consiste en principios bastante generales y abstractos que tienen que completarse con direcciones más particulares dadas por Dios acerca de cómo deben conducirse los hombres. Esta función la realiza la ley divina *lex divina*, que está contenida en las sagradas escrituras y es revelada por Dios para que el hombre sepa dirigirse hacia su fin último que es la vida eterna.

Finalmente, en el sistema tomista la última clase de ley es la ley humana *lex humana*, que es definida como "una ordenación de la razón para el bien común, hecha por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad".¹²² La ley humana es así un acto

¹¹⁹ *Ibid*, p. 191

¹²⁰ *Idem*, p. 192

¹²¹ Enrique Suárez-Íñiguez, *De los clásicos políticos*, México, Porrúa, UNAM / FCPyS, 1993, p. 68

¹²² George H. Sabine, *Op. cit.*, p. 193

volitivo del poder soberano del Estado, pero para ser ley tiene que ser conforme a la razón.

Para Santo Tomás, hay algo que naturalmente mueve al hombre no sólo hacia su propio bien sino hacia el bien de la comunidad. Corresponde, entonces, al gobernante velar por ese bien; si no lo hiciera iría contra la ley natural y, por tanto, contra la de Dios. Los ciudadanos, por ello, no estarán obligados a acatar las órdenes de quien va contra las leyes de la naturaleza y de Dios.¹²³ Los cuatro tipos de leyes forman, un todo cohesionado. Un tipo de ley no puede ir en contradicción con otro, todo forma un plan universal en donde el universo está relacionado y jerarquizado, el fin último es la concreción del reino de Dios.

Ya en la época actual corresponderá al filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973) continuar con las tesis de la escolástica tomista sobre el derecho natural. Lo primero que va a señalar Maritain es que el derecho natural no es una invención de la independencia americana y de la Revolución Francesa, él sostiene que la idea del derecho natural es un legado del pensamiento clásico, pero sobre todo del pensamiento cristiano.

Maritain sostiene que existe una naturaleza humana, y que esa naturaleza humana es la misma en todos los hombres. Que el hombre es un ser dotado de inteligencia, y que, en tanto tal, obra comprendiendo lo que hace, teniendo por lo tanto el poder de determinarse por sí mismo a los fines que persigue. Pero como el hombre está dotado de inteligencia y determina sus fines por sí mismo, debe acordar su conducta a los fines necesariamente exigidos por su naturaleza: "Esto quiere decir que hay, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir y según la cual debe obrar la voluntad humana para acordarse a los fines necesarios del ser humano".¹²⁴

¹²³ Nótese las similitudes entre esta idea del derecho a la rebelión señalada por Santo Tomás y las tesis que, en relación a este mismo punto, expresará Locke; para ambos el gobernante está sujeto por la ley natural por razón de atender al bien común como condición indispensable para el buen gobierno. El propio Sabine señalará: "Las relaciones morales subyacentes entre la ley natural y la humana siguen siendo para Locke sustancialmente las mismas que había sido para Santo Tomás. Ambos autores creen que el gobernante está obligado por la razón y la justicia de modo tan definido como súbditos y que su poder sobre el derecho positivo surge de la necesidad de mantenerlo de acuerdo con la ley natural". (Ver George H. Sabine, op. cit., p. 194 y ss.)

¹²⁴ Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1982, p. 67

La ley natural, nos dice Maritain, es una ley no escrita que es el conjunto de cosas que deben hacerse y no hacerse, que surgen de una manera necesaria del solo hecho de que el hombre es hombre, en ausencia de toda otra consideración. Ahora bien, hay que considerar, dice Maritain, que la ley natural no prescribe solamente hacer o no hacer ciertas cosas, sino que además deben reconocerse asimismo derechos, en particular derechos vinculados a la misma naturaleza del hombre. La persona humana tiene derechos por el hecho de ser una persona, en tanto un todo dueño de sí y de sus actos, y que por consiguiente no es sólo un medio, sino un fin que debe ser tratado como tal.

La dignidad de la persona humana, sostiene Maritain, es sólo una frase no quiere decir nada si no significa que por la ley natural la persona tiene el derecho de ser respetada y, es entonces sujeto de derecho. Más la fuerza de ley que asumen los derechos de la persona humana en tanto que son estatuidos por el derecho positivo, nos recuerda Maritain, proviene justamente del derecho natural puesto que: "la misma ley natural exige que lo que ella deja indeterminado sea ulteriormente determinado".¹²⁵

IV.2.2 LA PERSONA HUMANA

El discurso cristiano, sostiene que la libertad, facultad que capacita al hombre para obrar por deber y no solamente por instinto, es también lo que le hace ser persona y no simple animal. Y el hecho de que esta libertad, aun en las circunstancias más propicias, sea limitada, no quita al individuo la categoría de persona, sino antes bien, lo ubica en el nivel de la "persona humana". A su vez, la libertad, se sostiene, no es posible sin el entendimiento, pues para que un acto sea libre es preciso que sea deliberado, es decir, previamente pensado y meditado.

Por otra parte, el entendimiento, sin el cual el individuo no tendría libertad ni sería posible que ciertas necesidades materiales fuesen para él necesidades morales; le sujeta, a su vez, a otras exigencias distintas de las del cuerpo. Si por tener un cuerpo el individuo necesita cosas materiales, por tener entendimiento le son necesarios otros bienes llamados espirituales. A este respecto, Maritain señala:

¹²⁵ *Ibid*, p. 75

[...] El hombre es un animal y un individuo, pero no como los otros. El hombre es un individuo que se sostiene a sí mismo por la inteligencia y la voluntad; hay en él una existencia más rica y más elevada, sobreexiste espiritualmente en conocimiento y en amor. Es así, en cierta forma, un todo, y no solamente una parte; [...] Esto quiere decir, en términos filosóficos, que en la carne y en los huesos del hombre hay un alma que es un espíritu y vale más que todo el universo material. La persona humana, por mucho que dependa de los menores accidentes de la materia, existe con la existencia misma de su alma, que domina al tiempo y a la muerte. La raíz de la personalidad es el espíritu.¹²⁶

Ahora bien, sostiene el discurso cristiano, todo hombre es persona porque "así le han hecho". La última razón, el fundamento radical de la categoría de la persona humana, no puede ser, por tanto, el hombre mismo, sino un "ser superior" a todo hombre, y capaz de infundir razón y libertad en la materia de que está hecho. Ese "ser superior", que, se sostiene, ha dado al hombre la categoría de persona al darle entendimiento y libertad, es también él mismo, un ser provisto de categoría personal, pero no de una simple categoría personal humana, sino de la categoría personal divina. Más, este ser superior obrando libremente, "ha creado" unos seres provistos de entendimiento y libertad confiriéndoles, asimismo, la categoría de personas, por lo que pueden además, se dice, considerarse imagen de la Divinidad:

Decir que el hombre es una persona, es decir que en el fondo de su ser es un todo, más que una parte, y más independiente que siervo. Este misterio de nuestra naturaleza es el que el pensamiento religioso designa diciendo que la persona humana es la imagen de Dios. El valor de la persona, su libertad, sus derechos, surgen del orden de las cosas naturalmente sagradas que llevan la señal del Padre de los seres y tienen en sí el término de su movimiento. La persona tiene una dignidad absoluta porque está en relación directa con el absoluto, único medio en que puede hallar su realización; su patria espiritual es todo el universo de los bienes que tienden al valor absoluto, y que reflejan, en cierto modo, un absoluto superior al mundo, hacia el cual tienden.¹²⁷

De esta manera, a la vista de estas reflexiones se tiene por persona humana el ser que por no tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble clase de necesidad. La

¹²⁶ *Ibid*, p. 12

¹²⁷ *Idem*, p. 13

categoría o dignidad de la persona humana lleva consigo misma este derecho que es correlativo de aquellas necesidades y obligaciones.

IV.2.3 EL ESTADO CRISTIANO

Debe aclararse que desde el punto de vista del discurso de la DSI, la primacía teleológica, finalista que posee el hombre en tanto "imagen y semejanza de Dios" y de la cual deriva su singular dignidad natural y "sobrenatural", se sobreimpone a la primacía instrumental, la de los medios orientados a un fin, la cual pertenece a la autoridad, es decir, al Estado. El hombre, nos dice Maritain, "no es en modo alguno para el Estado, es el Estado para el hombre". Mientras el Concilio Vaticano II (GS 26,3), señala: "El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal y no al contrario".¹²⁸

Para Maritain el Estado no es más que un órgano habilitado para hacer uso del poder y la coerción y compuesto de expertos o especialistas en el orden y el bienestar públicos, es así, un instrumento al servicio del hombre. Poner al hombre al servicio de este instrumento, señala Maritain, es una perversión política.¹²⁹ De aquí se sigue, que la razón de ser de la autoridad política es única y exclusivamente el bien común quedando como su única prerrogativa la de ser árbitro, controlador y reglamentador de las actividades espontáneas y autónomas que surgen de la dinámica social. Hasta lo aquí apuntado, acudimos nuevamente a Maritain, quien señala lo siguiente:

En resumen, el bien común del cuerpo político exige un entramado de autoridad y poder en la sociedad política y, por tanto, un órgano especial del más alto poder en interés de la justicia y de la ley. El Estado es el órgano político superior, pero el Estado no es, ni un todo, ni un sujeto de derecho o una persona. Es una parte del cuerpo político y, en cuanto tal, es inferior al cuerpo político en cuanto todo, está subordinado a él y al servicio de su bien común. El bien común de la sociedad política es el fin supremo del Estado y tiene preferencia sobre su fin inmediato del Estado, que es el mantener el orden público. El Estado tiene un deber primordial en lo que toca a la justicia, deber que, en un cuerpo político fundamentalmente

¹²⁸ Documentos completos del Vaticano II, México, Librería Parroquial, s/a ed., p. 156

¹²⁹ Jacques Maritain, *El Hombre y el Estado*. Madrid, Ed. Encuentro, 1983, p. 27

justo en sus estructuras internas, debería cumplirse solamente en forma de una supervisión última.¹³⁰

Pero, la interrogante que salta de inmediato en esta parte de nuestra disquisición, es la siguiente: ¿de donde deriva esta facultad de supervisión del Estado?, o en otras palabras ¿en donde se ubica la fuente de legitimidad de la comunidad para gobernarse a sí misma? Maritain responde:

El derecho del pueblo a gobernarse así mismo procede de la ley natural; igualmente, el ejercicio mismo de su derecho está sometido a ésta. Si la ley natural es válida para dar al pueblo ese derecho fundamental, es válida también para imponer sus preceptos no escritos al ejercicio de ese mismo derecho.¹³¹

En efecto, desde la perspectiva de la DSI, la autoridad tiene su origen inmediato en la naturaleza humana, que sin ella no podría realizarse como tal. Es por ello que la autoridad suprema del Estado viene dada por el cuerpo político, es decir, por el pueblo. Y es justamente, en el ejercicio de su plena autonomía (que no soberanía; un concepto intrínsecamente ilusorio según Maritain) que el cuerpo político, dada su naturaleza de "sociedad perfecta", se da por derecho natural un gobierno a sí mismo. Ahora bien, dado que este origen inmediato de la autoridad es la propia naturaleza humana, el orden natural, que establece, como se ha visto, la primacía finalista del hombre respecto del orden social; el origen último de la autoridad política se remonta también a la idea de lo Absoluto. Maritain concluye:

Cualquiera que sea el régimen de la vida política, la autoridad, es decir, el derecho de dirigir y mandar, deriva del pueblo, mas tiene su fuente y fundamento inmediato en el Autor de la Naturaleza. La autoridad deriva de la voluntad o del consensus del pueblo y de su derecho fundamental de gobernarse a sí mismo, como de un canal por el que la naturaleza pone a un cuerpo político en Estado de ser y de obrar.¹³²

Finalmente, de todo lo aquí apuntado se sigue así mismo que desde la perspectiva de la DSI la realización del bien común es una idea moralmente vinculante, es decir,

¹³⁰ *Ibid*, p. 37

¹³¹ *Idem*, p. 60 y 61

¹³² *Idem*, p. 145 y 146

obliga a los dos sujetos capitales del cuerpo político, dirigentes y dirigidos a centrar todas sus actividades en la confluencia de esfuerzos hacia el logro del bien común.

IV.2.4 EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN

El concepto de bien común es, sin lugar a dudas, el elemento cardinal del discurso social cristiano. Por éste, se afirma, que el hombre en su calidad de persona humana tiene como fin último a Dios. Sin embargo, para llegar a este fin, el hombre tiene que realizar una finalidad específica y particular "en la tierra". Más aun, como el hombre mantiene una vida en común en unión de otros hombres, esta convivencia también tiene un fin especial determinado, a saber: el bien común. La filosofía cristiana concibe el bien común como: "[...] el conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual".¹³³

En cuanto a las definiciones ofrecidas en los documentos pontificios y conciliares, encontramos que por bien común se entiende aquello que: "Abarca todo el conjunto de aquellas condiciones sociales, que permitan al hombre el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección" (MM 65). Por su parte, el Concilio Vaticano II (GS 74,1) recoge la definición plasmada en la encíclica *Mater et Magistra* en los siguientes términos: "El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección".¹³⁴

De estas ideas se puede inferir, desde la perspectiva de la DSI, que el bien común es un fin desde el punto de vista de las relaciones sociales y un medio desde el punto de vista del destino final del hombre. Es un "fin temporal" porque los actos de naturaleza social que a él tienden se agotan en la "vida terrestre", la sociedad humana "pertenece al tiempo". Y es, asimismo, un medio en tanto que auxilia al hombre durante su "tránsito por el mundo" para que viva en él en la forma adecuada y, con ello, pueda alcanzar posteriormente su último fin, es decir, su "salvación eterna".

¹³³ Mariano Azuela Guitrón, *Derecho, Sociedad y Estado*. México, UIA, 1995, p. 317

¹³⁴ Documentos completos del Vaticano II, *Op. cit.*, p. 203

En este sentido, desde la perspectiva de la filosofía social cristiana, el bien común, fin de la convivencia social, se encuentra subordinado al "destino final" de la persona humana. Acudimos nuevamente a Maritain quien con relación al concepto de bien común, señala:

Bajo pena de desnaturalizarse, el bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas; y comporta como valor *principal* el mayor acceso posible de las personas a su vida de persona y a su libertad de expansión, y a las comunicaciones de bondad que a su vez proceden de ahí.¹³⁵

Más adelante, Maritain, aclara:

El bien común es el fundamento de la autoridad, pues para conducir una comunidad de personas hacia su bien común, hacia el bien del todo como tal, es necesario que algunos en particular se encarguen de esa conducción y que las direcciones que impriman, las decisiones que tomen a este respecto, sean seguidas u obedecidas por los otros miembros de la comunidad.¹³⁶

Ahora bien, el bien común en su calidad de fin de los actos sociales exige la determinación del agente que los ejecuta, del ser que obra en dirección a ese fin, y ese agente, ese ser actuante se desdobra o toma forma en los dos sujetos constitutivos de todo cuerpo político, a saber: la autoridad o sujeto rector, y los miembros asociados o sujeto regido. Así, por el principio del bien común, se afirma, ambos sujetos, protagonistas centrales de la convivencia social, deben orientar su respectivo quehacer hacia el mismo objetivo, es decir, hacia el logro del bien común del cuerpo social.

IV.2.5 LOS PRINCIPIOS DE SOLIDARIDAD Y SUBSIDIARIDAD

El principio de solidaridad es uno de los elementos centrales del discurso católico, pues se le tiene como: "[...] uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política" (CA 10,3).¹³⁷ Por este principio debe entenderse:

¹³⁵ Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1982, p. 18

¹³⁶ *Ibid*, p. 19

¹³⁷ Doctrina social de la Iglesia. De León XIII a Juan Pablo II, México, Ed. Paulinas, 1997, p. 1015

La cooperación efectiva, regulada por las leyes y garantizada por la autoridad, de los distintos miembros de la sociedad para la consecución del bien común, o también, la conveniente colaboración de las formas subordinadas de la sociedad en la realización del bien común de la forma superior.¹³⁸

La solidaridad tiene su fundamento, según el discurso de la DSI en la naturaleza del hombre y en la interdependencia que existe en todos los aspectos de la vida social, económica, política, religiosa y cultural entre todos los hombres y todas las naciones. De este modo, la homogeneidad e igualdad radicales de todos los hombres y todos los pueblos no admite en su nivel genérico diferencias sobrevenidas antinaturales, por lo que obliga moralmente a todos y cada uno a la práctica de una cohesión social, firme creadora. Cohesión que será servicio mutuo, tanto en sentido activo como en sentido pasivo. La solidaridad, por su arraigo en la fraternidad "impulsa y obliga a reconocer y tratar al prójimo como persona, no como objeto" (SRS 39,5). La interdependencia humana exige, pues, la solidaridad. La vida social sólo es posible en la medida que los miembros de las sociedades "se preocupan unos por otros y contribuyen al bien común".

El bien común es un objetivo a cumplir continuamente por la comunidad, es decir, es una meta a alcanzar constantemente. Pero para cumplir esta tarea, los miembros de la comunidad deben cooperar "solidariamente" en la consecución de ese fin. Más, para que tal "actuación solidaria" sea eficaz y ofrezca garantías, necesita de una organización fundada en el orden jurídico y la autoridad. Es necesario, pues, la promulgación de directrices y normas que ordenen al fin común la actividad de los miembros de la comunidad.

Asimismo, es necesario además una instancia que dicte tales normas, vigile su observancia y obligue coactivamente su cumplimiento. La función de la autoridad es ordenar eficazmente la actividad de los particulares al bien común, y de ese modo llevar a la práctica el principio de solidaridad. En este sentido, el principio de solidaridad administra el orden de las formas de sociedad, estructurándolo en una dirección de abajo hacia arriba, correspondiendo tal estructuración al aspecto político del orden social.

¹³⁸ Mariano, Azuela Guitrón, *Op. cit.*, p. 298

Mientras el principio de solidaridad ordena, como se ha visto, la estructura social de abajo hacia arriba, es básico en una dirección opuesta el segundo principio del discurso católico, a saber: el principio de subsidiaridad.

El principio y su definición se hallan en la encíclica *Quadragesimo anno*, sin embargo, su enunciación se encuentra ya presente en la documentación pontificia anterior a dicha encíclica. El término no aparece en la *Rerum novarum*, pero sí se prefigura su contenido al señalar los siguientes aspectos: el que afirma la prioridad del hombre y de la familia respecto de la autoridad; el que proclama el derecho natural de asociación, del que brota toda forma de autoridad incluida la estatal; y el que prohíbe a la autoridad política interferir en la vida interna de las asociaciones. Por su parte, la encíclica *Quadragesimo anno* (QA 56,2) sostiene:

[...] es ilícito quitar a los particulares lo que su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, [...] así también es injusto [...] confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores”. De este modo, se enfatiza: “Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, pues de otro modo le serían de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza lo que a ella sola le corresponde realizar, a saber: dirigir, vigilar, urgir, castigar, según los casos y la necesidad lo exija.”¹³⁹

El contenido y fundamentación del principio de subsidiaridad se pueden resumir en los siguientes puntos:

- a) las diferentes formas de sociedad, así como las personas unidas en ellas, poseen una misión peculiar nacida de su naturaleza. Tal misión natural da lugar a derechos independientes, que les pertenecen por derecho propio y no por delegación de sociedades superordenadas, especialmente aquella definida por el Estado;
- b) las sociedades superordenadas están obligadas a estimular positivamente las formas de organización subordinadas, y en su caso a los individuos creando condiciones favorables de desarrollo, de tal forma que puedan cumplir con la misión que les incumbe y;

¹³⁹ Doctrina social de la Iglesia, *Op. cit.*, p. 107

c) las formas superordenadas de sociedad están autorizadas para intervenir directamente en la esfera de las subordinadas y, en su caso, de los individuos, sólo para prestarles ayuda, esto es, cuando aquellos no sean capaces de cumplir la misión que les incumbe.

El principio de subsidiaridad, se dice, debe informar en primer término el orden social en su aspecto político, desde la suprema forma social organizada (el Estado) hasta el individuo. Al ser aplicado a las distintas sociedades super y subordinadas, da como resultado, en el aspecto político del orden social, una estructuración federativa de la sociedad. El federalismo, se afirma, no debe limitarse meramente a las relaciones entre la unión federal y los estados federados sino que ha de penetrar todo el orden político, desde las regiones, provincias, municipios, las familias y los individuos. Sin embargo, al Estado no le es lícito asumir funciones que pertenecen por su naturaleza propia a las sociedades subordinadas, pues éstas además conservan su independencia en todo momento.

De esta forma, los efectos del principio de subsidiaridad alcanzan a todas las esferas de la vida social, en su aspecto político y corporativo, en el sentido de que la articulan orgánicamente. Pero, así como el principio de solidaridad preserva la vida social de la atomización del individuo, así también, sostiene el discurso de la DSI, el principio de subsidiaridad preserva a las formas sociales subordinadas y a las corporaciones de las acciones del Estado totalitario.¹⁴⁰

Como puede observarse, el principio de la acción subsidiaria es una función que corresponde a la autoridad, pero que encuentra implicaciones para el individuo en tanto sujeto activo de la sociedad, al cual corresponde el principio correlativo de participación dentro del orden social.

IV.2.6 EL PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN

Desde el discurso de la DSI, se sostiene que el hombre tiene el derecho natural primario de realizar su propio destino también en lo social. Así, participar es tomar parte

¹⁴⁰ Mariano Azuela Guitrón, *Op. cit.*, p. 308

activa en algo en común, intervenir, colaborar en algo que es obra conjunta de varios. Aparece, de este modo, un sujeto activo, no pasivo, el hombre en cuanto protagonista de la dinámica social. El hombre, se dice, no puede quedar reducido a simple sujeto inerte de la acción de gobierno. No puede quedar como simple beneficiario de los bienes sociales.

Por otra parte, la participación responde a un objeto o tarea, a saber: la obra común en la que se colabora. Esta tarea se halla, como hemos visto, orientada hacia la consecución del bien común que los miembros asociados se han fijado, y cuya dirección operativa se ha delegado en la autoridad política. La defensa del hombre, ante los riesgos del mundo moderno, se sostiene, explica y justifica esta intensificación del principio de participación. A este respecto el Concilio Vaticano II, indica:

Es necesario, por ello, estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes (GS 31,3).¹⁴¹ Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública (GS 73,2).¹⁴² [...] es necesario mencionar el deber de aportar a la vida pública el concurso material y personal requerido por el bien común (GS 75,2).¹⁴³

Nos encontramos, como puede apreciarse, ante el intento nunca acabado por parte de la DSI, por fundamentar la participación y el compromiso políticos del creyente católico y de sus organizaciones. La DSI intenta concretizar dicha fundamentación a partir del deslinde que hace de "dos realidades": la alta política y el compromiso político inmediato. En cuanto a la primera, se señala la autoridad de la Iglesia para juzgar los sistemas y las decisiones políticas cuando considera que éstas irrumpen indebidamente en el terreno moral:

Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y para dar juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas [...] (GS 76,5).¹⁴⁴

¹⁴¹ Documentos completos del Vaticano II, *Op. cit.*, p. 159

¹⁴² *Ibid*, p. 202

¹⁴³ *Idem*, p. 205

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 207

Ahora bien, es pertinente determinar la relación que se establece, desde la perspectiva de la DSI, entre la Iglesia y el Estado. Al respecto, la encíclica *Inmortale dei*, señala:

Aquí abajo hay dos grandes sociedades la civil, cuyo fin inmediato es el procurar al género humano los bienes temporales y terrenales; y la religiosa, que tiene por finalidad conducir a los hombres a la verdadera dicha, a la eterna felicidad del cielo para la que han sido creados; del mismo modo hay dos potestades, la una y la otra sometidas a la ley natural y eterna y encargadas de proveer, cada una en su esfera, las cosas sometidas a su imperio.¹⁴⁵

Así, en la esfera que les es propia, sostiene la DSI, ninguna de ambas entidades, la civil y la religiosa, tienen necesidad de solicitar de la otra el derecho de ejercer su función, en tanto que, por un lado sus "dominios" y fundamento jurídicos respectivos se encuentran perfectamente diferenciados; dado que, por otro lado, su naturaleza de "sociedades perfectas" les otorga todo lo necesario para cumplir con su fin.

Ahora bien, cabe preguntar, sobre todo cuando la Iglesia reivindica su derecho a emitir su juicio moral sobre asuntos de orden político ¿la Iglesia hace política? La DSI sostiene vehementemente que la institución eclesial no hace política si por ésta se entiende la política de partido y sobre todo cuando que, se sostiene la defensa de la fe católica no es hacer política, sin embargo, el sacerdote jesuita mexicano Pedro Velázquez señala a este respecto, lo siguiente:

La Iglesia hace la gran política, la fundamental, enseñar a los hombres la verdad, son compromisos y las reglas morales que deben guiar su conducta, en todos los dominios de su vida, para que los hombres no se aparten de su verdadero fin. Si revelar al hombre su dignidad, enseñarle el cumplimiento de sus deberes aun en el dominio político, mantenerle viva la visión de su destino, formar su conciencia a la luz de la Doctrina de Cristo y conservándolo en la gracia y en el camino recto, por la fuerza divina de los sacramentos, es hacer política, esta política no puede dejarla de hacer la Iglesia. En verdad, eso es hacer religión y nada más que religión.¹⁴⁶

En este sentido, el papel de la Iglesia en el campo de la política según la DSI, queda determinado por "su derecho y su deber" de formar conciencias de los católicos,

¹⁴⁵ Citado por Pedro Velázquez H. *Iniciación a la vida política*. México, SSM, 1957, p. 73 y 74

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 84

para que una vez formados sean éstos los responsables de su conducta y de sus decisiones en el contexto político atendiendo siempre a los dictados y ordenamientos que la propia doctrina social de la Iglesia les señala:

La Iglesia tiene el derecho y el deber de recomendar a los fieles sus obligaciones, no sólo de carácter individual, sino sociales y políticas, al mismo tiempo que prohibirles la adhesión a un programa o a candidatos en contradicción con la doctrina moral y religiosa.¹⁴⁷

Más adelante el padre Velázquez reitera:

La Iglesia no da a los católicos "directivas políticas", sino "normas morales", según las cuales deben formar su conciencia para que con toda libertad y bajo su propia responsabilidad escojan aquellas medidas prácticas que más convengan al bien común.¹⁴⁸

Así pues, sostiene la DSI, respecto del compromiso político inmediato entendido como la búsqueda y ejercicio práctico del poder político corresponde exclusivamente, en tanto un deber natural, a los laicos y seglares.

IV.3 CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Todo el conjunto de principios de la DSI que acabamos de ver, está lejos de ser meras enunciaciones sin ninguna operatividad práctica. Todo lo contrario, son principios que orientan la acción de los creyentes cristianos en torno de un proyecto político denominado ideal histórico concreto que encuentra su expresión más acabada en Humanismo Integral (1936) de Jacques Maritain.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Idem*, p. 88

¹⁴⁸ *Idem*, p. 88

¹⁴⁹ El concepto humanismo integral ha pasado a formar parte plena del discurso de la Doctrina Social de la Iglesia a partir del hecho de que Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio* (1967), citando como ejemplo precisamente el libro Humanismo Integral, haya declarado en su numeral 42: "Tal es el verdadero y pleno humanismo que se ha de promover". Por su parte, Juan Pablo II no solamente ratificó esa declaración en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), conmemorativa de los veinte años de la *Populorum Progressio*, sino que convirtió el concepto "humanismo integral" en tema central de su Pontificado.

En efecto, Maritain se propone la elaboración teórica de un nuevo humanismo orientado hacia una realización "social-temporal" que encuentre como objetivo la construcción de nueva cristiandad. Pues señalará, es vano afirmar la dignidad la de la persona humana, si no se trabaja en transformar las estructuras de sociales que la oprimen.

Para el filósofo católico, la distinción cristiana entre lo temporal y lo espiritual ha planteado históricamente graves problemas; el principal de éstos, en el orden teórico, es lo que él denomina el problema del reino de Dios. Para Maritain (lo mismo que para San Agustín, como se ha visto) la noción del reino de Dios, implica una ciudad que es a un tiempo terrena y sagrada. La idea del reino de Dios, nos dice Maritain, es una idea escatológica, que se refiere a un tiempo sobrenatural y no al tiempo humano. Sin embargo, "lo que vendrá después del tiempo", empero, está ya en preparación. Para el pensador francés, sería una traición hacia el reino de Dios, por parte del cristiano el no querer con todas sus fuerzas una realización, o más exactamente una refracción de las exigencias de los principios cristianos en el mundo. Pero aclara, el fin que se propone el cristiano en su actividad temporal no será hacer de este mundo mismo el reino de Dios, sino hacer, según el ideal histórico concreto el lugar de una vida plenamente humana, cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia y la dignidad de la persona, preparando así el advenimiento del reino de Dios.

Ahora bien, Maritain advierte que durante largo tiempo ha faltado, al mundo cristiano una conciencia suficientemente explícita sobre realidad social de suerte que el régimen burgués ha podido instalarse en el mundo hallando sólo la resistencia pasiva y sorda de las formaciones sociales católicas. No obstante, dice Maritain, la conciencia católica no ha dejado de hacerse sentir, sobre todo, por parte de la Iglesia católica que por medio de la encíclicas papales, ha suplido por sí las deficiencias del mundo cristiano.

Así, desde la perspectiva maritainiana, ese adquirir conciencia de lo social que faltaba, comienza por fin a realizarse en torno de la misión temporal del cristiano en la transformación del régimen social:

Al mismo tiempo aparece lo que puede llamarse misión propia de la actividad profana cristiana respecto al mundo y a la cultura; diríase que mientras la Iglesia, cuidadosa ante todo de no enfeudarse a ninguna forma temporal, se libera cada

día más, no del cuidado de juzgar desde lo alto, sino de administrar y gestionar lo temporal del mundo, el cristiano se encuentra entregado a ello cada vez más, no en cuanto cristiano o miembro de la Iglesia, sino en cuanto miembro cristiano de esta ciudad temporal, es decir, en cuanto miembro de esta ciudad, consciente de la tarea que le incumbe, de trabajar por la instauración de un orden temporal del mundo.¹⁵⁰

De esta manera, Maritain señala la urgente necesidad de elaborar una filosofía política capaz de "descender hasta las realizaciones concretas"; lo que supone todo un vasto y delicado trabajo que ha comenzado ya con las encíclicas de León XIII y de Pío XI. Pero el cristiano consciente debe abordar también la acción social y política para trabajar por la transformación del "orden temporal".

De aquí que, Maritain proponga su concepto de Ideal histórico concreto como una imagen prospectiva cuyo objetivo último será la instauración de una nueva cristiandad. El ideal histórico concreto, contrario a la idea de utopía, es una esencia ideal realizable respondiendo en consecuencia a un modo relativo de concreción social y política que presenta un perfil sólo ulteriormente determinable de una realidad futura.

El ideal histórico de una nueva cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, dice Maritain, aun fundándose en los mismos principios de aplicación analógica que de la cristiandad medieval, implica una concepción profano-cristiana, y no sacro-cristiana de lo temporal.

Por ello, la heterogeneidad orgánica de la estructura social (por oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado) exige una unidad orgánica que comprenda una diversidad de agrupaciones que encabecen la lucha por las libertades positivas. Se precisa entonces, desde la perspectiva maritainiana, de la animación política (vocación of leadership), pues se pregunta: ¿cómo podrán cumplir efectivamente su función los cristianos si no están organizados?

¹⁵⁰ Jacques Maritain, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1966, p. 95

En este punto, examina las posibilidades históricas de una nueva cristiandad. Y aquí surge una cuestión imprescindible: la de producir una refracción efectiva de los principios católicos en los campos de lo social, de lo político y aun de lo cultural.

Antes de la liquidación del orden liberal burgués, sostiene Maritain, para la realización de una nueva cristiandad no cabe esperar sino realizaciones parciales en el mundo contemporáneo. Pues la realización general exigirá como condición que: “número suficiente de cristianos comprendiera que la instauración temporal de una nueva cristiandad exige medios proporcionados a tal fin”.¹⁵¹

Así, desde la estrategia política maritainiana, no se duda de hacer uso de los llamados medios carnales de guerra, es decir, los medios estrictamente políticos, pero señala que la puesta en obra de la ética política cristiana puede y debe hacer uso de los medios espirituales de guerra, es decir, los medios no violentos, los de la “paciencia y del sufrimiento voluntario”; todo ello encontrará como una consecuencia lógica una especie de “inversión copernicana” en la concepción cristiana de la política, pues tal inversión: “ya se está preparando quizá; aún limitada a los grupos restringidos capaces de ejercer la acción animadora, ha de pasar algún tiempo antes de que efectivamente se realice...”.¹⁵²

Es así como la nueva cristiandad esperada por los cristianos no habrá de formarse sino lentamente. En todo caso, dice Maritain, sólo en un segundo momento es posible esperar una realización completa del ideal histórico de una nueva cristiandad:

Y ya se trate de una realización más o menos precaria en un porvenir próximo, ya de una realización completa en un porvenir lejano, es en el tiempo mismo y en la historia terrestre donde tiene su punto de mira y de aplicación, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que tiende directamente a la vida eterna; y es ahora ya cuando el ideal histórico a que corresponde debe ejercitar su fuerza dinámica y orientar la acción.¹⁵³

Para Maritain, el ideal histórico concreto no puede ser nunca planteado como un proyecto realizable en un tiempo determinado, sino sólo como un proyecto en movimiento, como una tarea política en vías de realización y siempre por realizar.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 183

¹⁵² *Idem*, p. 189

¹⁵³ *Ibid*, p. 189 y 190

Como se ha observado, Maritain diferencia entre una utopía y un ideal histórico concreto. Una utopía, dice, es precisamente un modelo que ha de ser realizado como término y punto de reposo y es irrealizable.

Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica que ha de ser realizada como movimiento y como línea de fuerza, y por eso mismo es realizable. De aquí que pueda estar lejana su realización y sin embargo, servir desde luego de punto de mira e inspirar, durante un periodo de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada a las circunstancias presentes.

De lo anterior se desprende el porqué Maritain diferenciará dentro de su estrategia política una acción política de objetivo cercano y una acción política de largo alcance. La acción política de largo alcance, dice, es la que se reserva a los *cives praeclari* (elementos política y filosóficamente formados). Así, un objetivo tal y una estrategia política gradualista y reformista exigirá como condición la formación de varios grupos políticos de “espíritu auténticamente cristiano”:

Si las consideraciones que anteceden son exactas, aquellos de esos grupos que tuvieran por base una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna trabajarían en una acción política de *largo alcance*, que en vez de estancarse en el momento actual, contase con la duración y tuviese presente el tipo de maduración necesario para llegar a renovar el orden temporal con sentido humanista integral.¹⁵⁴

La actividad política de largo alcance requiere de los cristianos políticamente formados la preparación de todos los medios adecuados para la acción política, a saber: la elaboración doctrinal, formación de cuadros, la expansión ideológica a través de la realización de obras sociales y culturales, etcétera.

Es por ello que, para Maritain la doctrina común de la Iglesia no basta por sí sola para resolver los conflictos de la historia temporal y proporcionar las soluciones concretamente determinadas de que los hombres necesitan. Son necesarias una filosofía social y política, además de elaboraciones teórico-políticas para la acción práctica.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 196

«[...] nuestra teoría consiste en demostrar que la contradicción que hay entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no es otra cosa que la contradicción que existe entre esencia humana y el individuo humano, que, por lo tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.» [**Ludwig Feuerbach, La Esencia del Cristianismo, 1841**]

V. EL PENSAMIENTO SOCIALCRISTIANO COMO PRAXIS POLÍTICA

V.1 LOS PRIMEROS AÑOS

El proceso de formación del proyecto político social católico en México tendría como marco de referencia el proceso antes analizado. Sin embargo, el catolicismo social mexicano al intentar influir y, al mismo tiempo recibir el influjo del proceso de cambio que experimentaba el país –aludimos fundamentalmente la consolidación del Estado liberal- en los últimos decenios del siglo XIX y primeros del siguiente, tomaría una fisonomía propia.

En efecto, el reconocimiento por parte de la Curia Romana de la llamada "cuestión social", provocaría, como hemos visto, en principio, que se desarrollaran en el continente europeo de finales del siglo XIX varias posturas tendientes a una diferenciación en materia de práctica y reflexión política.

En México, el proyecto político social católico registraría las cuatro vertientes surgidas en Europa, encontrándose dentro de éstas un sustrato ideológico escindido en dos grandes conglomerados sociopolíticos, a saber: por una parte, la vertiente "conciliacionista" que sería el referente de la corriente del catolicismo liberal; por otro lado, la vertiente "intransigente", que a su vez alimentaría las corrientes tradicionalista, social y demócrata.¹⁵⁵

Estas distintas corrientes de católicos que se ha dado en denominar "catolicismo social" o "democracia cristiana",¹⁵⁶ se enfrentarán, en el curso de la última década del siglo XIX y las primeras del siguiente, precisamente por concebir diferentes acercamientos a los problemas derivados de la modernidad en general, y de una concepción de la política en particular.

Esto habría de suceder así, pues, como sugieren algunos autores,¹⁵⁷ no puede pasarse por alto que aun cuando el catolicismo social es un *corpus* ideológico que se

¹⁵⁵ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, COLMEX, 1991, p. 22 y ss.

¹⁵⁶ Vid Manuel Ceballos, *Op. cit.*, p. 26 y Jean Meyer, *Historia de los Católicos en América. Siglos XIX y XX*, México, Ed. Vuelta, 1989, p. 94 y ss.

¹⁵⁷ Robert Curley, "Sociólogos peregrinos: teoría social católica en el fin de régimen porfiriano", en Jaime del Arenal *et al. Catolicismo social en México*. AIH, 2000, p. 200 y ss.

plantea frente al paradigma liberal dominante de la época, es al mismo tiempo un constructo social y político que se desarrolla dentro de los cuerpos discursivos generados por los grandes pensadores liberales del siglo XVIII.

De este modo, los desacuerdos derivados de las distintas concepciones que entre los católicos intransigentes se manifestaban en esos primeros años, se darían también al interior de los grupos de católicos liberales que buscaban limitar lo católico al culto, mientras los católicos sociales buscarían coordinar sus esfuerzos por llevar lo católico a la esfera pública, es decir, al terreno de la política.

Un enfrentamiento y un debate que no habría de resolverse a favor de los católicos sociales y demócratas en contra de los católicos liberales y tradicionalistas, sino hasta 1906 en que se celebra el tercer congreso católico social en la ciudad de Guadalajara.

En tanto, por parte de la Iglesia, puede afirmarse que el catolicismo intransigente sería la opción que ésta establecería al verse desplazada de los ámbitos públicos que le habían correspondido durante siglos.¹⁵⁸

De esta manera, puede decirse, que la celebración de diversas reuniones de carácter social y político, con objeto de estudiar y proponer soluciones a los problemas sociales nacionales fue el medio más importante y el más característico de este periodo para la consecución de un doble objetivo, a saber: la organización social y política de los católicos mexicanos, y la difusión de la Doctrina Social Católica.

Así, aún cuando los orígenes del catolicismo social mexicano, predominantemente intransigente, se pueden encontrar ya desde la segunda mitad del siglo XIX, no será sino hasta los primeros años del siglo XX cuando sus ideas y principios encuentren concreción y difusión a través de la realización de congresos católicos, las semanas sociales y la prensa católica.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Manuel Ceballos Ramírez, "Fuentes del catolicismo social mexicano", en Jaime del Arenal, *Op. cit.*, p. 83

¹⁵⁹ En este periodo los católicos sociales mexicanos no se sirvieron de los libros para divulgar el pensamiento social católico, como en cambio, sí lo hicieron los católicos conservadores durante los años de la República Restaurada. Con la aparición de la *Rerum novarum*, hizo que los periódicos y periodistas católicos se fueran ocupando con más asiduidad del problema social y, con el tiempo, surgieron publicaciones periódicas destinadas exclusivamente a la difusión del catolicismo social. Entre los diarios más destacados, en este periodo, que difundían en sus páginas editoriales la Doctrina Social de la Iglesia en todo el país, se encuentran: *La Voz de México* (1867-1908), *El Tiempo* (1883-1912) y *El País* (1899-1914), sin descontar toda la prensa católica de las provincias, gran parte de la cual se encontraba en manos de sacerdotes y toda bajo la vigilancia episcopal. Para 1911, aparecen publicaciones que se ocupan exclusivamente de la cuestión social: *El Grano de Mostaza*, *Restauración Social* y *La Nación*

De esta manera, inspirados en la célebre encíclica *Rerum novarum*, diversos grupos de católicos intransigentes se dan cita en la organización y celebración de varios Congresos Católicos Sociales,¹⁶⁰ realizándose las ciudades de Puebla (1903), Morelia (1904), Guadalajara (1906) y Oaxaca (1909). Los trabajos y los temas discutidos en estos congresos son divididos en dos partes, a saber: una de contenido confesional y moral, y otra de carácter social y político.

De este modo, las discusiones de los congresistas católicos giran sobre los más variados tópicos, destacándose entre ellos, los siguientes: cuestiones de orden doméstico: la familia, el matrimonio, la mujer y la niñez; cuestiones de orden social: la educación católica, la prensa católica, la beneficencia y el combate al alcoholismo; la problemática laboral: la formación de círculos y asociaciones obreras, demandas laborales (fijación de una jornada máxima de trabajo, del descanso dominical y el salario mínimo); asuntos indígenas, y; problemas de carácter político: la autoridad pública y la formación de organismos políticos.

Paralelamente, por lo que toca a la "cuestión agraria", se organizan dos congresos agrícolas regionales en la ciudad de Tulancingo, Hidalgo (1904 y 1905) y uno más de carácter nacional realizado en la ciudad de Zamora, Michoacán en 1906. Todos ellos organizados con el objetivo, se decía, de "procurar los medios necesarios de mejorar la situación moral y material de los obreros del campo".¹⁶¹ Resultado de estos eventos y del movimiento provocado por ellos, sería el establecimiento de los "círculos de obreros católicos" en muchas poblaciones del país.

Además de estos eventos, se llevan a cabo semanas sociales, realizándose las ciudades de León (1908), ciudad de México (1910 y 1911) y Zacatecas (1912). Las semanas sociales tenían un carácter distinto al de los congresos, pues no se discutían

(órgano del Partido Católico Nacional), La democracia cristiana, El surco y La Unión Popular. Ya en la década de los treinta es creado un organismo de gran importancia en la difusión de la DSI denominado Obra Nacional de Buena Prensa.

¹⁶⁰ Como apunta el jurista católico mexicano Jorge Adame Goddard, la realización de Congresos Católicos no es, como muchas otras cuestiones que tiene que ver con la teoría y la práctica socialcristiana, una idea original mexicana, pues ya en la segunda mitad del siglo XIX, se realizan congresos católicos en Bélgica, realizándose, posteriormente, éstos en Alemania, Suiza, Francia, España, Italia y aun en Inglaterra y Estados Unidos.

¹⁶¹ Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM, 1981, p. 192

proposiciones ni se tomaban acuerdos, sino que se impartían seminarios sobre Doctrina Social Católica.

Asimismo, hubo otro tipo de reuniones que también sirvieron para organizar al catolicismo social y difundir sus ideales: las "dietas" de la Confederación Nacional de Círculos Católicos de Obreros (1911). La primera dieta se realizó en la ciudad de México en 1911, realizándose otra, dos años después en la ciudad de Zamora que habría a tener importantes repercusiones sociales y políticas; la denominada Gran Segunda Dieta de la Confederación de Círculos de Obreros Católicos. En esta dieta se tratan temas importantes tales como las ventajas para los obreros de los sistemas de cajas ahorro "Raiffeisen", impulsados por Miguel Palomar y Vizcarra. Son presentados, asimismo, informes de actividades y proposiciones para la reorganización de la propia Confederación, pero además, se da a conocer el estudio del sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina¹⁶² titulado *La cuestión Social en México*, que contiene los principios básicos de un programa integral de reforma y acción social basado en la asociación profesional. Es asimismo, el padre Méndez Medina quien funda y dirige en 1912 el Centro de Estudios Sociales León XIII, organismo que se va a caracterizar por desarrollar estudios sobre el Estado y el municipio, entre otros temas, desde una sociología católica.

Así, la importancia de estos eventos y organismos radicó en que, por una parte, se definirían claramente las corrientes de la intransigencia católica, mientras que por otro lado, posibilitaba la aparición de nuevas agrupaciones que empiezan a trabajar en la puesta en acto de los ordenamientos de la Doctrina Social de la Iglesia.

De esta primera etapa organizativa del catolicismo social y ya en pleno proceso revolucionario, destacarán dos grandes agrupaciones, a saber: La Confederación de

¹⁶² Los historiadores del catolicismo social mexicano coinciden en señalar al padre Alfredo Méndez Medina (1877-1968) como uno de los personajes mejor preparados en la Doctrina Social Católica. En 1899 ingresa en la Compañía de Jesús ordenándose sacerdote en 1910. Realiza "estudios sociales" en España, Francia y Bélgica, presentando su tesis en la Universidad de Lovaina. Posteriormente viaja por Inglaterra, Holanda y Alemania para asistir a diversos congresos católicos y semanas sociales. Regresa a México en diciembre de 1912 destacándose en la organización y fundación de distintos organismos católicos difusores de la Doctrina Social Iglesia. El compromiso social y político del padre Méndez Medina lo lleva a fungir como asesor eclesiástico de la beligerante Liga Nacional de la Libertad Religiosa. Entre las obras más importantes del padre Méndez Medina se encuentran, las siguientes: *La Cuestión Social*. Orientaciones (1913), *Lo que es un a semana social* (1921), *Manual de formación sindical* (1922) y *El problema social moderno y su solución según las enseñanzas de León XIII* (1933).

Círculos Católicos de Obreros y el Partido Católico Nacional (PCN). A fin de apoyar los trabajos de estos organismos se constituyeron otras agrupaciones. En 1912 se funda la Asociación de Damas Católicas Mexicanas, por iniciativa del sacerdote jesuita Carlos María Heredia. De sus estatutos generales, se reconocía la naturaleza y fin de dicha asociación: "Poner al servicio de la restauración social cristiana la influencia de la mujer católica en la familia y en la sociedad. Su actividad se desarrollará exclusivamente en el terreno social y religioso y será completamente extraña a la política".¹⁶³

De esta misma asociación partirá la idea de fundar el Centro de Estudiantes Católicos, el cual queda formalmente constituido bajo el lema "Dios, Patria y Libertad", ya con el nombre de Liga Nacional de Estudiantes Católicos el 2 de febrero de 1913. Este centro, se decía, nacía con un carácter católico social, es decir, no se mezclaba en forma alguna en la política, pues su propósito, se decía, era "unificar a los estudiantes católicos" con el fin de "procurarles mejoramiento moral" con objeto de apartarlos principalmente de los "lugares del vicio y de la maldad", sin embargo, al mismo tiempo se afirmaba su obligación de "apoyar y ayudar por todos los medios de que se pueda disponer al Partido Católico Nacional".¹⁶⁴

Muchos militantes de estas organizaciones, pertenecientes a la corriente demócrata, estaban convencidos de la aceptación de la "acción política" como medio eficaz para establecer la democracia de acuerdo con los principios cristianos, en otras palabras, la restauración del orden social cristiano. Así, al estallar la revolución maderista, estos católicos agrupados en las organizaciones Operarios Guadalupanos (1909) y el Círculo Católico Nacional (1909), de entre cuyos miembros se encontrarán: Gabriel Fernández Somellera, Luis García Pimentel, Trinidad Sánchez Santos (director del diario "El País"), Carlos Diez de Sollano, Miguel Palomar y Vizcarra, Rafael Ceniceros y Villareal, y Rafael Martínez del Campo;¹⁶⁵ que apoyados en las habilidades organizativas del sacerdote jesuita francés Bernardo Bergöend (1871-1943), promueven la fundación del Partido Católico Nacional el 3 de mayo de 1911, bajo el lema: "Dios, Patria y Libertad".

¹⁶³ Citado por Alicia Olivera Sodano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929*. México, INAH, 1966, p. 89

¹⁶⁴ Antonio Rius Facius, *La juventud católica y la revolución mexicana, 1910-1925*. México, Jus, 1963, p. 28

¹⁶⁵ Resulta revelador de este grupo fundador del PCN, que varios de los miembros mencionados formarán parte, años más tarde, del Comité Directivo de la beligerante LNDLR.

En la creación del PCN,¹⁶⁶ pesaría la consideración de que el partido sería un complemento indispensable para la acción social.

En este sentido, en el Proyecto de "Unión Político-Social de los Católicos Mexicanos" que escribe el padre Bergöend en 1909, éste se proponía la creación de dos organismos de diversa índole: uno específicamente político, independiente de la jerarquía eclesiástica en su dirección y acción, y otro específicamente de acción social católica, directamente dependiente de la autoridad episcopal.¹⁶⁷ En la primera parte de dicho documento se hacía referencia a la "unión política" de los católicos mexicanos; mientras en la segunda parte, se aludía la creación de una organización paralela que aglutinara la "unión social" de católicos mexicanos. El proyecto afirmaba la necesidad de:

Emprender en toda forma una acción social de tal naturaleza que disminuya las causas permanentes de miserias y de injusticias que aquejan a nuestro pueblo [...] pero como la acción poco podrá sin legislación social, y la legislación no se alcanza sin la acción política, nos lanzaremos sin miedo al campo de batalla político.¹⁶⁸

El padre Bergöend habla ya de la necesidad de fundar "un verdadero partido", es decir, "el partido de la justicia, de la verdad y del bien, el Partido de Dios".¹⁶⁹ De esta manera, el partido de los católicos se presentaba, en este contexto, como una organización necesaria para la defensa de la Iglesia. Así lo refiere uno de sus promotores, cuando afirmaba que el partido se fundaba principalmente como una respuesta a "la injusta situación jurídica de la Iglesia y a la marginación política de los católicos mexicanos", al tiempo que enfatizaba: "nuestra necesidad era política, no social".¹⁷⁰

¹⁶⁶ En la creación del PCN se darían cita las tres corrientes que hasta entonces perduraban en el catolicismo mexicano de 1910, a saber: la social, la liberal y la democrata.

¹⁶⁷ Lo anterior, así lo refiere el militante católico Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 22

¹⁶⁸ Bernardo Bergöend, *Proyecto de la Union Político-Social de los Católicos Mexicanos*. (publicada íntegramente en Barquín y Ruiz. Bernardo Bergöend. S. J. México, Jus, 1968). Citado por Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 21 y Jorge Adame Goddard, *Op. cit.*, p. 173

¹⁶⁹ Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 22

¹⁷⁰ Francisco Banegas Galván, *El porqué del Partido Católico Nacional*. México, Jus, 1960. Citado por Jorge Adame Goddard, *Op. cit.*, p. 172

El naciente PCN contaría con el apoyo y simpatía del Arzobispo de México, José Mora y del Río, el cual pediría los prelados de la Iglesia Católica, "sin desbordarse de su propia esfera de acción",¹⁷¹ su apoyo al nuevo organismo político.

Entre los objetivos del PCN, contenidos en su programa, figuraban entre otros: el reconocimiento de la base constitucional de la libertad religiosa; la defensa del ejercicio efectivo de la libertad de enseñanza, aceptación del principio de no reelección; y finalmente, pero no por ello menos importante, todo lo contrario, la aplicación de las soluciones que la DSI proporcionaba a los modernos problemas sociales.¹⁷²

Así, no obstante el esfuerzo fallido para sortear el efecto disruptivo de la ola revolucionaria, el PCN marcaría un precedente en el sentido de mostrar la capacidad de los católicos para organizarse ya no solamente en los ámbitos social y laboral, sino también en los espacios de la lucha política.

Por otra parte, en el campo estudiantil, el ya mencionado, sacerdote Bernardo Bergöend crea en agosto de 1913 con la fusión de la Liga Nacional de Estudiantes Católicos y las Congregaciones Marianas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM),¹⁷³ con la finalidad de coordinar a las juventudes católicas con el objetivo de instaurar un orden social cristiano en México:

La ACJM, cuyo fin es cooperar a la instauración del orden social cristiano en México, debe necesariamente y quiere entrar de lleno a la vida social y pública del país [...] su programa, el espíritu que la anima, la flexibilidad misma de sus métodos en la unidad de su dirección, se prestan admirablemente bien a toda clase de cooperación, en todo lo que se refiere a la instauración social cristiana de la Patria.¹⁷⁴

Entre los fundadores, y al mismo tiempo principales dirigentes de dicha asociación se destacan los jóvenes: René Capistrán Garza, Anacleto González Flores, Jorge Prieto Laurens, Efraín González Luna, Manuel Romo Alva, Mariano Alcocer y Julio Jiménez

¹⁷¹ Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 25 y 26

¹⁷² Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social*, *Op. cit.*, p. 404

¹⁷³ Cabe aclarar que la constitución formal de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana se verifica el 17 de julio de 1918 [la precisión en la fecha no es un dato irrelevante, si se toma en cuenta la radicalización que fueron adquiriendo ulteriormente, las juventudes católicas como reacción a la promulgación de la Constitución Política de 1917] con la formalización del primer Comité General Directivo presidido por René Capistrán Garza y la asistencia eclesial del padre Bernardo Bergöend.

¹⁷⁴ Citado por Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 144 y 145

Rueda.¹⁷⁵ De esta manera, todas estas organizaciones católicas serán de gran trascendencia en la formación de las bases sociales adoctrinadas en los principios de la DSI, y que en el transcurrir del tiempo, y la posterior erección del Estado de la Revolución, conformarían una parte importante de los cuadros militantes que engrosarían las fuerzas de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) en la conciencia de transitar de una acción no ya social, sino también política.

V.2 LA ACCIÓN CATÓLICA FRENTE A LA REVOLUCIÓN

Para 1917, con el triunfo de la Revolución constitucionalista queda evidente, a los ojos del constituyente de Querétaro, la imperiosa necesidad de subordinar a la Iglesia Católica al Estado, restringiendo al máximo posible la acción de aquella particularmente en los ámbitos de la educación (Art. 3º) y de la política partidista (Art. 130º). El catolicismo social mexicano, por su parte, se encontrará en desacuerdo con los postulados constitucionales particularmente con los referidos al *status* jurídico, político y social de la Iglesia además de reprobando los constantes ataques anticlericales de que era objeto por parte de los hombres y organizaciones de la Revolución.

Así, el 24 de febrero de 1917, apenas una semana después de que fuera solemnemente proclamada la Constitución, los obispos mexicanos daban a conocer un documento colectivo bajo el título de *Protesta que hacen los prelados mexicanos en ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, que en sus partes sustantivas señalaba que:

¹⁷⁵ Llama la atención sobre este grupo de activistas los casos, por una parte, de Rene Capistrán Garza (1898-1974) y Anacleto Gonzáles Flores (muerto fusilado en abril de 1927 durante la rebelión cristera; este personaje sería beatificado junto con otros nueve laicos y tres sacerdotes el 20 de noviembre de 2005, en un acto con una clara intencionalidad política, contando con la presencia del entonces secretario de Gobernación, Carlos Abascal Carranza.), como principales dirigentes de la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa, a su vez que connotados jefes de las fuerzas armadas cristeras. Asimismo, es notorio el caso de Manuel Romo Alva quien será, finalizada la guerra cristera, el líder de una organización secreta contrarrevolucionaria denominada "Las Legiones". No puede pasar desapercibido el nombre de Efraín González Luna, miembro de la Orden de los Caballeros de Colón, quien, como es sabido, funda junto con Manuel Gomez Morín el Partido Acción Nacional al finalizar la década de los treinta. En cuanto a Mariano Alcocer será uno de los intelectuales católicos más leídos en la década de los cuarenta sobre todo por su libro *Síntesis de Doctrina Social*.

El Código de 1917 hiere los derechos sacrosantísimos de la Iglesia Católica, de la sociedad mexicana y los individuales de los cristianos [...] La fracción IV del artículo 130 dice que no se reconocerá personalidad a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias. Ahora bien, no puede negarse que aunque la Iglesia católica no fuera divina, ni hubiera recibido de su divino fundador la personalidad y el carácter de verdadera sociedad, tendría de suyo e independientemente de cualquier autoridad civil, personalidad y carácter propio nacido del derecho individual a la creencia religiosa y a las prácticas de culto; y como este derecho es anterior al Estado y en consecuencia no depende de él, la violación y el atentado contra el derecho de la colectividad se convierte en violación y atentado contra el derecho divino [...].¹⁷⁶

Es en este contexto cuando, en reacción a los preceptos constitucionales en materia educativa, es creada el 27 de abril de ese mismo año la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF). La UNPF se constituyó en asociación civil, como un organismo paraeclesial que reconocía "obediencia absoluta a las autoridades eclesiásticas". Desde sus inicios la organización defendió el respeto a la familia, el derecho de los padres de familia para elegir la educación de sus hijos, así como la libertad de enseñanza, entendida como la oposición al laicismo oficial. Así, la UNPF hacía un llamado a sus asociaciones afiliadas para que lucharan por "la restauración social de la familia y la salvación de la Patria".¹⁷⁷

Asimismo, durante esta fase de organización del catolicismo social, irrumpe con gran fuerza el sindicalismo católico. El hecho de que la nueva legislación no vedara las actividades laborales en el mismo momento en que cerraba el espacio para otros movimientos en los campos educativo y periodístico, llevaría a quienes encabezaban las agrupaciones católicas de trabajadores a reimpulsarlas.

Así, a finales de abril de 1922 se celebra en la ciudad de Guadalajara el Primer Congreso Nacional Obrero de donde surgiría la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT). La agrupación se extendería, de manera señalada en las regiones centro y centro occidental del país. Esta central, en la disputa por el control del sector obrero enfrentaría, a lo largo de toda la década de los veinte, a la agrupación sindical

¹⁷⁶ Citado por Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios. Religión y política en México*, México, IMDOSOC, 1999, p. 44 y 45.

¹⁷⁷ Valentina Torres Septién, *La educación privada en México 1903-1976*. México, COLMEX-UIA, 2004, p. 95

oficialista, la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). Disputa que para 1925, sería uno de los principales detonadores del conflicto entre la Iglesia y el Estado.

Un evento de gran trascendencia para la difusión de la DSI, fue la creación, por parte del episcopado, del Secretariado Social Mexicano (SSM), en 1920, cuyo primer director sería, el ya mencionado, sacerdote jesuita Alfredo Méndez Medina. Sin embargo, no será hasta el 8 de septiembre de 1923 que mediante la carta pastoral del episcopado mexicano *Sobre la Acción Católica en Asuntos Sociales*, que la jerarquía formalizará la constitución de dicho órgano al tiempo que fija sus principales objetivos:

Como órgano del episcopado debe ser no sólo el guardián de la catolicidad de las obras, sino también el intérprete de la Doctrina Social Católica en sus aplicaciones y a la solución del referido problema social en las circunstancias especiales de nuestro país, en todo lo cual procedería de oficio y en nuestro nombre, con aprobación y acuerdo del comité episcopal.¹⁷⁸

Así, con esta amplia representación, las primeras actividades a las que se abocaría el SSM, estarían: la reorganización de los organismos católicos existentes, la difusión de los principios socialcristianos y la formación de dirigentes sociales. Finalmente, en el mismo documento se afirmaba: “El engrandecimiento de México no ha de realizarse sino mediante la implantación del orden social cristiano”.¹⁷⁹

Ante la inminencia del enfrentamiento directo con el régimen postrevolucionario, los católicos sociales fundan con la anuencia y apoyo del episcopado mexicano, la Liga Nacional de Defensa Religiosa el 14 de marzo de 1925. La Liga reunía católicos de agrupaciones tan heterogéneas como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (presidida por Capistrán Garza) y la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), presida por Palomar y Vizcarra; la Orden de Caballeros de Colón (establecida en septiembre de 1905) y la Asociación de Damas Católicas Mexicanas; las Congregaciones Marianas y la Adoración Nocturna, es decir, los cuadros ligeros provenían de agrupaciones estudiantiles, sindicatos de trabajadores, sociedades de beneficencia, así de como organizaciones piadosas.

¹⁷⁸ Citado por Hugo A. Escontrilla Valdez, *El secretariado Social Mexicano*. México, Instituto Mora, 2000, p. 26

¹⁷⁹ Citado por Manuel Ceballos Ramírez *et. al.*, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*. México, IMDOSOC, 1992, p. 57

Por otra parte, como refiere Jean Meyer, muchos jefes del movimiento armado provendrán de organizaciones secretas y clandestinas tales como la denominada "U".¹⁸⁰ Mientras que, por parte de los sacerdotes que asesoran y participan en la acción de la Liga se encuentran los jesuitas Bernardo Bergöend, Alfredo Méndez Medina, Rafael Martínez del Campo y Ramón Martínez Silva, mismos que actuarán como enlace entre los seculares y el Comité Episcopal.¹⁸¹ No obstante, en su programa los ligueros se cuidaban de aclarar que:

La Liga será de carácter cívico, la jerarquía católica no tiene que ver con ella, ni en su organización ni en su gobierno, ni en su actuación. Pide sean derogados de la Constitución en todas aquellas partes que se oponen a: la completa libertad de enseñanza; los derechos de los católicos como mexicanos; y, los derechos de la Iglesia relativos al culto, a sus iglesias, escuelas, obras de caridad y sociales. Los medios legales de que se valdría la Liga para hacer que se respeten estos derechos, serán los constitucionales y los exigidos por el bien común.¹⁸²

Como respuesta a la aparición de dicha agrupación, el gobierno callista califica a ésta como "extralegal y sediciosa", pues se afirmaba:

No era una agrupación religiosa, puesto que no tenía por objeto hacer propaganda religiosa, sino que se trataba de una agrupación política, porque lo que pretendía hacer era de carácter político, como por ejemplo, pretender que se reformara la Constitución".¹⁸³ En reacción, tres días después, la Liga haría una rectificación: "No constituye la Liga un partido político porque su función no es electoral, ni tiene por objeto llevar a determinados individuos al desempeño de funciones públicas, es lisa y llana mente, una organización defensiva de los derechos de los católicos, cada día más burlados".¹⁸⁴ No obstante, agregaba René Capistrán Garza, uno de los principales dirigentes de la Liga: "es evidente que la Liga, aun no siendo un

¹⁸⁰ La U, organización católica secreta contrarrevolucionaria nace en la ciudad de Morelia en 1918. Se expande por todo el Bajío mexicano de 1920 hasta 1927, cuando sus principales jefes entran en conflicto con los líderes ligueros los cuales son respaldados por la jerarquía eclesiástica. La U llega a controlar a organizaciones católicas tales como los Caballeros de Colón y las Damas Católicas. Es de notar que uno de los principales organizadores y dirigentes de la U resulta ser Adalberto Abascal; padre de Salvador Abascal Infante (1910-2000), militante de las Legiones y ulterior líder de la poderosa UNS; y abuelo de Carlos Abascal Carranza, exsecretario de gobernación en el gabinete foxista.

¹⁸¹ Jean Meyer, *La Cristiada*. México, Siglo XXI, 2000, vol. I, p. 52 y ss.

¹⁸² Publicado en la prensa nacional el día 20 de marzo de 1925. Citado por Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 284 y Alicia Olivera Sedano, *Op. cit.*, p. 112 y 113

¹⁸³ Publicado en la prensa nacional el 22 de marzo de 1925. Citado por Antoni Rius Facius, *Op. cit.*, p. 284 y Aicia Olivera Sedano, *Op. cit.*, p. 113

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 113

partido político, se verá precisada a actuar en el terreno político [...] porque [...] la cuestión religiosa en México es cuestión política, muy a pesar de los católicos.¹⁸⁵

Vale la pena, citar un documento que recoge la opinión de la jerarquía católica, con motivo del conflicto que mantiene en esos momentos el catolicismo social con el régimen revolucionario, y específicamente su protesta respecto de la llamada Ley Calles; ordenando en consecuencia la suspensión de cultos. La carta pastoral publicada el 25 de julio de 1926, señalaba:

He aquí que la Ley promulgada el 2 de julio por el Jefe del Ejecutivo del Gobierno Federal viola esos derechos de la Iglesia y, al mismo tiempo, los derechos naturales del hombre, fundamento y sustancia de la civilización y de la libertad religiosa; lo cual, en opinión de eminentes expertos, constituye una violación flagrante de las leyes constitucionales de México.¹⁸⁶

Continuaban los preladados mexicanos haciendo un llamado a los fieles católicos: “Con ayuda de Dios y vuestra cooperación, trabajaremos por conseguir la reforma de ese decreto y de los artículos antirreligiosos de la Constitución, y no renunciaremos antes que nuestros esfuerzos hayan sido coronados con éxito”. Asimismo, los Obispos aclaraban: “En nuestra última carta pastoral, os hemos demostrado que esta acción no es rebelión; porque la misma Constitución prevé su propia enmienda y porque nuestra acción se justifica por los principios de justicia y de patriotismo, superiores a tal Ley, y defiende unos derechos que la misma Ley tiene por inalienables y sagrados”. No habiendo ningún otro camino, a los ojos de los obispos, éstos concluían:

Colocados en la imposibilidad de ejercer nuestro sagrado ministerio sometido a las prescripciones de ese decreto, tras haber consultado a nuestro Santo Padre, Pío XI, que ha aprobado nuestra actitud, ordenamos que a partir del 31 de julio del año en curso, y hasta nueva orden, todo acto de culto público que exija la intervención de un sacerdote quede suspendido en todas las iglesias de la República.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Citado por Antonio Rius Facius, *Op. cit.*, p. 284

¹⁸⁶ Citado por Jean Meyer, *Op. cit.*, vol. II, p. 267

¹⁸⁷ *Ibid*, p. 268

Las pláticas entre los representantes del Comité Episcopal y el presidente de la República, concertadas para el día 21 de agosto de 1926, también había constituido un fracaso, ya que ninguna de las partes quiso modificar su posición: la del Presidente, que el culto se reanudara de inmediato si los sacerdotes se sometían a la Ley registrándose; y la de los representantes del Comité Episcopal, que no estaban en disposición de reanudar el culto mientras no se derogara la Ley Calles y no se reformaran los artículos de la Constitución que eran considerados como contrarios a la libertad de la Iglesia. Finalmente, el presidente Calles habría declarado: "Pues ya saben ustedes, no les queda más remedio que las cámaras o las armas", a lo que los prelados habrían replicado: "Nos alegramos, señor Presidente, de que nos diga usted eso. La Iglesia no quería defender sus derechos por la violencia, cuyos triunfos son efímeros; ella quiere algo más sólido y por lo mismo prefiriere los medios legales y pacíficos".¹⁸⁸

Mucho se ha discutido acerca del problema de la existencia de un programa cristero y la coherencia que éste pudo haber tenido. Sin embargo, como señala Manuel Ceballos, la *Rerum Novarum* no fue ajena a la motivación de fondo de la rebelión:

Las ideas sociales corporativas y comunales difundidas desde hacía siglos en las regiones donde se suscitó la cristiada, fueron refrescadas por los nuevos planteamientos antiliberales de los documentos católicos. No podemos negar que estos planteamientos se escucharon en los círculos obreros, en las ligas campesinas, en los sindicatos agrícolas, en la prensa católica, y aun en las asociaciones piadosas.¹⁸⁹

En opinión de algunos investigadores, con la finalización del conflicto armado, y el establecimiento de los llamados "arreglos"¹⁹⁰ de 1929 va a dar lugar a una nueva relación y un primer punto de entendimiento entre el Estado y la Iglesia conocida como *Modus Vivendi*.¹⁹¹ Sin embargo, esta nueva relación derivada de la derrota del

¹⁸⁸ *Idem*, p. 294

¹⁸⁹ Manuel Ceballos Ramírez, *et. al.*, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*, México, IMDOSOC, 1992, p. 42

¹⁹⁰ Los llamados "arreglos" es un acuerdo oficioso entre el gobierno posrevolucionario y el comité episcopal llevado a cabo el 21 de junio de 1929, con el cual se pone fin al conflicto armado. Es de llamar la atención que el hecho no adquiere una connotación "oficial", puesto que de acuerdo con la Ley, el gobierno no podía "negociar" con una institución como la Iglesia Católica a la cual no se le reconocía personalidad jurídica alguna.

¹⁹¹ Para el investigador Roberto Blancarte, especialista en el tema, el *modus vivendi* establecido entre el Estado y la Iglesia como un acuerdo mediante el cual ésta última "abandona" la cuestión social en manos

catolicismo social en el terreno político-militar, no significará un abandono por parte de éste de sus posiciones discursivas tradicionales. Todo lo contrario, en lugar de la lucha por medios violentos,¹⁹² que en más de una ocasión la Iglesia intentaría justificar teológicamente, ahora, y de aquí en adelante, el espacio elegido como idóneo para la continuación de la disputa será el campo propiamente político. Así, las nuevas circunstancias le impondrán, entonces, al discurso social católico el despliegue de una nueva estrategia de largo alcance basada en la acción católica.

A partir de la promulgación de los estatutos de la Acción Católica Mexicana (ACM), en junio de 1930, se procedió a la organización de la ACM en toda la República, al tiempo que el Secretariado se esforzaba capacitando a los futuros dirigentes laicos y a los sacerdotes que habrían de ser sus asistentes.

Es así como el catolicismo social se mantendrá inamovible en su posición respecto de los preceptos constitucionales en materia religiosa, de suerte que este "repliegue táctico", lejos de significar, insistimos, en modo alguno una claudicación, le permitirá a la jerarquía católica recomponer y rearticular sus frentes laicos, cumpliendo, a la vista gubernamental, con su compromiso de controlar e inhibir cualquier manifestación de participación política radical de los grupos católicos intransigentes contrarios a los llamados "arreglos".

Por otra parte, al interior de los grupos católicos se va a presentar un reacomodo de fuerzas y correlativamente, un debate en torno a la estrategia a asumir frente al

de aquél a cambio de tolerancia en materia educativa; no se establece el 22 de junio de 1929 como generalmente se piensa, sino en 1938 con base en una "común visión nacionalista" del gobierno y la jerarquía eclesiástica en torno de los recursos naturales propiedad de la nación y la expropiación petrolera. (Ver Roberto Blancarte. *Historia de la Iglesia Católica en México*. México, FCE, 1992, p. 59 y ss.). En cuanto a esta misma categoría analítica de *modus vivendi*, Soledad Loaeza prefiere ubicarla en 1940 con el llamado a la unidad nacional, y la propia declaración pública de fe católica hechos por Manuel Ávila Camacho. Un periodo que corre de 1940 a 1960 denominado por la politóloga como de "complicidad equivoca" que va a permitir a la Iglesia "concentrarse en sus intereses particulares" con el fin de afianzar una base de poder que le permita "dar sentido a su participación política". (Ver Soledad Loaeza, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" en Martín de la Rosa *et al.*, *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985, p. 45 y ss.). Rodolfo Soriano, por su parte, objeta esta limitación que hace Blancarte del *modus vivendi* al periodo 1938-1950, ubicando otro que va de 1917 a 1992. (Ver Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios. Religión y política en México*, México, Imdosoc, 1999, p 41 y ss.).

¹⁹² Medios violentos que, parafraseando la fórmula clásica de Karl Von Clausewitz (1780-1831), no serían sino métodos de lucha (la guerra) que son continuación de la política por otros medios. (Ver *De la guerra*, Barcelona, Ed. Labor, 1984, p. 58 y ss.)

discurso Estatal. De este debate quedarán planteadas tres posiciones definidas, a saber:

- 1) una que podemos denominar como radical extremista, va a pugnar por la continuación de la lucha armada;
- 2) otra que ve en la creación de un movimiento de carácter cívico-social, impulsando nuevos instrumentos institucionales de participación como la acción social católica y la movilización social popular y;
- 3) finalmente, una tercera posición que apuesta por una vía cívico-política mediante la creación de un organismo específicamente político.

Se trata de todo un delicado y complejo proceso de recomposición social y político que no estará exento de enfrentamientos y contradicciones al interior de las filas del catolicismo social.

Dentro de la primera tendencia mencionada, la radical extremista, van a surgir dos organizaciones católicas secretas conocidas como las Legiones y la Base, en el transcurso de los primeros años de la década de los treinta como producto de desprendimientos de la casi extinta LNDLR.

En efecto, desde 1931, los católicos organizados buscaban formar un movimiento que, dadas las circunstancias debía mantenerse inicialmente secreto y en consecuencia en la clandestinidad. Pero a muy largo plazo, siguiendo una nueva táctica basada en la movilización popular, podría enfrentar de manera pública al régimen revolucionario y alcanzar con ello el poder político.

Bajo este estímulo, el ingeniero Manuel Romo de Alba funda en 1932, una organización conocida como las Legiones. Esta organización tendría como objetivo la toma del poder público por medio la fuerza con el objetivo de fundar un orden social cristiano en México.¹⁹³ Sin embargo, como la jerarquía se opondrá a que los católicos participaran en cualquier tipo de actividad que fuera calificada como política por el gobierno de la Revolución, las Legiones empiezan a ser entonces blanco de repudio por parte del alto clero.

¹⁹³ Pablo Serrano Álvarez, "La "Batalla del Espíritu": El movimiento sinarquista en el bajo mexicano (1934-1951)", en Rodolfo Morán Quiroz (comp). *La Política y el Cielo. Movimientos Religiosos en el México Contemporáneo*. México, U. de G., 1990, p. 75

Así, para finales de 1934 y como consecuencia de la falta de apoyo por parte de la jerarquía católica, además de ciertas circunstancias relativas a la estrategia política de las Legiones, éstas empiezan a dar muestras debilitamiento y desarticulación.¹⁹⁴

Este es justamente el momento en que los jesuitas encabezados por el padre Eduardo Iglesias utilizan las bases organizadas de las Legiones para crear una nueva organización denominada la Base o la OCA (por sus siglas que significaban organización, cooperación y acción). Ya el mismo nombre de esta organización¹⁹⁵ denotaba la intención con la que sería creada, es decir, el de servir de cobertura a un movimiento político visible que posteriormente, será conocido como sinarquismo.

Puede afirmarse que el surgimiento de la Base es, en buena medida, la respuesta católica al "Grito de Guadalajara",¹⁹⁶ con el cual el "Jefe máximo" anunciaba el propósito de la revolución de "apoderarse de las conciencias de la niñez y de la juventud" para "sacar al enemigo de esa trinchera, donde estaba la clerecía" que era la escuela y la educación. Colocados en una situación de enfrentamiento directo, era para los baseros de capital importancia que en el despliegue de sus acciones contrarrevolucionarias no se viera involucrada la jerarquía católica.

Por otra parte, cabe recordar, que para esos momentos el enfrentamiento entre la Iglesia y el gobierno cardenista se desenvolvía en la fase más crítica dado el impulso que éste último daba a la educación socialista. En diciembre de 1934 el artículo 3º constitucional era modificado señalando a la letra que: "La educación que imparta el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios [...]".¹⁹⁷

Es entonces, cuando la jerarquía se propone que sea la OCA la organización que encabece la movilización de protesta de manera clandestina con el propósito de no dejar al descubierto las acciones opositoras en las que se veía involucrada.

Uno de los aspectos más importantes a reseñar sobre estas organizaciones es el hecho de que ni en las Legiones ni en la Base, así como posteriormente al interior del

¹⁹⁴ Para 1933, la acción legionaria logró aglutinar un importante número de seguidores, sin embargo, la falta de movilización, es decir, la espera indefinida de la "acción directa" empieza a provocar la desbandada, sobre todo de los militantes más radicalizados.

¹⁹⁵ Pablo Serrano Álvarez, *Op. cit.*, p. 77

¹⁹⁶ Recogido en la prensa nacional el 21 de julio de 1934, citado por Valentina Torres Septién. *Op. cit.*, p.

¹²⁶

¹⁹⁷ Citado por Jean Meyer, *Op. cit.*, p. 362, y Valentina Torres Septién, *Op. cit.*, p. 128

propio movimiento sinarquista, sería resuelto el problema de cómo habría de lograrse el fin último de sus esfuerzos, a saber: la instauración de un régimen social cristiano.

Así, los legionarios no tenían duda alguna de que en su objetivo indeclinable por derrocar al "gobierno ateo de la revolución" sólo se llevaría a cabo mediante la acción directa, es decir, la vía violenta. Mientras los baseros estaban convencidos de que tal propósito debía alcanzarse mediante un proceso gradual, en otras palabras, elegían la vía reformista.

En este sentido, este problema se trasladaba al naciente movimiento sinarquista, en la medida en que ambas tendencias, de suyo irreconciliables, se encontraban representadas en sus principales cuadros dirigentes.

Hacia 1936, el movimiento basero empieza a dar muestras de agotamiento por lo que el grupo dirigente se aboca a planear un nuevo movimiento ya no secreto sino público.

Sin embargo, las condiciones que fueron impuestas a la nueva organización eran que iba ser controlada de manera secreta por la Base, mientras sus acciones debían estar guiadas por las directrices de la jerarquía, en tanto que sus posiciones políticas e ideológicas debían estar orientadas bajo las prescripciones de la DSI.

Así nacía, bajo el lema "Patria, Justicia y Libertad", el 23 de mayo de 1937, la Unión Nacional Sinarquista (UNS).¹⁹⁸ Siguiendo las directrices de la DSI, el sinarquismo lucharía por una sociedad organizada de manera corporativa, tanto en el campo como en la ciudad; fuertemente jerarquizada y católica, donde la Iglesia tuviera un lugar privilegiado.

El sinarquismo (del grupo *sin*, que significa con y *arche*, que significa orden) es definido como opuesto a anarquismo: como una concepción organiscista y jerárquica de la sociedad centrada en la autoridad y el orden. El sinarquismo fue un movimiento social y político de base campesina surgido en el bajío mexicano, que sin renunciar a su ideal de establecer un orden social cristiano, buscaba ya no la toma del poder político

¹⁹⁸ Los principales jefes del movimiento sinarquista sentaron las bases de su orientación. A José Trueba Olivares (1937-1939) le correspondió dar la forma a la ideología sinarquista. A Manuel Zermeño (1939-1940) tocaron los primeros enfrentamientos entre sinarcas y agraristas. Salvador Abascal (1940-1941), por su parte, dotaría a la UNS de una organización militar y una "mística" fincada en el martirologio. A Manuel Torres Bueno (1941-1945) le tocaría consolidar la independencia de la UNS respecto del control del alto mando de la Base.

por la vía violenta como pensaban los legionarios, sino, su consecución, siguiendo una alternativa gradualista conforme a las directrices más pacíficas, vale decir, más políticas, de la jerarquía eclesiástica, mediante la movilización popular.

De esta manera, aunque la jerarquía eclesiástica no tenía relaciones directas con el naciente movimiento, ésta lo controlaba girando sus instrucciones a la Base, y ésta las transmitía a su vez al comité nacional. Así, con relación al grado de contacto que guardaba la Iglesia con dicho movimiento, Serrano Álvarez, señala:

La jerarquía dirigía al nuevo movimiento *tras bambalinas* para evitar un enfrentamiento cruento con el gobierno, pues no se quería repetir lo sucedido con el movimiento cristero. La jerarquía, y un sector de los jesuitas en particular, deseaban ahora crear un movimiento sociopolítico de presión que con el tiempo accediera al poder, para poder resolver las demandas que venía sosteniendo la Iglesia contra la revolución hecha gobierno. Concientizar a la sociedad y buscar su movilización contra el régimen y proyecto revolucionarios, fue el objeto del nuevo movimiento. El sinarquismo, así, fue resultado del deseo táctico de la jerarquía de no provocar agresivamente al Gobierno y, en mucha mayor medida, de buscar el apoyo social amplio y consciente que condujera al éxito seguro.¹⁹⁹

Ahora bien, en cuanto al nivel de dependencia ideológica de este y otros movimientos con la Iglesia, Roberto Blancarte, indica:

[...] Se puede decir más bien que algunas de estas organizaciones se alimentaban en mayor o menor grado del pensamiento eclesial, tanto en cuestiones sociales como en otros aspectos como fuente ideológica en donde abrevaban movimientos políticos y sociales de muy distinto género. Había, por lo tanto, una cierta relación que a veces pasaba a ser en la práctica una identificación; pero la Iglesia pretendía permanecer autónoma de muchos movimientos y sobre todo independiente en términos ideológicos y doctrinarios.²⁰⁰

El periodo de mayor actividad del movimiento sinarquista se registraría entre 1938 y 1941. Después su fuerza se iría diluyendo debido a su cambio de estrategia respecto al Estado. Un hecho importante que contribuirá a que el movimiento sinarquista adquiera, en los primeros años de la década de los cuarenta, mayor relevancia en la vida política

¹⁹⁹ Pablo Serrano Álvarez, *Op. cit.*, p. 121

²⁰⁰ Roberto Blancarte. *Historia de la Iglesia Católica en México*. México, FCE, 1992, p. 85

y social del país es la llegada a la dirección nacional de la UNS del líder carismático Salvador Abascal.²⁰¹

Sin embargo, el estilo místico-social marcadamente radical e intransigente de Abascal resultará demasiado incómodo al gobierno de Manuel Ávila Camacho y su política de unidad nacional, en tanto que, por su parte, para el alto mando de la Base lo era también, pues éste buscaba imprimir al movimiento posturas políticas más moderadas.

Así, a partir de 1942, luego de la salida de Abascal, el sinarquismo pasa de movimiento social antagónico a una organización colaboracionista al Estado, afianzándose de este modo en la jefatura del movimiento la corriente cívico-política, es decir, una facción más conciliadora que, luego de tomar distancia de la Base, se aboca a la creación de un nuevo partido que funcionaría como su brazo político en la pretensión de disputar el poder público.

De este modo, el sinarquismo daría forma en febrero de 1946 a un partido político denominado Fuerza Popular, pues Manuel Torres Bueno, su líder en ese momento, consideraba indispensable contar con representantes en el Congreso de la Unión para convertir en leyes las demandas expuestas en la DSI.²⁰² De esta manera, el sinarquismo establecía una división de funciones. A la UNS le asistían las actividades cívico-sociales, mientras a Fuerza Popular le corresponderían las político-electtorales. Se crean así dos organizaciones legales paralelas con dirigentes propios, pero con un mismo objetivo, a saber: la implantación de un orden social cristiano.

Es por ello que de manera paralela la jerarquía eclesiástica empieza a reorientar su política de masas traduciendo la línea vaticana a través de la denominada "Acción Católica",²⁰³ con la finalidad de responder con mayor eficacia a las circunstancias

²⁰¹ Salvador Abascal (1910-2000) estudia en la Escuela Libre de Derecho titulándose como abogado en 1931 con una tesis sobre las Leyes de Reforma donde demostraba su "antijuricidad", y su oposición al liberalismo juarista. La llegada de Abascal a la dirección de la UNS, en agosto de 1940, representaría el arribo de una corriente integrista e intransigente que no acepta la reconciliación entre la Iglesia y el Estado, y en consecuencia, mantiene una oposición beligerante irreductible. Para Abascal la sociedad se encontraba, bajo los gobiernos de la Revolución, en plena decadencia, por lo que, pensaba, lo único que podía salvarla era la restauración de un orden social basado en la religión católica y los valores morales tradicionales. La DSI, era la base de la acción social católica por lo que Abascal la propugnaba como directriz que todo católico debía seguir en la defensa de los "derechos legítimos" de la Iglesia.

²⁰² Pablo Serrano Álvarez, *Op. cit.*, p. 100 y ss.

²⁰³ El Papa Pío X (1903-1914) escribe la encíclica *Il Fermo Proposito* (1905), que puede ser considerada como la primera carta de la Acción Social. Sin embargo, no será sino el Papa Pío XI (1922-1939) quien

políticas que resultaban del *Modus Vivendi*. De este modo, quedarán encuadradas dentro de la Acción Católica Mexicana (ACM), las siguientes organizaciones: la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), la Asociación Católica de la Juventud Femenina Mexicana (ACJFM), la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM; antes Asociación de Damas Católicas), y por último, la Unión de Católicos Mexicanos (UCM).

Una organización de particular importancia por su presencia política dentro y fuera de los espacios universitarios durante la década de los treinta, es la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), fundada el 12 de diciembre de 1931. En efecto, esta organización que se hallaba estrechamente ligada a la Compañía de Jesús y a la ACJM; se caracterizará por su lucha a favor de la autonomía universitaria y en contra de la educación socialista. Es asimismo, en su acercamiento con el entonces rector de la Universidad Nacional, Manuel Gómez Morín, un semillero de futuros cuadros fundadores y dirigentes del Partido Acción Nacional al finalizar la década de los treinta.

Resultado de esta convergencia con los jóvenes católicos universitarios, además el propio encuentro de Gómez Morín con la Doctrina Social Católica gracias a Efraín González Luna, imprimirá al Partido Acción Nacional un referente católico que, paradójicamente, al mismo tiempo que le daba consistencia ideológica, obstruía su desarrollo y acción políticos. En este punto Soledad Loeza señala:

[...] En este lapso y hasta los años setenta el componente católico tuvo una influencia determinante sobre el partido, pero ambivalente: acentuaba las ambigüedades de una organización que se apoyaba en la Doctrina Social de la Iglesia, pero rehuía identificarse como partido confesional; su militancia se nutría – y se nutre todavía – de las organizaciones de laicos dependientes de las autoridades católicas, pero no tenía una relación orgánica con la jerarquía eclesiástica. El componente católico fue la espina dorsal que sostuvo a la titubeante organización partidista en un medio hostil, pero también un obstáculo para que el partido se desarrollara como organización política autónoma. Paradójicamente, el mismo componente católico que durante décadas contribuyó

institucionalizará la Acción Católica, al definirla como "la colaboración del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia"; es decir, al darle una estructura jurídica que comparte con la jerarquía la misión de "recristianizar a la sociedad". En efecto, la Acción Católica es una de las expresiones históricas del catolicismo social basada en la organización de las masas cristianas en milicias de laicos organizados y posteriormente algunos pocos, en dirigentes sociales y políticos católicos en actitud beligerante. (Bernardo Barranco, "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica", en Roberto Blancarte (comp). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México, FCE, 1992, P. 39 y ss.)

al aislamiento del PAN de la realidad política nacional fue lo que lo mantuvo en contacto con corrientes internacionales de pensamiento inspiradas en los documentos doctrinales de la Iglesia.²⁰⁴

De esta manera, se advierte desde la fundación de Acción Nacional la presencia de dos concepciones de partido y de la política, vale decir, de lo político-religioso, que habrían de convivir y de enfrentarse en distintos momentos de su historia: una, representada por el liderazgo de Gómez Morín, que podríamos llamar una propuesta cívica, liberal, democrática y republicana de inspiración católica pero secular (en el sentido de proponerse la distinción de los planos de la religión y de la política), cuyo objetivo primordial será la creación de un partido de minorías excelentes que contribuirán a la modernización del país; otra, la encabezada por González Luna, cercana a los planteamientos de la democracia cristiana identificada plenamente con las ideas y propuestas de la *Rerum novarum* y el catolicismo social, aspiraba a la construcción de un partido, que sin definirse explícitamente como confesional, luchara por la defensa de los derechos en materia religiosa y la restauración socialcristiana.

Así, la conclusión de los dos periodos de Gómez Morín en 1949, marcará por una parte, la cancelación, o en todo caso la interrupción de un proyecto de partido aconfesional y laico; por otro lado, el inicio de la hegemonía de la corriente identificada con el catolicismo social.²⁰⁵ Y esto ocurriría así, pues, como apunta Loeza, la gran mayoría de los cuadros dirigentes y militantes de Acción Nacional, habrían de iniciar su formación política en organizaciones católicas tales como: ACM, UNEC, ACJM, UCM, UNPF, etcétera.²⁰⁶ De esta manera, este origen de los líderes y militantes "determinó la doctrina de la organización e impuso a su acción los temas de la defensa católica de la época; la libertad de enseñanza, el anticomunismo, el nacionalismo religioso y, después del Concilio Vaticano II, el cambio de estructuras".²⁰⁷ Es así como, ya sin

²⁰⁴ Soledad Loeza, *El Partido Acción Nacional. La larga marcha, 1939-1994*. México, FCE, 1999, p. 24

²⁰⁵ *Ibid*, p. 226

²⁰⁶ Es el caso sobresaliente de Enrique González Torres, presidente del PAN de 1959 a 1962. González Torres había sido presidente de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, secretario general de la Unión Nacional de Padres de Familia, presidente de Acción Católica Mexicana entre 1953 y 1955 y luego presidente de Pax Romana.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 224

ambigüedades, se asume la noción de "bien común" como pilar de la identidad doctrinal de Acción Nacional.²⁰⁸

Es entonces, cuando se manifiesta la intención de algunas corrientes de Acción Nacional por identificar explícita y tácitamente al partido como organización demócratacristiana, apareciendo en diciembre de 1958, un artículo en *La Nación*, órgano del partido dirigido por Alejandro Avilés, firmado por Hugo Gutiérrez Vega, líder de las juventudes panistas, cuyo título sintomáticamente aludía: "Ni izquierda, ni derecha. ¡democracia cristiana!" Sin embargo, la propuesta daría lugar a un conflicto interno que concluiría en 1963 con la expulsión de los dirigentes juveniles Hugo Gutiérrez Vega y Manuel Rodríguez Lapuente. Vale señalar que la hostilidad de Gómez Morín hacia la propuesta democristiana, habría de pesar de manera decisiva en la derrota de la misma.²⁰⁹

Se impone, entonces, la corriente que podríamos llamar secularizada, representada por Adolfo Christlieb Ibarrola; presidente del partido de 1962 a 1968. Tendremos así, que el PAN será un partido fuertemente influido por el pensamiento social católico, pero que siempre ha intentado interpretar ese pensamiento a partir de una concepción cívica de la política y de la sociedad.

La década de los cuarenta suele verse, por algunos investigadores como un periodo de "conciliación" entre los grupos posrevolucionarios y las organizaciones del catolicismo social, pues una nueva relación entre ambos actores políticos habrá de estar enmarcada por la declaración de fe católica hecha por el presidente Manuel Ávila Camacho al iniciar su gestión de gobierno. Es también en esta gestión gubernamental cuando, bajo la presión de organizaciones católicas como la UNPF y otras, el Congreso de la Unión aprueba la modificación del artículo tercero constitucional que suprimía la educación socialista, entrando en vigor dicho precepto el 30 de diciembre de 1946.

Será asimismo, por otra parte, un periodo en el que sea introducido en México el Opus Dei (la Obra de Dios). Desde su llegada en 1946 la "Obra", como se le conocerá,

²⁰⁸ *Idem*, p. 245 y 246

²⁰⁹ El Partido Acción Nacional entra en contacto en 1994 con la Internacional Demócrata Cristiana, organización mundial de partidos "inspirados en los valores del humanismo cristiano", surgida en Chile el 29 de julio de 1961; primero como organismo observador y, desde 1998, como miembro de pleno derecho con voz y voto. El dirigente nacional del PAN, Manuel Espino, es electo el 11 noviembre de 2006 como presidente de la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA).

emprenderá su expansión social, siempre con la mayor secrecía, en los medios políticos, económicos y culturales. En efecto, la labor de esta organización católica se centrará de manera especial en la penetración de las estructuras de poder político, los centros empresariales y educativos del país.²¹⁰

Al comenzar la década de los cincuenta, se va a apreciar un recentramiento de la doctrina social de la Iglesia, así, por parte del catolicismo social, se dará un replanteamiento de sus tácticas y estrategias con el fin de relanzar su proyecto social católico contrapuesto siempre al proyecto social liberal sostenido por los gobiernos de la Revolución. Se cumplían ya sesenta años de la encíclica *Rerum novarum* y los católicos integralistas llamaban, bajo la cobertura de una amplia campaña moralizadora, a expresar "integralmente" ²¹¹ sus principios, lo que en otras palabras quería significar una mayor concientización política y compromiso social, y consecuentemente su revalorización por el ejercicio del "voto" como instrumento privilegiado de lucha política.²¹² Sólo de esta manera, dirán los católicos sociales, podrá establecerse un orden social cristiano.²¹³

Así, una de las manifestaciones más inmediatas por reposicionar el proyecto social católico, será la nueva orientación que asumirá el Secretariado Social Mexicano con la llegada en 1948 de una nueva dirección encabezada por el padre Pedro Velázquez Hernández.²¹⁴

²¹⁰ García Ugarte, Martha Eugenia. "Movimientos católicos internacionales: comunión y liberación y Opus Dei", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social ...*, *Op. cit.*, p. 92

²¹¹ El término Integrismo tiene su connotación precisa a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Específicamente, por integrismo se entiende un movimiento político inspirado en las premisas contenidas en la encíclica *Syllabus* (1864) de Pío IX. En dicho documento, se afirma en términos explícitos la imposibilidad para la Iglesia de reconciliarse con el modernismo, por cuanto que la práctica de dicha filosofía pretende la exclusión de la religión de la vida pública. De este modo, a una concepción laica y privada de la religión, el catolicismo social opone su concepción integral y confesional. Por otra parte, las proclamas de Jacques Maritain de contraponer al humanismo liberal el humanismo integral, no dejan, como puede inferirse, de estar presentes.

²¹² Indicativo de una nueva apreciación por los católicos organizados del expediente político electoral, va ha ser la aparición de algunos artículos en la publicación católica ONIR entre 1955 y 1956 con los sintomáticos títulos de: "Vote", "Y si voto ¿qué?" y "Sobre los derechos cívicos de los católicos".

²¹³ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 154

²¹⁴ El padre Pedro Velázquez (1912-1968) ingresa en el año de 1925 al seminario conciliar de la Arquidiócesis de México, entre sus maestros se encuentra el padre Rafael Dávila Vilchis. En 1933 es enviado a estudiar teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Recibe el orden sacerdotal en 1937 y hace el doctorado en teología recibiendo el grado en 1939. En 1934, conoce en el Colegio Piolantino al canónigo Joseph Cardijn y su obra; la Juventud Obrera Católica (JOC). Su ingreso al SSM será en año de 1941, siendo su director en 1948.

En efecto, el padre Velázquez resultaría ser el ideólogo y activista más importante del catolicismo social mexicano y de las figuras más importantes en la difusión y evolución de la Doctrina Social Cristiana. Será además, el último director del SSM como organismo dependiente del episcopado mexicano. Durante la dirección de Velázquez, el discurso del SSM adquirirá un perfil más beligerante y más crítico hacia el régimen posrevolucionario y su proyecto político-económico, por lo que, como una forma de contraponerse a dicho proyecto, el trabajo del secretariado se centraría en torno a dos objetivos prioritarios, a saber: la promoción y coordinación de diversas organizaciones de base, instituciones de desarrollo y organizaciones eclesiales, y; la difusión de los planteamientos de la DSI mediante cursos dirigidos a sacerdotes, obreros y laicos. Esta necesidad por recentrar los principios de la DSI, se pondría de manifiesto en junio de 1953 cuando se lleva a cabo la realización de un congreso de ACM:

A esta radicalización relativa contribuyeron las conclusiones de la X Asamblea Nacional de la Acción Católica dedicadas totalmente a la misión social. Los cinco capítulos de las conclusiones trataban los siguientes temas: 1) aspectos de la Doctrina Social que deben defenderse; 2) método eficaz para la difusión de la Doctrina Social Católica; 3) práctica de la Doctrina Social Católica; 4) obras sociales y asistenciales viables, y; 5) formación de dirigentes católicos sociales.²¹⁵

De esta manera, todos estos objetivos encontrarían su concreción en las organizaciones coordinadas por el SSM. Estas se concentrarían en torno a lo que se conoció como la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), organización pensada y creada por el padre Velázquez.

La CON llegaría a aglutinar cuarenta y ocho organismos. Este organismo reunía en su seno a una amplia gama de asociaciones dedicadas a las más variadas actividades, sin embargo, el motivo que las uniría sería, en primera instancia, la intransigencia anticomunista que se haría acompañar de la consigna: ¡cristianismo sí, comunismo no! Entre los grupos auspiciados por el Secretariado, en 1962, además de la ACM en sus aspectos de formación y acción social, figuraban el Movimiento Familiar Cristiano (1958), la Juventud Obrera Católica, dirigida por el padre Rodolfo Escamilla (1959) y el Frente Auténtico del Trabajo (1960).

²¹⁵ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 131

No obstante, con la nueva orientación impulsaba el padre Velázquez se buscaría que la CON funcionase como un instrumento más eficaz para transmitir y expresar las ideas de la DSI, y para ello era necesario, en su opinión, un compromiso más decidido en términos de una mayor participación social y política por parte de sus miembros.

En este contexto, debemos recordar por otra parte que, no obstante que por años la jerarquía católica se cuidaba de declarar de manera reiterada oficial y públicamente en cada suceso político relevante su "sincera y absoluta" abstención en cuestiones de orden político; se empieza ya a hablar, de manera abierta bajo las ideas del "poder directo e indirecto" ²¹⁶ del "derecho de la Iglesia a intervenir en política".

Es así como a partir de este momento, se verá como algo "cotidiano y normal", la recurrencia del clero a opinar sobre asuntos públicos. En este sentido, se podría afirmar, que el catolicismo social se colocaba así, en un sector crítico de lo que se empezaría en llamar el "milagro mexicano" en los primeros años de la década de los sesenta.

Un hecho importante a destacar, que nos habla ya sobre esta nueva actitud del catolicismo social y particularmente del secretariado con relación a la percepción de la realidad social y política; es la aparición en 1957 de un libro escrito por el padre Velázquez titulado *Iniciación a la vida Política*. La reacción del gobierno frente a esta nueva iniciativa católica, huelga decir, sería previsiblemente drástica, pues el padre Velázquez se verá obligado a aclarar públicamente el sentido de la obra, mientras que sus superiores le impondrán votos de silencio. No obstante, en este punto, Blancarte señala: "[...] la jerarquía no podía estar en desacuerdo doctrinalmente con el director del SSM. Por el contrario, todo parece indicar que el episcopado mismo alentó esta iniciativa, ya que se inscribe en la línea de acción que desarrollaba durante esos años".²¹⁷

²¹⁶ Bajo la idea del "poder directo e indirecto" de la Iglesia, se sostiene que la jerarquía eclesiástica respeta el campo de la política como algo ajeno a su competencia directa, es decir, no tiene poder para intervenir en asuntos estrictamente seculares o "mundanos", sin embargo, como no existe ámbito de la actuación humana que no tenga punto de contacto con la perspectiva ético-moral, entonces "indirectamente" la Iglesia sí tiene una palabra que decir, y esta intervención se considera vinculante y obligatoria. Por todo ello, la Iglesia invita a sus miembros a luchar para que, con los derechos ciudadanos garantizados, influyan en la marcha de la sociedad para lograr el objetivo previsto, es decir, el reconocimiento de su pretendida "potestad indirecta". Bernardo Barranco, *Op. cit.*, p. 62 y 63, y, Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 153

²¹⁷ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 161

La idea central manejada en dicha obra, ciertamente subversiva a los ojos del gobierno, era la de hacer conciencia entre los católicos de la necesidad de acercarse al conocimiento de lo político y de la política misma, ya no como algo despreciable, sino como un medio de participación que eventualmente llevaría al logro de la justicia social. Se trataba, según Velázquez, de la revalorización de la acción política, de la "gran política", dirá él, como un instrumento eficaz hacia la construcción de un orden social fundado en los principios cristianos.

De esta manera, las relaciones de conciliación entre el grupo gobernante y las agrupaciones católicas intransigentes, estaba llegando a su fin en las postrimerías de la década de los cincuenta. Un hecho que habría de significar un reflejo de la nueva situación, sería la implantación, por parte del Gobierno de Adolfo López Mateos, de los libros de texto gratuito. La respuesta católica a esta medida sería inmediata y estaría encabezada por la UNPF, el Partido Acción Nacional y organizaciones empresariales, todas aglutinadas en una campaña orientada a impedir la iniciativa presidencial.

Vale señalar que lo que encontraba en disputa alrededor de los libros de texto, eran dos concepciones distintas acerca de la realidad social y de la educación. El discurso estatal pretendía crear valores uniformes en la niñez con objeto de consolidar su proyecto de modernización revolucionaria. En tanto, el discurso social cristiano, por su parte, se oponía al texto obligatorio por considerarlo parte de un proyecto estatal totalitario, contrario a los derechos de la familia y del individuo a educar a sus hijos en los principios cristianos.

En esta disputa en el terreno ideológico entre el grupo en el poder y sus opositores católicos, es decir, la confrontación de las ideas del nacionalismo revolucionario y los principios de la Doctrina Social Cristiana, no es posible dejar de mencionar la creación en ese mismo periodo de un número significativo de instituciones católicas de educación privada.

Si bien es cierto que desde 1935 los planteles privados se vieron afectados por un excesivo control y vigilancia por parte de los inspectores de la SEP, los colegios católicos no dejaron de impartir de manera velada clases de religión en sus aulas. Las autoridades educativas hubieron de solicitar y obtener de la Secretaría de Gobernación la clausura de varias escuelas católicas por contravenir el artículo tercero. De este

modo, las escuelas primarias privadas se redujeron en el periodo de 1935 a 1939 de 752 a 411.²¹⁸ Se calcula que la escuela oficial captaba más de 90% de la población escolar. De cada 100 escuelas oficiales sólo 7 eran particulares. Sin embargo, para 1940 bajo una nueva política de conciliación, el número de colegios particulares habría de aumentar de manera importante debido fundamentalmente a la tolerancia del gobierno federal en tanto su incapacidad para resolver la demanda educativa.²¹⁹

En el nivel de educación superior debe mencionarse la labor desarrollada por parte de organismos confesionales como la Compañía de Jesús, los Legionarios de Cristo, los Hermanos Maristas y el Opus Dei, por impulsar la creación de instituciones de "inspiración cristiana", tales como: la Universidad Iberoamericana (1943), el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (1957), la Universidad La Salle (1962), la Universidad Anáhuac (1964), el Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresas (1967) y la Universidad Panamericana (1969). Mención especial merece en este renglón la reapertura en 1982, a instancias de Juan Pablo II de la Universidad Pontificia de México (UPM).

En el campo empresarial surge en 1957 la Unión Social de Empresarios Mexicanos (USEM). Este organismo empresarial asume los planteamientos de la DSI y sintetiza así su posición: "La USEM es la unión de empresarios que reconocen y están decididos a promover los valores humanos en la empresa y la sociedad. La USEM es una escuela de formación social para los cuadros directivos empresariales, dueños y empleados".²²⁰

Es importante señalar también, por otra parte, que es en este periodo, finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta, cuando el catolicismo social, después de establecer relaciones con el grupo político gobernante en condiciones de subordinación y debilitamiento (como había sucedido en las décadas treinta y cuarenta) ahora lo hacía desde una posición de fuerza colocándose como un actor político de "pleno derecho" en el escenario político nacional.²²¹

²¹⁸ Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México 1934-1964*, México, UIA, 1988, vol. III, p. 101

²¹⁹ Valentina Torres Septién, *Op. cit.*, p. 135

²²⁰ Juan Sánchez Navarro, "La ética del empresariado mexicano y la Doctrina Social de la Iglesia", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social...*, *Op. cit.*, p. 188

²²¹ La expresión utilizada por Blancarte nos parece excesiva e inexacta, pues aunque su apreciación es correcta en términos políticos, en términos jurídicos no se apega a lo real, baste señalar que para esos

Concurrentemente, es en este momento que es creada la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) en junio de 1960. Al plantearse la cuestión de su participación en la solución de los problemas sociales, los dirigentes de la CIRM considerarían que como problemas urgentes a encarar, se encontraban: la obsolescencia de la legislación vigente en materia religiosa; la aparición de filosofías adversas a la Iglesia (Freud, Sartre, Camus, etc.), y; finalmente, "la más terrible de todas las teorías sociales: el comunismo".²²² De este modo, frente al ascenso del anticomunismo, una actitud de diálogo, cooperación o acercamiento sería vista como "un atentado a los principios de la religión y la patria". En este sentido la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), creada el 30 de septiembre de 1960, se adelantaba a expresar:

Urgimos, pues, a todos los católicos mexicanos para que trabajen por que se pongan en práctica las normas de la justicia social y de la caridad cristianas. Consideramos que en estos momentos cualquier actitud que favorezca directa o indirectamente al comunismo es más contraria que nunca a los intereses de la Religión y de la Patria.²²³

Por otra parte, ya desde 1961, el Papa Juan XXIII habría de centrar su atención en cuestiones sobre justicia y paz, particularmente en la encíclica *Mater et Magistra* (1961), en donde pedía ayuda técnica y cooperación científica para los países en desarrollo; mientras en la encíclica *Pacem in Terris* (1963), proponía cambios en las relaciones entre poseedores y desposeídos, así como cambios en la propia Iglesia, en otras palabras, se trataba del replanteamiento y adecuación de las estructuras eclesiales para hacer frente a los efectos del cambio social.

Un proceso conocido como *faith revival* o *aggiornamento* de la Iglesia, sobre el cual Blancarte apunta: "En otras palabras, si la Iglesia se actualizó en el mundo de lo

momentos todavía se mantiene vigente la legislación que desconoce personalidad jurídica alguna a la Iglesia. (Ver Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 169)

²²² Luis Ramos Gómez-Pérez, "Los religiosos y la Acción Social en México", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social... Op. cit.*, p. 268

²²³ "Exhortación de la Venerable Conferencia Episcopal al Pueblo Mexicano", 16 de octubre de 1960. Citado por Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 180

temporal, fue para poder disputarlo mejor a las corrientes e instituciones antagónicas”.²²⁴

V.3 LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

Uno de los acontecimientos a considerar en la evolución del catolicismo social mexicano, sin el cual no podría entenderse éste, es el Concilio Vaticano II llevado a cabo del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965. En efecto, este evento, habría de marcar un punto de inflexión y de referencia al interior del catolicismo en general y del catolicismo social en particular, al grado de hablarse en la bibliografía especializada de un catolicismo preconiliar y otro posconiliar.²²⁵ Con la realización del Concilio el mundo católico buscaba la actualización de las enseñanzas de la Iglesia, de manera tal que diera respuesta a los problemas planteados por el desarrollo capitalista. Sin embargo, de las conclusiones del Concilio habrían de producirse una polarización del catolicismo social manifiesta durante todo el periodo que cubre las décadas de los años sesenta y setenta.

El Concilio Vaticano II trata, entre otros, el tema de los medios de comunicación. Los obispos mexicanos consideraban necesaria la presencia de la Iglesia en estos medios y autorizan en 1964 a un grupo de laicos, encabezados por el ingeniero José Álvarez

²²⁴ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 209

²²⁵ Para 1968 había por lo menos cuatro corrientes en el seno del catolicismo social, a saber: *Católicos de la teología de la liberación*: Organizados en comunidades eclesiales de base, se ubican en regiones donde el obispo sigue las propuestas de la teología de la liberación, pudiendo estar también vinculados a órdenes religiosas de esa tendencia. Las CEBs tienen internamente un alto grado de discusión, formadas por laicos suelen articularse a los movimientos de oposición; *Católicos de la teología india o iglesia autóctona*: Están vinculados a los anteriores pero se caracterizan por configurar una síntesis de los católicos étnicos con la teología de la liberación. Predominan en áreas indígenas donde los obispos defienden esta corriente. Los operadores principales son los catequistas, laicos comprometidos que operan como especialistas religiosos locales, pero que pueden a su vez desempeñar un liderazgo político; *Católicos del Bajío*: Predominan en el occidente y centro-norte de México, se caracterizan por asumir la doctrina social de la iglesia como base estructural de su sistema de vida. Históricamente, son los descendientes de los católicos integristas involucrados en la llamada guerra cristera de 1926-1929, y; *Católicos de la teología de la prosperidad*: Se caracterizan por desarrollar discursos y prácticas sociales que combinan la adhesión a la doctrina social de la iglesia con ideologías clasistas de la alta burguesía. Son promotores y seguidores de la opción preferencial por los ricos y de la construcción de un orden social católico. Vinculados con los grupos empresariales más adinerados, han estado siempre en contacto con el poder político. (Ver Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México, Plaza y Valdés, UNAM, 2004, p. 68 y ss.)

Icaza, para construir el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) como órgano oficial de la jerarquía mexicana.

Ahora bien, si el Concilio Vaticano II fue un acontecimiento principal que habría de repercutir significativamente en el catolicismo social, no sería el único, pues estaría precedido por otros sucesos que tendrían gran relevancia en los ámbitos nacional y regional. Tal es el caso de la Revolución Cubana; evento que habría de marcar notablemente el pensamiento y la acción de corrientes eclesiales de "inspiración marxista" durante los años setenta. Otro evento relevante que habría de derivar en un nuevo enfoque de los principios de la DSI, sería la tendencia, por parte de teólogos y teóricos católicos europeos y latinoamericanos, a una utilización profusa del instrumental teórico de las ciencias sociales.

Por otra parte, coincidiendo con el anuncio del gobierno norteamericano de John F. Kennedy del programa "Alianza para el Progreso", la participación de los católicos comienza a mostrar un giro al empezar a promover programas comunitarios de desarrollo. Así en el año de 1962, aparece el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), que al poco tiempo de su fundación es fuertemente influido por las conclusiones del Concilio Vaticano II. Los objetivos de este nuevo organismo, se decía, se centraba en la preparación de un laicado preparado, activo y participante en acciones asistenciales circunscritas a lo "espiritual y lo familiar".

Así pues, con la celebración del Concilio, se va advertir una transformación del catolicismo social en su conjunto en el sentido de empezar a abandonar su visión intolerante respecto de las ideas de la modernidad. En este sentido, se realizará en agosto de 1964 el Primer Congreso de Desarrollo Integral organizado por la CON bajo el título "Presencia de los Cristianos". Este evento marcaría el inicio de una nueva etapa de las posiciones del catolicismo social respecto de lo político-social. Marca también la gradual transformación del discurso de los católicos sociales fundado en la retórica anticomunista por la adopción de otro basado en la problemática del subdesarrollo. Es justamente ese momento cuando la preocupación por lo político irá más allá de una mera cuestión electoral. Es así, como esta nueva preocupación por lo político se pondría de manifiesto durante el IV Encuentro Nacional del MFC celebrado

en enero de 1965, donde se llama a los católicos a sumir un mayor compromiso político.

Los años sesenta serían decisivos para el giro que observó la vida de los católicos sociales hacia el compromiso con los sectores marginados. En este sentido, no sería ajeno a este cambio un documento de los obispos mexicanos llamado *Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración de Nuestra Patria*, dado a conocer en marzo de 1968. En dicho documento el episcopado proponía una visión cristiana del desarrollo nacional, basada, por su puesto, en la tradicional Doctrina Social de la Iglesia.²²⁶

De este modo, los meses que preceden al movimiento estudiantil de 1968, se caracterizarían por una profunda agitación al interior de los grupos del catolicismo social. En julio de ese mismo año, se lleva a cabo el II Congreso de Desarrollo Integral siendo ya notoria la expresión y gestación en ciertas corrientes católicas de un radicalismo crítico ya no sólo frente a las estructuras sociales sino también hacia las propias estructuras eclesiales, se trataba de la movilización de grupos de católicos sociales que pedían la democratización del sistema político mexicano, pero además la de las estructuras autoritarias de la Iglesia. Así observa Blancarte este clima de inestabilidad experimentado al interior del catolicismo social:

De cualquier manera, aunque el movimiento del 68 no haya estado en el origen de esta disidencia, lo cierto es que contribuyó en gran parte a crear un clima propicio de protesta y al rompimiento de los valores establecidos, incluyendo los jerárquico-eclesiales.²²⁷

En plano regional, con la intención de analizar los temas del Concilio Vaticano II desde América Latina, se reúnen los obispos del subcontinente el mes de agosto de 1968 en la ciudad de Medellín, Colombia para llevar a cabo la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). Con este evento y teniendo como un elemento de primer plano el endurecimiento de las dictaduras militares en la región, un buen número de agentes de pastoral se incorporan a las luchas de liberación.

²²⁶ Vid Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano (1965-1975). A diez años del Concilio Vaticano II, México, CEM, 1991, p. 53 y ss.

²²⁷ *Ibid*, p. 247

De esta manera, con los documentos de Medellín se dinamizaría el pensamiento y la acción de los católicos sociales, y tomando como modelo explicativo de la realidad social el análisis marxista, dará lugar a todo un "movimiento teológico" que se empieza a desvincular de la Teoría del desarrollo para elaborar una reflexión desde la Teoría de la dependencia; dando lugar a la Teología de la Liberación (TL).

Otra de las experiencias que influiría en el desarrollo del catolicismo social durante este periodo, sería la celebración del I Congreso Nacional de Teología, efectuado en la ciudad de México bajo la temática: "Fe y Desarrollo", los últimos días de noviembre de 1969. Este evento habría de ser altamente significativo, pues, ahí se establecerían las bases para la introducción y difusión de la TL en México, iniciándose, con ello, una etapa de abierto enfrentamiento entre diversos sectores eclesiales.²²⁸ Al decir de uno de los participantes: "[...] ahí se puso de manifiesto que la situación política real de México es un problema ineludible para la Iglesia".²²⁹

En este contexto, se irá conformando una nueva generación de sacerdotes, religiosos y laicos, varios preparados por el Secretariado Social y por el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS, dirigido por los jesuitas), que analizaban la situación social y hacían propuestas con el objetivo de que "las exhortaciones episcopales no quedasen en una inocua declaración de intenciones, sino que pasaran a ser parte de la acciones de la Iglesia".²³⁰ Se fundan entonces, en 1971 Cristianos por el Socialismo (CPS), al año siguiente, Sacerdotes para el Pueblo (SPP) y el Movimiento de Renovación Pastoral (MRP), que postularían el compromiso social del sacerdote "con los más pobres" por lo que optarán por el socialismo y la lucha popular.²³¹

²²⁸ Si bien la teoría y la práctica de la TL nacen de la DSI, en la generalidad de los casos se opondrán. Los católicos sociales considerarán marxistas y violentos a los de la TL y éstos descalificarán a la DSI por considerarla "reformista" y consecuentemente, "justificadora del régimen de dominación del sistema capitalista". De este modo, tendrían que pasar más de veinte años para que los católicos de ambas corrientes se vuelvan a encontrar. Por otra parte, el Vaticano reprobará la TL emite dos instrucciones redactadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger y actual papa; *Libertatis Nuntius* el 6 de agosto de 1984 y *Libertatis Constantiae* el 22 de marzo de 1986. No obstante, el propio teólogo de la Liberación, Leonardo Boff, habría de señalar la compatibilidad de ambos *corpus*. Así la TL sería la determinación histórica de las orientaciones doctrinales y de los criterios prácticos más generales contenidos en la DSI. La TL no suprimía la DSI, sino que la superaría dialécticamente.

²²⁹ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 255

²³⁰ Luis Ramos Gómez-Pérez, *Op. cit.*, p. 280

²³¹ Sobra decir, que estas organizaciones recibirán el rechazo de la jerarquía eclesiástica, además de encontrar una respuesta violenta a sus actividades por parte de grupos integristas que serían creados ex

Es asimismo, el momento en el que varios cuadros jóvenes radicalizados del catolicismo social, educados y asesorados por jesuitas en el Centro Crítico Universitario (CECRUM), se enrolarán en acciones de guerrilla urbana. A partir de este momento, se da un giro muy notorio hacia los temas políticos basados en el análisis económico de la sociedad, al tiempo que se señalaba la necesidad de un "cambio de estructuras económicas y políticas". Un clima en el que se pondrían en cuestión las bases políticas del sistema autoritario mexicano: el presidencialismo y el partido oficial, como instrumentos de centralización del poder. Todo lo cual llevaría a hablar de una "desprivatización de la fe cristiana y una politización de la teología".²³²

Ante este clima de creciente compromiso político por parte del catolicismo social, la jerarquía se verá obligada, en octubre de 1973, a intentar clarificar los órdenes de lo político y lo religioso, en el documento *El Compromiso Cristiano ante las Opciones Sociales y la Política*, señalando en su numeral 118 que la Iglesia:

[...] no busca ni la adquisición y el ejercicio del poder público, ni la determinación del sistema de gobierno, ni entrar en el juego democrático de los partidos. Con esto no quiere decir que quienes promueven la fe y la conversión no han de actuar, ya aislada, ya asociadamente, en la política o que deben ausentarse de ella. Por el contrario, es de esperar que todo hombre convertido de verdad a Dios y al bien de sus hermanos actúe abierta y esforzadamente en la realización de una comunidad política que facilite la transformación integral de todos los hombres.²³³

Con estas palabras, los obispos querían subrayar su anuencia por la participación política, siempre a título personal, de los sacerdotes en las actividades sociopolíticas, sin embargo, éstos últimos se verán impedidos de buscar el poder político e igualmente incursionar en la política de partido. No obstante, esta lectura se va ir transformando a principios de los ochenta para reconsiderar el juego partidario y la importancia de la participación político-electoral de los cristianos.

profeso para oponerse a las tendencias renovadoras dentro de la Iglesia. Dentro de los grupos que serían creados bajo este propósito, los que destacan por su particular beligerancia hacia las agrupaciones progresistas estarán: el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), la Federación Universitaria Anticomunista (FUA), la Agrupación "Tecos", Guardia Unificadora Iberoamericana (GUIA) y Promoción Universitaria Mexicana de Acción Social (PUMAS).

²³² Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 272

²³³ Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano (1965-1975), *Op. cit.*, p. 348

Así, el surgimiento de diversas interpretaciones del compromiso político a partir de los principios de la DSI, aunado a una nueva concepción de Iglesia como "pueblo de Dios" que resultaría del Concilio; pondría en cuestión la autoridad eclesiástica. Es así como un organismo como el SSM, en el pasado siempre fiel a los dictados y directrices de la Jerarquía, ahora se mostraba reticente al acatamiento de su autoridad. El distanciamiento, primero, y la ruptura, después, eran inevitables.

De esta manera, para finales de 1973, la Comisión Episcopal publicará un documento en el que se anunciaba que el Secretariado dejaba de ser su vocero oficial aunque, se aclaraba, permanecía como organismo eclesial "al servicio de la Iglesia y del pueblo de Dios", continuando con su misión de difusión y práctica de la DSI.²³⁴

Sin embargo, no obstante estos acontecimientos, el episcopado nunca dejará de asumirse como fuente de autoridad y de insistir en el carácter jerárquico de la institución eclesiástica. Ello contribuiría a que en esta década de los setenta aparezcan organizaciones fuertemente ligadas a la jerarquía eclesiástica con un fuerte discurso conservador que llevaría al terreno político las demandas de la DSI y que cobrarán gran relevancia en la década siguiente. Tales serán los casos de la Asociación Nacional Cívica Femenina (ANCIFEM), Desarrollo Humano Integral y Acción Ciudadana (DHIAC) y del Comité Nacional Provida.

La ANCIFEM aparece en 1973 con la finalidad de, se decía, "contribuir en la formación cívica de la mujer, a la moralización de la sociedad, a la difusión de una corriente informada de opinión y a la vitalización de los cuerpos intermedios". Por su parte, Provida surgirá en este mismo año cuando el gobierno del Presidente Echeverría impulsa programas de control natal. Sin embargo, la constitución formal de dicha organización se dará cuando en reacción, ésta se opone a las propuestas de legalización del aborto que algunos partidos políticos de izquierda presentan en 1978.

²³⁴ Rafael San Martín V., "Compromiso social y catolicismo en México" en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos...*, *Op. cit.*, p. 172

De este modo, ambas organizaciones van a desplegar sus actividades antiaborto sobre la base de la encíclica *Humae Vitae*. Por otro lado, DHIAC aparece en el año de 1976, más no será sino hasta la década de los ochenta cuando adquiera su mayor notoriedad por su vinculación y el ascenso de sus cuadros militantes a altos niveles del Partido Acción Nacional. En efecto, en esa década la vieja guardia del PAN observará el avance incontenible del llamado neopanismo. Para los viejos líderes y ex líderes, Acción Nacional habría sido víctima de un asalto cuidadosamente planeado por grupos empresariales y de la extrema derecha que derivaría en el cambio de mandos de ese partido.

Con la estatización de la banca y la confrontación abierta entre el gobierno y los empresarios, lo que era un arribo incipiente a Acción Nacional se volvería la constante. Despuntarían entonces Desarrollo Humano Integral AC (DHIAC), la Asociación Cívica Femenina (ANCIFEM), pero también grupos cuasisecretos como MURO y el Yunque²³⁵ entre otras organizaciones, varias de las cuales se han diluido ya al interior del PAN.

De esta manera, al mismo tiempo que se van desarrollando organizaciones fuertemente ligadas a la jerarquía católica, por otra parte, es un periodo en el cual se van a intensificar también los ataques en contra de sectores del catolicismo social caracterizados por un firme compromiso en las acciones del movimiento popular, baste

²³⁵ Bajo un ambiente de un anticomunismo irreductible que vive México a finales de la década de los cincuenta y primeros años de la siguiente, nos refiere el periodista Álvaro Delgado en su libro *El Yunque. La ultraderecha en México* (2003), va aparecer en la ciudad de Puebla en 1955 una organización católica secreta de corte paramilitar denominada Organización Nacional del Yunque. Esta organización, refiere el mencionado autor, va ha reclutar jóvenes en colegios particulares de clase alta para, en campamentos denominados, eufemísticamente, “retiros espirituales”; adoctrinarlos en los principios de la DSI, y, asimismo, adiestrarlos en técnicas de combate físico, con el fin de oponerse a la “conspiración judeomasónica-comunista”, y así avanzar políticamente en la búsqueda del poder público. El Yunque, -sin ser todavía admitida su existencia por los aludidos en la actualidad -, va a ser muy importante pues constituirá el origen político formativo de muchos futuros cuadros dirigentes de organizaciones católicas intransigentes en la década de los ochenta; además de ser la de varios prominentes dirigentes del PAN, así como de funcionarios de primer nivel del gabinete foxista. Entre los entonces jóvenes activistas del Yunque y actuales funcionarios públicos, Álvaro Delgado menciona a: Ramón Martín Huerta (subsecretario de Gobernación; fallecido en accidente aéreo el 22 de septiembre de 2005), Ramón Muñoz Gutiérrez (Jefe de la Oficina de la Presidencia), Rodolfo Elizondo Torres (secretario de Turismo), Luis Felipe Bravo Mena (presidente nacional del PAN y actual embajador ante el Vaticano), (Manuel Espino, entonces secretario general y actual presidente del CEN del PAN), José Luis Luege Tamargo (secretario del Medio Ambiente y Recursos Naturales), Ana Teresa Aranda (directora del DIF y posteriormente secretaria de Desarrollo Social), Cecilia Romero Castillo (senadora del PAN), entre otros.

señalar, a manera de ejemplos, los casos de los sacerdotes José Batarse y Rodolfo Escamilla.²³⁶

Un evento que derivará en el enfrentamiento de las diversas posiciones que hasta entonces habían surgido a partir del Concilio, respecto del papel de la Iglesia, será la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano realizado en la ciudad de Puebla en 1979, coincidiendo con el inicio del pontificado del Papa Juan Pablo II.

Será en estos momentos cuando un importante sector de los católicos sociales va a ser influido por el desarrollo de los procesos políticos centroamericanos registrados en los últimos años de la década de los setenta y principios de los ochenta. Así, con la utilización del marxismo como instrumental teórico de interpretación de la realidad socio-política, comienzan a surgir centros de reflexión y formación para "agentes de pastoral", independientes del control de la jerarquía, tales como: el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES; 1960), el Centro de Reflexión Teológica (CRT; 1975), el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) y el Centro Antonio de Montesinos (CAM; 1979).

Por otra parte, no podría entenderse el desarrollo de los comportamientos políticos de los católicos sociales de diversas tendencias sin tomar en cuenta el efecto que sobre éstos tuvo el anuncio por parte del gobierno de López Portillo de la Reforma Política de la que surgirá la *Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales*.

²³⁶ El caso del sacerdote José Batarse es muy revelador, pues se trata de un activista que no duda en encabezar la movilización popular en contra de los sectores caciquiles en el estado de Coahuila, durante la década de los setenta. En la fase más crítica de este conflicto, llevará al Obispo Samuel Ruiz a expresar su solidaridad a Batarse en la ciudad de Torreón en el otoño de 1976. Encuentro que permitirá, por otra parte, a Don Samuel conocer a un grupo de activistas de la organización maoísta Política Popular-Acción Línea Proletaria, que viajará con él con el objetivo de establecer programas de desarrollo comunitario en la región de Los Altos en el estado de Chiapas. Lo siguiente, es una historia harta conocida donde, después de una labor de politización –en la que tendrán una participación fundamental los catequistas pertenecientes a las órdenes de los jesuitas, los dominicos y los maristas, todos adscritos a la diócesis de San Cristóbal- por más de un lustro entre las comunidades indígenas, sale del estado de Chiapas el grupo de activistas maoístas, lo que significará, por otro lado, el arribo de los primeros cuadros militantes de las denominadas Fuerzas de Liberación Nacional en noviembre de 1983, lo que a su vez, constituirá el germen, al año siguiente, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Por otra parte, el caso del sacerdote Rodolfo Escamilla es igualmente interesante, pues, después de intentar la construcción de una organización demócratacristiana al lado de las juventudes panistas en la década de los sesenta, lo encontramos en los siguientes años en una labor permanente de concientización en diversas organizaciones sindicales. Perteneciente al Secretariado Social Mexicano por un largo periodo, Escamilla se retira de este organismo para, al parecer, vincularse con activistas que desarrollan la guerrilla urbana durante la década de los setenta. Finalmente, el padre Escamilla resultará asesinado, en condiciones poco claras, al parecer, a manos de grupos antiguerrilla en abril de 1977.

Así, con nueva Ley, y con los nunca agotados afanes partidistas de los sinarquistas, surgirá el Partido Demócrata Mexicano (PDM), que mediante la obtención de su registro definitivo participará en las elecciones federales de 1982. Los documentos fundamentales de este partido mostrarán una clara influencia de la DSI expresando los principios básicos de ésta en un lenguaje popular haciendo énfasis en la idea del pensamiento social católico como tercera vía al socialismo y al capitalismo.

Asimismo, bajo el influjo de la Reforma Política y la propia reflexión de los católicos sociales se advertirá una presencia mayor de éstos en partidos políticos de ideología marxista. La reacción a este hecho, por parte del episcopado, desde luego, no se haría esperar, y aparece entonces la publicación de un folleto titulado "¿Cristianos por un partido marxista?". En dicho panfleto se advertía a los católicos de los "peligros" de votar por los partidos de inspiración marxista, porque, se afirmaba, ello significaba ir en contra de la fe "por ser el marxismo intrínsecamente perverso".²³⁷ No obstante, esta condena a la participación política de los católicos sociales en partidos de izquierda, no evitaría que algunos años más tarde, apareciera en junio de 1982 un documento en el cual se plantea la opción para los católicos por los organismos de izquierda como alternativa viable. El documento mencionado llevaba el título de "Los cristianos en la coyuntura electoral: desde la opción de los pobres", y estaba firmado por el Centro Antonio de Montesinos, Mujeres para el Diálogo, el Centro de Información y Documentación Pedro Velázquez y el Centro de Estudios Ecuménicos.

Por otra parte, en el periodo que corre de 1986 a 1989 se realizarán en varias ciudades del país reuniones de católicos sociales denominados "encuentros" del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCCP), participando en ellos organizaciones tales como: el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), el Partido de la Revolución Socialista (PRS), la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). Entre los objetivos de estos encuentros, desde la reflexión de la "opción preferencial por los pobres", se afirmaba, estaba el hacer conciencia sobre los nuevos retos sociales y eclesiales que se presentaban en tanto que movimiento popular e Iglesia del pueblo, así como el fortalecimiento del compromiso político cristiano.

²³⁷ Roberto Blancarte, *Op. cit.*, p. 402

En contrapartida a estas iniciativas, habría que advertir que el nuevo impulso que imprime, desde el inicio de su pontificado, Juan Pablo II a la Doctrina Social de la Iglesia como único lineamiento para la acción social, vale decir, política, de los católicos, dará lugar entre otros aspectos, a la constitución en 1983, de un nuevo organismo sancionado por la jerarquía católica, denominado Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) que irá cobrando mayor relevancia en su misión de difundir dicho *corpus* de pensamiento.

Cabe apuntar que la concepción de Iglesia señalada por Juan Pablo II se alejará de la surgida del Concilio Vaticano II. Esta nueva concepción experimentará su consolidación ante la caída del socialismo real, suceso histórico en el cual estudios diversos, señalarán como una de sus causas, la participación del propio pontífice. Su posición al respecto quedará planteada en la encíclica *Centesimus annus* que conmemoraba los cien años del surgimiento de la DSI.

De esta manera, la publicación de dicho documento llevará a los católicos sociales a revitalizar las principales organizaciones que habrían destacado por su conservadurismo y apego a los lineamientos del magisterio de la Iglesia. Mientras que, por otra parte, por efecto del mismo impulso surgirán varios organismos conocidos ya desde ese momento como Organismos no Gubernamentales (ONG's) o en la terminología actual, Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC's), que se destacarán por la promoción y defensa de los derechos humanos.²³⁸

En mayo de 1991 se lleva a cabo en la ciudad de México el Congreso "México a un siglo de Rerum Novarum (1891-1991)" organizado por treinta y ocho organismos.²³⁹ Entre ellos se encontraban la Confederación Nacional de Escuelas Particulares (CENEP; 1943), la Comisión Episcopal de pastoral Social (CEPS; 1968), el Centro de

²³⁸ Dentro de estos organismos defensores de los derechos humanos, vinculados con las órdenes de los jesuitas y los dominicos, se pueden mencionar: el Centro "Miguel Agustín Pro Juárez" (1988), el Centro "Fray Francisco de Vitoria O. P." (1989), el Centro "Fray Bartolomé de las Casas", y la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH; 1984). (Ver Valle, Luis G. Del. "Teología de la Liberación", en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Op. Cit. p. 256 y ss.)

²³⁹ Raquel Pastor Escobar, *La participación política de los católicos en México*, México, UNAM, FCPyS, 1996, p. 83

Estudios y Promoción Social (CEPS; 1979), el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) y el movimiento Familia Educadora en la Fe (FEF).²⁴⁰

Durante el congreso los católicos sociales parten del diagnóstico en el que advierten una desintegración paulatina y constante del tejido social producto de problemas como el narcotráfico, la drogadicción, la pornografía y la pobreza. De ahí encuentran como solución a estos problemas "evangelizar al hombre y a la cultura", es decir, su compromiso ineludible "por el conocimiento, la enseñanza y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia". Además esta conmemoración llevaría también a algunos intelectuales de la TL y a ciertos católicos militantes de izquierda, dado el derrumbe del socialismo real, a una revaloración de la DSI.

V.4 LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN EL PROCESO DE TRANSICIÓN POLÍTICA

Para mediados de la década de los ochenta, el catolicismo social sería una fuerza política concurrente que trastocaría las bases del sistema político mexicano, el cual por décadas habría de acudir al expediente del fraude electoral.

En efecto, concretamente en julio de 1986 en el estado de Chihuahua, el catolicismo social habría de aprovechar la coyuntura preelectoral para robustecer su presencia, bajo el contexto del discurso oficial de Miguel de la Madrid, en torno a la "renovación moral" de la sociedad, y en el desgaste político del aparato estatal, debido a la crisis

²⁴⁰ El movimiento Familia Educadora en la Fe es una agrupación de laicos surgida en la segunda mitad de la década de los ochenta entre cuyos objetivos se encuentra; formar miembros convertidos, capacitados y comprometidos con la Iglesia y la sociedad. Para pertenecer al movimiento, señala su página en Internet, es necesario tener la disposición de adquirir la formación que éste demanda e insertarse como miembro activo, en una comunidad. La FEF incide en grupos conformados en áreas: familiar, juvenil, matrimonial, de universitarios y de adultos. FEF mantiene relación con otras agrupaciones católicas con el fin de coordinar la movilización social en defensa de los principios de la DSI. Así aconteció en enero de 1988, ante la exposición "Espacios Alternativos" organizada por el Museo de Arte Moderno en la que eran mostrados cuadros con la imagen de Cristo con el rostro de Pedro Infante; la Virgen de Guadalupe con la cara de Marilyn Monroe. Las organizaciones manifestantes llaman en febrero de ese mismo año a un "acto de desagravio a la Virgen de Guadalupe", con lo cual logran el desmantelamiento de dicha exposición. (Ver Bernardo Barranco *et al*, *Jerarquía católica y modernización política en México*, México, Palabra Ed., 1989, p. 53)

económicas pero sobre todo al desbordamiento ciudadano generado por los sismos del año de 1985.

El "caso Chihuahua" tendrá como antecedente la notable politización del clero en favor del panismo local, cuya base social son clases medias. A través de movimientos de pastoral social popular, el catolicismo social conformaría un poderoso bloque antipriísta, que se canalizaría a través de las estructuras del Acción Nacional, ya para entonces controladas por el neopanismo.

Así, en marzo de 1986, en una exhortación pastoral *Coherencia Cristiana en la Política* los obispos de la zona norte anticipaban un fraude electoral, se plantean que la dimensión política de la fe no toleraría ninguna forma de fraude ni corrupción electoral. De este modo, al conocerse los resultados del 6 de julio, el propio arzobispo, Adalberto Almeida Merino, no tardaría en descalificar la limpieza y resultados de la jornada electoral. Una semana después anunciaría que al domingo siguiente los templos permanecerían cerrados como protesta por los hechos ocurridos. Como respuesta desde el gobierno, Manuel Bartlett Díaz, entonces secretario de Gobernación, solicita la intervención del Vaticano a través del entonces delegado apostólico, Jerónimo Prigione, quien habría de tomar medidas disciplinarias al interior de los grupos católicos inconformes.

Se tiene entonces que, el catolicismo social, a través de la presión política, perfectamente coordinada con la negociación privada tradicional de la jerarquía católica, obtendrá nuevos posicionamientos que culminarán la modificación constitucional en materia religiosa y el establecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano.

El catolicismo social aprovechó la tolerancia y apertura de un Estado debilitado que solicitaba su apoyo para mantener y apuntalar un sistema político ya para entonces vulnerable en varios frentes. De esta manera, la Iglesia, en el marco de la modernización salinista, obtendría un nuevo marco jurídico y un peso político indiscutido, lo que le valdría un nivel de interlocución sin precedente frente al Estado.

Quedan muchas interrogantes sobre el discurso de la DSI después del "caso Chihuahua", como: ¿cuál es, en caso de que exista, el aporte del catolicismo social a la democracia en México? Una posible respuesta a esta interrogante es algo que rebasa

las expectativas de este trabajo, pero, lo que sí es claro y nos interesa subrayar, es que a partir de este momento el catolicismo social seguirá privilegiando los procesos electorales para obtener un mejor posicionamiento político, por lo que continuará con la emisión de documentos "orientadores", llamando a la participación política activa e induciendo al electorado por aquellas opciones políticas compatibles con sus propios principios.

En efecto, encontramos documentos emitidos por el episcopado mexicano en la década de los ochenta, que manteniendo su conexión con el que habían emitido previamente en 1973, se advierte esta nueva postura frente a la problemática político-electoral. En el documento *Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral* del 9 de septiembre de 1981, se señala la necesidad de una "acción política" que sea asumida desde un compromiso de "fe cristiana y deber ciudadano". Así, con el documento en cuestión, el catolicismo social encuentra la justificación de su acción política desde la perspectiva que ofrece el discurso de la DSI, en los siguientes términos:

Los cristianos estamos obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común. La Iglesia impulsa a los cristianos al compromiso político y les enseña que la participación en los asuntos públicos de la Nación es una exigencia de su fe que no debe eludir [...] Por lo tanto es un deber de los cristianos participar en la vida pública; deber que no se agota en las elecciones, sino que supone una presencia y una acción permanentes". Más adelante aclara: "La iglesia católica no tiene partido propio, con ninguno se compromete y respeta plenamente el sano pluralismo en el juego democrático de los partidos. Los católicos son libres en sus opciones políticas, sin más límite que las exigencias de su fe y los principios del evangelio."²⁴¹

Como puede observarse, aun cuando se habla de pluralismo de opciones y de un derecho de los católicos para ejercer libremente su voto, lo que se tiene es una libertad restringida en tanto que debe ceñirse a la observancia de principios, que desde la perspectiva de la DSI, son ineludibles. De este modo, para la segunda mitad de la década de los ochenta, la importancia que reviste el expediente electoral para el catolicismo social como instrumento privilegiado de cambio político, es ya evidente. En

²⁴¹ Citado por Rodolfo Soriano Núñez, *En el nombre de Dios. Religión y política en México*, México, IMDOSOC, 1999, p. 209

efecto, tal relevancia queda de manifiesto el documento *A propósito de las elecciones* de 25 de abril de 1985, donde se advierte:

Las elecciones políticas que se avecinan en nuestra patria, marcan un acontecimiento de gran importancia nacional. En ellas se juega el futuro de México ya que al ejercer los ciudadanos el derecho del sufragio, se determina en gran parte, el bienestar del país”. En cuanto a las posibilidades del fraude electoral, anticipa: “Confiamos en que la autoridad pública, como ya lo ha prometido, garantice y asegure: dar libertad y apoyo, por igual, a todos los partidos políticos; poner a disposición de los partidos los medios de información que se requieren para unas elecciones verdaderamente democráticas; respetar los votos de cada partido.²⁴²

Se experimenta entonces, un proceso de reestructuración del capitalismo mexicano en una perspectiva político-económica, por lo que no es de extrañar que la política impulsada a partir de 1989 por la administración salinas continuaría y profundizaría la estrategia de modernización al plantear la Reforma del Estado.

De este modo, y teniendo como antecedente inmediato el descrédito de la elección presidencial de julio de 1988, obliga al gobierno salinista a plantear una estrategia que le permita recobrar margen de maniobra y restituir legitimidad al régimen presidencial. A ello respondería el anuncio en el tercer informe presidencial:

En mi discurso de toma de posesión propuse modernizar las relaciones con la Iglesias. Partidos políticos de las más opuestas tendencias han señalado también la necesidad de actualizar el marco normativo. Recordemos que en México, la situación jurídica actual de las iglesias derivó de razones políticas y económicas en la historia y no de disputas doctrinarias sobre creencias religiosas, por lo que su solución debe reconocer lo que debe perdurar y lo que debe cambiar. Por experiencia, el pueblo mexicano no quiere que el clero participe en política ni acumule bienes materiales, pero tampoco quiere vivir en la simulación o en la complicidad equívoca. No se trata de volver a situaciones de privilegio sino de reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes. Por eso convoco a promover la nueva situación jurídica de las iglesias bajo los siguientes principios: institucionalizar la separación entre ellas y el Estado; respetar la libertad de creencias de cada mexicano, y mantener la educación laica en las escuelas públicas. Promoveremos congruencia entre lo que manda la ley y

²⁴² Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano (1976-1986). México, CEM, 1994, vol II, p. 219 y 220

el comportamiento cotidiano de los ciudadanos, dando un paso más hacia la concordia interna en el marco de la modernización.²⁴³

Con estas palabras, parecería entonces que la iniciativa de cambios constitucionales en materia religiosa fuese fundamentalmente una iniciativa presidencial, sin embargo, ya desde 1970, el obispo Sergio Méndez Arceo habría manifestado públicamente la necesidad para la Iglesia de la revisión de su *estatus* jurídico. Asimismo, al respecto el cardenal Corripio Ahumada dirigiéndose en 1982 a la CEM, diría: “No hemos sabido salir del estrecho rincón jurídico en que nos han encerrado”.²⁴⁴

Nos preguntamos entonces ¿cómo es que aparece la demanda de modificar el *estatus* jurídico-político de la institución, cuando además no había presión en tal sentido a nivel de opinión pública? La respuesta a esta interrogante estaría vinculada con la posición que habría asumido el Vaticano, puesto que, estando el gobierno mexicano interesado en el restablecimiento de las relaciones diplomáticas, la jerarquía romana pondrá como condición las modificaciones a la legislación.

Para el gobierno mexicano lo importante era lograr el acercamiento con el Vaticano, pues gravitaba todavía en aquél el cambio en la participación política del catolicismo social al denunciar las irregularidades cometidas en los procesos electorales. Con la intervención del delegado apostólico Prigione en el "caso Chihuahua" el gobierno mexicano había comprendido que el control del catolicismo social pasaba necesariamente por el restablecimiento de relaciones con la cúpula romana.

En consecuencia, podemos afirmar que los cambios constitucionales en materia religiosa es un logro, aunque en forma indirecta, del catolicismo social mexicano dada su capacidad de movilización y crítica al régimen de partido de Estado. Esta misma argumentación podría valer para la creación en junio de 1990 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, la cual habría de ser elevada a rango constitucional mediante las mismas reformas constitucionales de 28 de enero de 1992.

²⁴³ Rosa Nidia Buenfil Burgos, *et al*, *Antagonismo y articulación: Iglesia y Estado (1930-40 y 1970-93)*, México, Ed. Torres y Asoc., 1997, p. 173

²⁴⁴ Chac Canto, *et al*, *¿Ha vuelto Dios a México? La transición de las relaciones Iglesia Estado*. México, UAM-X, 1997, p. 76

Para 1994, con el levantamiento armado del 1 de enero quedaría evidenciada la relevancia política del catolicismo social. Desde el inicio del conflicto armado algunos medios de comunicación responsabilizarían a los agentes de pastoral de la búsqueda de soluciones violentas por parte de los indígenas que conformaban el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Incluso el obispo Samuel Ruíz García, sería señalado como responsable del levantamiento.

Por su parte, la actitud inicial del gobierno sería la inculpación a los agentes religiosos; así, el 7 de enero la Secretaría de Gobernación afirmaría que el EZLN era apoyado por ideólogos y religiosos que habrían realizado una labor de formación de cuadros y organización al interior de las comunidades de la zona en conflicto.

Posteriormente, la misma secretaría afirmaría no contar con pruebas sobre los nexos de los "sacerdotes que profesan la teología de la liberación" con el EZLN. Por su parte, ante las denuncias respecto a la participación de sacerdotes en el EZLN, el entonces secretario de la CEM, Ramón Godínez, admitiría la posibilidad de que algunos de ellos se encontraran en las filas de los zapatistas, pero advertía que lo hacían a título personal. Al día siguiente, la CEM informaría que, en su momento, investigaría la presunta participación de catequistas en el EZLN pero que el origen del movimiento armado no podía ser atribuido, bajo ningún criterio, al trabajo de sacerdotes y religiosas.

Así, la irrupción de este conflicto armado, en el cual no dejan de advertirse las huellas del catolicismo social desde la vertiente de la Teología de la Liberación, tendría como aportación al proceso de transición democrática, la necesidad de reencausar el descontento social por caminos institucionales. Esto es, lograr credibilidad en los órganos electorales y abrir con ello la alternancia en el poder.

Es entonces cuando el debate político en México se encuentra centrado en la necesidad de "ciudadanizar" los órganos electorales; el catolicismo social reivindica por voz del arzobispo primado de México, Norberto Rivera Carrera el derecho de la Iglesia a "meterse en política". En su mensaje de octubre de 1996, el cardenal Rivera Carrera haría incluso un llamado a la desobediencia civil: "Cuando la autoridad se sale del marco legal o es contraria a la defensa de los derechos humanos no hay obligación de tributarle obediencia. Incluso, si el gobierno se opone abiertamente a los derechos humanos fundamentales, entonces hay que negarle obediencia". Pero aclaraba:

La autoridad civil está limitada por todo aquello que es dañino a los ciudadanos, su otra limitación es oponerse a los derechos divinos. Ello implica, que la autoridad humana no es absoluta, aunque tiene como campo de su autonomía el bienestar social, este mismo bien exige que se respete la ley natural, y no se oponga a él con leyes injustas e inhumanas. Podemos concluir, señalaba el cardenal Rivera Carrera, que la Iglesia puede y debe meterse en política siéndole lo único excluido la “política de partidos”, (La Jornada, 21 de octubre de 1996).²⁴⁵

En respuesta a este mensaje, el entonces director de normatividad de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, Eduardo Andrade, le dirigiría al cardenal Rivera Carrera una extensa carta. Allí se reiteraban los principios laicistas del Estado mexicano en los siguientes términos: “Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo; esto en lenguaje común es lo que se entiende por meterse en política. Para la sociedad está claro que la función de las asociaciones religiosas es la asistencia espiritual al individuo y no la política”.²⁴⁶

No es de interés en este trabajo, reseñar la polémica suscitada, pero nos parece importante en cambio, subrayar los argumentos planteados en ambos discursos. Por parte del catolicismo social, se asume parte de que su doctrina está referida a aspectos básicos de la misma, mientras el discurso estatal remarca aspectos básicos de su doctrina jurídica que son parte de la historia constitucional mexicana.

Así, el catolicismo social considera que el Estado está regido por hombres y es autónomo, pero dicha autonomía está condicionada al cumplimiento de ciertos requisitos éticos y morales fijados por la ley natural (Dios). Como queda evidenciado, lo que está en discusión son dos conceptos de Estado que plantean cada uno de los

²⁴⁵ Este llamado de Rivera Carrera hecho a los católicos mexicanos a la desobediencia civil, en nada se distinguiría del que expondría nueve años después en su homilía del 16 de octubre de 2005. Lo nuevo ahora será que por vez primera uno de los más altos responsables del cumplimiento de la Ley del país justificaba el llamado católico a desobedecer las leyes alegando "objeción de conciencia". Como se recordará, en esa ocasión el vocero de la presidencia de la República cuestionó tibiamente dichas declaraciones, mientras la postura del cardenal recibía todo el apoyo del entonces secretario de Gobernación Carlos Abascal Carranza, que sin duda desataría reacciones mayores porque sería la primera vez en la historia contemporánea del país que un funcionario de primer nivel del Estado mexicano avalaba la supremacía del derecho natural católico sobre el derecho natural positivo bajo la figura de "objeción de conciencia", jurídicamente inexistente en la legislación mexicana, (Ver La Jornada, 17 de octubre de 2005).

²⁴⁶ Citado por Elio Masferrer Kan, *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México, Plaza y Valdés, UNAM, 2004, p. 141

discursos. Tenemos entonces, que lo que subyace en el fondo de la cuestión, es justamente la disputa entre dos proyectos políticos contrapuestos.

Por otra parte, ante la inminencia del nuevo milenio y la culminación del pontificado de Juan Pablo II, el catolicismo social prepara en 1999 la carta pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, documento que sería objeto de una cuidadosa elaboración teórica y que definiría el plan de acción para el catolicismo social de cara hacia el nuevo milenio.

Largamente anunciada, fruto de intensas reuniones y de consultas con especialistas, varios de ellos no católicos, el 24 de marzo de 2000 es presentado este documento pastoral en la Basílica de Guadalupe donde las autoridades de la CEM harán su entrega a sacerdotes y laicos comprometidos. Este documento se va a caracterizar por su profundidad y por la variedad de temas que aborda.

De este modo, este documento va a iniciar su exposición con una visión muy particular de la historia nacional, para entrar en un segundo apartado en la temática sobre la promoción de la DSI. En un tercer capitulado se aborda el proceso político mexicano, señalando: “[...] comenzamos a constatar que es posible el cambio de poder en México, e incluso la alternancia, sin que prevalezca siempre la anticultura del fraude electoral” (65).²⁴⁷ En el capítulo intitulado *El sistema político mexicano en transición*, se hace notar: “Las estructuras, instituciones y grupos que tenían las decisiones sustanciales del país comienzan a dejar espacios a nuevas propuestas y convicciones *gracias una creciente cultura de participación ciudadana*” (251), como condición para “*la posibilidad real de esta alternancia*” (252), pero se sostiene que “*nuestra transición no posee un rumbo asegurado*” (253).²⁴⁸ La alternancia no puede reducirse a lo electoral, sino que debe abordar la: “reformulación de todo el sistema político” (254) por lo que es necesario:

[...] actualizar la Constitución de la República a partir de una *reconsideración de la dignidad de la persona, de sus derechos y obligaciones, de la historia de nuestra Nación y del nuevo escenario nacional e internacional* que permita a nuestro

²⁴⁷ Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos, México, CEM, 2000, p. 35

²⁴⁸ *Ibid*, p. 107, (las cursivas son del texto original)

pueblo tener una norma fundamental más acorde a nuestra realidad humana (255).²⁴⁹

Asimismo el documento deslinda los campos de participación política: “es preciso afirmar con toda claridad que *colaborar directa o indirectamente con el fraude electoral es un pecado grave que vulnera los derechos humanos y ofende a Dios*” (259).²⁵⁰ En el documento se advierte una intervención diversa en su redacción, no obstante, se denota una congruencia, pues en su contenido central no se dejan de reiterar los principios históricos, es decir, el núcleo duro del discurso de la DSI.

En este punto es importante destacar la respuesta que sobre este documento habría de tener por parte del entonces candidato a la presidencia de la República Vicente Fox, quien prácticamente asumirá el documento referido en todos sus términos, cuando da a conocer su propuesta en materia religiosa, "Proyecto para la Nación" sobre *Libertad Religiosa y Relaciones Iglesia-Estado* (La Jornada, 7 de mayo de 2000), conocido comúnmente como su "decálogo". Huelga decir que el decálogo foxista habría de quedar como una más de las ofertas incumplidas de campaña del "candidato del Cambio".

No se puede pasar por alto que con la victoria de Vicente Fox en julio del año 2000 se abriría un periodo de profundos reacomodos políticos en la estructura gubernamental. El entonces candidato de la Alianza por el Cambio lograría cosechar el profundo descontento ciudadano en contra el régimen político fundado en el partido hegemónico. Así, durante la campaña electoral foxista se aglutinaría un conjunto de fuerzas que contaban con organización, recursos y capacidad de presión, entre las que se destacarían en un primer nivel, antes que el propio Partido Acción Nacional, la organización Amigos de Fox, así como organismos civiles de vocación religiosa.

De este modo, esta victoria representaría a los ojos de amplios sectores del electorado, dadas las grandes expectativas levantadas por el candidato panista, una posibilidad real hacia el cambio y por tanto, de alternancia política. Sin embargo,

²⁴⁹ *Idem*, p. 108, (las cursivas son del texto original)

²⁵⁰ *Idem*, p. 109, (las cursivas son del texto original)

representaría también, en opinión de diversos analistas, el triunfo de una revolución conservadora²⁵¹ conducida por una nueva clase política.

Esta ya profusamente documentado que muchos de estos nuevos dirigentes políticos provendrán de organismos de ideología proempresarial y con firmes vínculos con la jerarquía católica. Ya instalados en el gobierno, refiere el especialista en temas sobre religión, Bernardo Barranco, las corrientes del catolicismo social quedarían ubicadas como sigue: en la Secretaría de Desarrollo Social los funcionarios de más alto nivel provendrán de los Legionarios de Cristo y otros que militarían en la Comunidades Eclesiales de Base; en la Secretaría del Trabajo predominarán los formados en el sector sinarquista; en el área de Comunicación Social de la Presidencia los Legionarios de Cristo; mientras en las oficinas de la Presidencia se destacará la presencia de los Jesuitas (La Jornada, 19 de agosto de 2001). Sería difícil de pensar que esto fuese un asunto que se circunscribe al poder Ejecutivo, sino más bien sostenemos que es un fenómeno que se replicará en los demás poderes de la Unión y a los otros órdenes de Gobierno.²⁵²

Recientemente, el órgano oficial de comunicación del IMDOSOC, *Signo de los Tiempos* (abril de 2007, p. 13), a dado a conocer en sus páginas: "Hay 8 millones 600 mil personas que participan activamente en movimientos de acción social, caridad, educación, espiritualidad, familia, jóvenes, entre otros", este dato vinculado a la siguiente prescripción: "Más aún, los fieles laicos han de ver en la participación política un camino arduo pero privilegiado para su propia santificación. La actividad política no es para los laicos el único modo de cumplir con su vocación. Sin embargo, *sí es parte*

²⁵¹ Luis Hernández Navarro, "Fox y la revolución conservadora" en Dora Kanoussi (comp.), *El pensamiento conservador en México*, México, Plaza y Valdés, BUAP, 2002, 180p.

²⁵² Al respecto no dejan de resultar emblemáticos los casos de Carlos María Abascal Carranza, de Mariano Azuela Guitrón y José Luis Soberanes El primero, el exsecretario de Gobernación que siendo titular la Secretaría de Trabajo y Previsión Social exhortaba a estudiantes de derecho de la Universidad Panamericana a dar "un golpe al liberalismo del siglo XIX" y efectuar "un cambio de paradigmas en México", (La Jornada, 21 de agosto de 2002). El segundo, exmagistrado presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, quien ha enseñado a sus alumnos de derecho de la Universidad Iberoamericana la teoría del "origen divino de la autoridad", (Ver Mariano Azuela Guitrón, *Derecho, sociedad y estado*, México, UIA, 1995, p. 339 y ss.). Desde el ámbito de la sociedad civil, no puede dejarse de mencionar a José Luis Soberanes, presidente de la CNDH, católico practicante, señalado como miembro del Opus Dei, quien al participar en un foro académico señalaba el "carácter discriminatorio de la educación laica", haciendo suya la demanda histórica del catolicismo social en el sentido del derecho que asiste a los padres de familia a educar a sus hijos en el credo de su elección, (Reforma, 13 de marzo de 2005).

constitutiva e irrenunciable de sus responsabilidades ante Dios y ante la Nación";²⁵³ nos da una idea del cambio operado en México y por tanto corrobora las hipótesis con las que iniciamos nuestra investigación.

²⁵³ Carta Pastoral *Del encuentro con...* *Op. cit.*, p. 113, (las cursivas son del texto original)

VI. CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación, hemos tratado de mostrar que la idea de que existe un ámbito de la vida individual asociada, independientemente de las atribuciones del Estado, sometido a otras leyes derivadas en última instancia de la divinidad, es propia del pensamiento cristiano. Sin embargo, como hemos visto, esta idea es hipostasiada por el iusnaturalismo que sostiene el reconocimiento de lo político-religioso como ámbitos separados y autónomos.

Hemos visto cómo en la tesis lockeana se advierte un dualismo básico entre ley natural y ley humana positiva, considerándose que la primera priva sobre la segunda, pues se sostiene que las reglas que dictan los legisladores tienen que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, frente a lo cual ningún decreto humano tiene validez. En contrapartida, para Rousseau el poder legislativo se encuentra dotado ya no de la moralidad que proviene de la ley divina, sino de la que dimana de la ley positiva establecida por la Voluntad general. De este modo, Rousseau evita caer en el error de mezclar el discurso teológico con el discurso jurídico, lo cual logra manteniendo siempre la distinción entre ley natural y ley positiva.

Pudimos mostrar también que la ley fundamental mexicana no es inmune al influjo lockeano de concebir la existencia de una ley natural. El iusnaturalismo adoptado establece que los derechos del hombre, inherentes e inseparables de su personalidad, son superestatales, es decir, que están por encima de todo orden creado por el Estado, el que, por ende, debe sólo reconocerlos y garantizarlos. No obstante, en nuestra opinión, la manifiesta contradicción que teóricamente surge entre la concepción superestatal e irreductible de los derechos naturales del hombre y la idea de soberanía como poder máximo, no logra resolverse.

Apoyándonos en la crítica kelseniana a la idea de la ley natural hemos sostenido que ésta es una concepción que tiene un contenido metafísico y religioso. Esto lejos de constituir una pretendida separación entre los ámbitos político-religioso constituye más bien el punto de contacto en tanto que es la misma idea que esgrime el discurso social de la Iglesia o catolicismo social para justificar su participación política.

Como hemos visto, ante la pérdida del papel central y por tanto la limitación del poder político de la Iglesia, ésta se plantea la restauración del antiguo régimen como una forma de hacer frente a los procesos de cambio político-económico impuestos por la Modernidad. Es así como por estas razones y sobre todo por otras de orden filosófico y doctrinal muchos grupos católicos empezarán a plantearse el mismo asunto lo que se derivará la formación de distintas corrientes católicas de acción y pensamiento.

Se constituye así, la articulación del discurso social cristiano, como un discurso político, en tanto que identifica sus contradiscursos, por una parte, y su pretensión de penetrar el ámbito público, por otra. Todo lo cual se impone, como condición de su trayectoria hegemónica en el plano de la práctica política, estrategias de organización con el objetivo último de edificar el orden social cristiano.

Hemos visto como la distinción entre lo espiritual y lo temporal será esencial al punto de vista cristiano, al grado de sostener, dada la naturaleza dual humana, que hombre es ciudadano a la vez de “la ciudad terrena y de la ciudad de dios”. Dentro del sistema tomista, se mostró como lejos de haber una oposición entre ambos mundos más bien se da una relación de complementariedad correspondiendo al gobernante velar por bien común, pues de lo contrario estaría atentando contra la ley natural y por lo tanto contra la ley divina.

En la actualidad, el pensamiento social cristiano sostiene que la ley natural, que es una “ley no escrita”, no prescribe solamente hacer o no hacer ciertas cosas, sino que además deben reconocerse asimismo derechos, en particular derechos vinculados a la misma naturaleza del hombre. De este modo, la fuerza de ley que asumen los derechos de la persona humana en tanto que son anteriores a la organización del Estado y estatuidos por el derecho positivo, proviene justamente del derecho natural.

Hemos querido mostrar, asimismo, el núcleo duro o los puntos nodales sobre los cuales se articula el discurso social cristiano. Por lo que toca al concepto de persona humana, se sostiene que la razón última o su fundamento es un “ser superior”, en tanto que es, asimismo, imagen de la divinidad. La categoría o dignidad de la persona humana lleva consigo misma, sostiene el discurso social cristiano, un derecho que le es correlativo y que se sobreimpone al Estado.

En consecuencia, se ha mostrado también, como desde el discurso de la DSI, se sostiene que el hombre tiene por derecho natural la realización de su propio destino

también en lo social y político. Aparece, de este modo, un sujeto activo, que no puede quedar reducido a simple sujeto pasivo de la acción política.

El discurso social cristiano ha intentado fundamentar la participación política del catolicismo social a partir del deslinde que hace entre la “alta política” y el compromiso político inmediato; la primera patrimonio de la alta jerarquía, mientras la segunda se reserva a los laicos comprometidos. Así pues, sostiene la DSI, respecto del compromiso político inmediato entendido como la búsqueda y ejercicio práctico del poder político corresponde exclusivamente, en tanto un deber natural, a los laicos y seglares. Huelga decir, que lo anterior no encuentra sustento alguno, a no ser que responda como creemos es el caso, a la propia lógica interna en la cual se construye el discurso político del catolicismo social mexicano.

Pudimos observar como todo el conjunto de principios de la DSI, encuentra su operatividad práctica en torno de un proyecto político denominado ideal histórico concreto. Se trata de un nuevo humanismo que se propone la realización “social-temporal” de idea escatológica del reino de Dios. La postulación del Ideal histórico concreto no en términos de utopía sino como una imagen prospectiva que exigirá como condición de su concreción, la acción social y política de los católicos para lograr la transformación social. Se precisa entonces, de la organización política que combine estrategias tanto de corto como de largo alcance. Este complejo proceso de organización y participación políticas desplegadas por el catolicismo social, entendiendo con esta categoría analítica, todo sujeto que se adscriba a los principios de la DSI, es decir, jerarquía, sacerdotes y laicos comprometidos.

En este sentido, hemos mostrado como el proceso de formación del proyecto político católico en México tomará una fisonomía propia, dado que su definición se planteaba en los momentos en que consolidaba su contradiscurso; el del Nacionalismo revolucionario. Así, en los primeros años, es un periodo que se va a caracterizar por una etapa de intensa organización. Como se pudo apreciar, la celebración de diversas reuniones de carácter político-religioso tales como los “congresos católicos sociales”, los “congresos agrarios” y las “semanas sociales”, son el medio más importante y característico de este periodo formativo.

Así, ante la inminencia del enfrentamiento armado conocido como “guerra cristera”, no deja de advertirse en ambos discursos -el del catolicismo social y el de la Revolución- una ambivalencia manifiesta al intentar determinar el espacio de la disputa,

pues las fronteras de éste se desplazan de manera difusa y etérea entre los espacios de lo político y lo religioso.

De este modo, la derrota del catolicismo social en el terreno político-militar, no significa un abandono por parte de éste de sus posiciones discursivas tradicionales, todo lo contrario, pues a partir de entonces el campo propiamente político el espacio idóneo para la continuación de la disputa. Así, las nuevas circunstancias le impondrán, entonces, al discurso social católico el despliegue de una nueva estrategia política de largo alcance, lo que inaugura la segunda fase del catolicismo social mexicano.

Se trata de un periodo en el cual se advierte en una suerte de estrategia de "repliegue táctico", una recomposición y rearticulación del discurso social católico, proceso que no esta, como se ha visto, exento de enfrentamientos y contradicciones al interior de sus propias filas.

Se ha podido apreciar como al comienzo de la década de los cincuenta, se expresa por parte del catolicismo social un reposicionamiento del discurso de la DSI, es decir, se trata de un replanteamiento de sus tácticas y estrategias con el fin de relanzar su proyecto político-social.

De esta manera, todos estos objetivos por recentrar los principios de la DSI, se concentran en torno a la formación de dirigentes católicos sociales. Con la nueva orientación impulsada por el Secretariado Social Mexicano se buscará un compromiso más decidido en términos de una mayor participación política.

Pudimos mostrar como con la realización del Concilio Vaticano II el catolicismo social buscaría la actualización de sus propuestas. Sin embargo, de las conclusiones del mismo evento habrán de producirse la polarización del catolicismo social, por una parte; por otro lado, implicará también el surgimiento de un nuevo enfoque de los principios de la DSI inserto en la problemática del subdesarrollo.

Ante un clima de creciente compromiso político, se aprecia ya en esta década de los setenta la aparición de organizaciones que llevan al terreno de la lucha social y política las demandas de la DSI, desde las vertientes de izquierda y de derecha del catolicismo social mexicano.

Asimismo se pudo apreciar como ya en la década de los ochenta, el catolicismo social es una fuerza política concurrente que trastoca las bases del sistema político mexicano. Su crítica acerba y su capacidad de movilización en el terreno electoral

frente a un discurso estatal cada vez más erosionado, le vale el establecimiento de un nuevo marco jurídico y un peso político indiscutible e indiscutido hasta la actualidad.

Esto encuentra como una consecuencia lógica para el catolicismo social, ya instalados frente al arribo del nuevo milenio, la reivindicación clara y abierta de su derecho a hacer política en su doble acepción; en sentido amplio pero también en el sentido estricto. Así pues, el llamado de Norberto Rivera Carrera a la desobediencia civil, cuya justificación encuentra en la ley natural, es el momento climático que prefigura la alternancia y la toma del poder político por parte de un discurso que, se ha dicho siempre y me parece, se seguirá diciendo por mucho tiempo más todavía, nada hace y nada debe hacer en el campo de la política.

VII. ANEXO

DOCUMENTOS DE DSI *

AUTOR	TEMÁTICA	SIGLAS	AÑO
León XIII (1878-1903)			
Encíclica <i>Aeterni patris</i>	Sobre la restauración del tomismo	AP	1879
Encíclica <i>Diuturnum Illud</i>	Sobre la autoridad política	DI	1881
Encíclica <i>Inmortele Dei</i>	Sobre la comunidad política	ID	1885
Encíclica <i>Rerum Novarum</i>	Sobre la situación obrera	RN	1891
Encíclica <i>Graves de Communi</i>	Sobre la democracia cristiana	GDC	1901
Pío X (1903-1914)			
Encíclica <i>Pacendi dominici gregis</i>	Sobre los errores modernistas	PDG	1907
Pío XI (1922-1939)			
Encíclica <i>Urbi Arcano</i>	Sobre la paz	UA	1922
Encíclica <i>Quas Primas</i>	Sobre la realeza de Jesucristo	QP	1925
Encíclica <i>Quadragesimo Anno</i>	Sobre la reastauración del orden social	QA	1931
Encíclica <i>Divini Redemptoris</i>	Sobre el comunismo	DR	1937
Juan XXIII (1959-1963)			
Encíclica <i>Mater et Magistra</i>	Sobre la cuestión social	MM	1961
Encíclica <i>Pacem in Terris</i>	Sobre la paz	PT	1963
Concilio Vaticano II (1962-1965)			
Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	Sobre la Iglesia en el mundo	GS	1965
Paulo VI (1963-1978)			
Encíclica <i>Populorum Progressio</i>	Sobre el desarrollo de los pueblos	PP	1967
Juan Pablo II (1978)			
Encíclica <i>Laborem Exercens</i>	Sobre el trabajo	LE	1981
Encíclica <i>Sollicitudo Rei Socialis</i>	Sobre el 20 aniversario de Populorum Progressio	SRS	1987
Encíclica <i>Centesimus Annus</i>	Sobre el centenario de Rerum Novarum	CA	1991
Conferencia del Episcopado Mexicano			
<i>Sobre el desarrollo e integración de nuestra Patria</i>	Sobre desarrollo integral		1968
<i>El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política</i>	Sobre compromiso social y político		1973
<i>Sobre el próximo proceso electoral</i>	Sobre tema electoral		1981
<i>A propósito de las elecciones</i>	Sobre tema electoral		1985
<i>Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos</i>	Sobre la DSI hacia el nuevo milenio		2000

* El listado recoge únicamente los documentos consultados para efectos de la presente investigación

VIII. BIBLIOGRAFÍA

SOBRE TEMÁTICA DEL ESTADO

Alvarez Ledesma, Mario I., Acerca del concepto de “derechos humanos”, México, Mc Graw-Hill, 1999, 151 p.

Bobbio, N. y Bovero, M., Sociedad y estado en la filosofía política moderna, México, FCE, 1986, 272 p.

Bobbio, Norberto et al., Origen y fundamentos del poder político, México, Grijalbo, 1985, 135 p.

Bodenheimer, Edgar, Teoría del derecho, (1940), México, FCE, 1990, 413 p.

Bodin, Jean, Los seis libros de la república, (1576), Madrid, Tecnos, 1985, 307 p.

Burgoa O., Ignacio, Las garantías individuales, (1944), México, Ed. Porrúa, 2000, 814 p.

Carpizo, Jorge, La Constitución Mexicana de 1917, (1969), México, Porrúa, 1997, 305 p.

Duverger, Maurice, Métodos de las ciencias sociales, (1962), Barcelona, Ariel, 1975, 593 p.

Easton, David, Política moderna. Un estudio sobre la situación de la ciencia política, (1953), México, Ed. Letras, 1968, 349 p.

Gauchet, Marcel, La religión en la democracia. El camino del laicismo, Barcelona, El Cobre ed., 2003, 1998, 139 p.

González Casanova, Pablo, La democracia en México, (1965), México, Ed. Era, 1986, 333 p.

González Fernández, José Antonio, et al., Derecho eclesiástico mexicano, México, UNAM, Porrúa, 1993, 344 p.

Herrera Madrigal, José, Jusnaturalismo e ideario político en John Locke, México, UAM-I, 1990, 193 p.

Hobbes, Thomas, Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil, (1651), México, FCE, 2001, 615 p.

Jellinek, Georg, La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, (1904), México, UNAM, 2000, 238 p.

Kelsen, Hans, Teoría pura del Derecho. (1934), Buenos Aires, Eudeba, 1960, 245 p.

Kelsen Hans et al., Crítica del derecho natural, (1959), Madrid, Taurus, 1966, 279 p.

Locke, John, Ensayo sobre el Gobierno Civil, México, Nuevomar, 1990, 132 p.

Locke, John, Lecciones sobre la ley natural, Granada, Comares, 1998, 161 p.

Spinoza, Baruch, Tratado teológico político, México, Juan Pablos Ed., 1990, 324 p.

Weber, Max, Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, (1922), México, FCE, 1977, 2 Vols.

SOBRE TEORÍA DE DISCURSO

Althusser, Louis, La revolución teórica de Marx, (1965), México, Siglo XXI, 1987, 206 p.

Arditi, Benjamin (ed.), ¿Democracia post-liberal? El espacio público de las asociaciones, México, Anthropos, FCP y S, 2005, 269 p.

Arditi, Benjamin, Conceptos. Ensayos sobre teoría política, democracia y filosofía, Asunción, CDE, Rp ed. , 1991,188 p.

Aristóteles, Política, Madrid, Ed. Gredos, 1988, 490 p.

Austin, John L, Como hacer cosas con palabras, Barcelona, Paidós, 1990, 217 p.

Azis Nassif, Alberto, El análisis del discurso: oficio de artesanos, México, UAM, 1982, 66 p.

Benveniste, Émile, Problemas de la lingüística general, (1939-1964), México, Siglo XXI, 1982, 2 Vols.

Berger, Peter L. Para una teoría sociológica de la religión, (1967), Barcelona, Kairós, 1981, 258 p.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, La construcción social de la realidad. (1968), Buenos Aires, Amorrortu, 1989, 233 p.

Bronckart, J. P., Teorías del lenguaje, Barcelona, Herder, 1980, 297 p.

Buenfil, Rosa Nadia (coord.), Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad, México, Plaza y Valdés, 1998, 208 p.

Buenfil, Rosa Nadia, Argumentación y poder: la mística de la revolución mexicana, México, Plaza y Valdés, 2004, 327 p.

Buenfil, Rosa Nadia et al, Antagonismo y articulación en el discurso educativo: Iglesia y Gobierno (1930-40 y 1970-93), México, Ed. Torres y Asoc., 1997, 222 p.

Casado Velarde, Manuel, Lenguaje y Cultura, Madrid, Síntesis, 1991, 158 p.

Conesa, Francisco y Nubiola, Jaime, Filosofía del lenguaje, Barcelona, Herder, 1999, 319 p.

Cortes Rodríguez, Luis, et al., ¿Qué es el análisis del discurso?, Barcelona, Ed. Octaedro, 2003, 158 p.

Derrida, Jacques, La escritura y la diferencia, (1967), Barcelona, Anthropos, 1989, 413p.

Foucault, Michel, El orden del discurso, (1970), Barcelona, Tusquets, 2002, 76 p.

Foucault, Michel, La arqueología del saber, (1969), México, Siglo XXI, 1979, 355 p.

Foucault, Michel, Las palabras y las cosas, (1966), México, Siglo XXI, 1991, 375 p.

Foucault, Michel, Microfísica del poder, (1978), Madrid, La Piqueta, 1980, 189 p.

Foucault, Michel, Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, (1975), México, Siglo XXI, 1976, 314 p.

Giménez, Gilberto, Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico, México, UNAM, 1981, 161 p.

Gutiérrez Castañeda, Griselda, La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica, México, Fontamara, 1999, 243 p.

Íñiguez Rueda, Lupicinio (Ed.), Análisis del discurso. Manual para ciencias sociales, Barcelona, Ed. UOC, 2003, 207 p.

Humboldt, Wilhem Von, Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje Humano. (1836), Barcelona, Anthropos, 1990, 435 p.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, (1985), Madrid, Siglo XXI, 1987, 221 p.

Laclau, Ernesto, Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo, (1990), Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, 267 p.

Leroy, Maurice, Las grandes corrientes de la lingüística, (1964), México, FCE, 1982, 234 p.

Lévi-Strauss, Claude, Antropología estructural, (1958), Barcelona, Paidós, 1992, 428 p.

Llefort, Claude, Ensayos sobre lo político, México, Ed. UG., 1991, 307 p.

Llefort, Claude, La invención de la democracia, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, 218 p.

Marx, Karl, Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI, 1986, 343 p.

Monteforte Toledo, Mario (coord.), El discurso político, México, UNAM, Nueva Imagen, 1980, 342 p.

Nieto Blanco, Carlos, La conciencia lingüística de la filosofía, Madrid, Trotta, 1997, 359 p.

Orestes Aguilar, Héctor, Carl Schmitt, teólogo de la política, México, FCE, 2004, 504 p.

Sapir, Edward, El Lenguaje. Introducción al estudio del habla, (1921), México, FCE, 1992, 280 p.

Saussure, Ferdinand de, Curso de lingüística general, (1916), Barcelona, Ed. Planeta, 1993, 319 p.

Schaff, Adam, Lenguaje y conocimiento, (1964), México, Grijalbo, 1984, 269 p.

Stubbs, Michael, Análisis del discurso. Análisis sociológico del lenguaje natural, Madrid, Alianza Ed., 1987, 256 p.

Van Dijk, Teun A. et al., Análisis del discurso social y político, Quito, Abaya-Yala, 1999, 168 p.

Van Dijk, Teun A. (comp.), El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: una introducción multidisciplinaria, (1997), Barcelona, Gedisa, 2000, Vol. I, 507 p.

Van Dijk, Teun A. (comp.), El discurso como interacción social, Barcelona, Gedisa, 2001, 660 p.

Wittgenstein, Ludwig, Investigaciones filosóficas, (1952), México, UNAM, 2003, 547 p.

SOBRE DOCTRINA SOCIAL IGLESIA

Adame Goddard, Jorge, El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914, México, UNAM, 1981, 273 p.

Aguilar V., Rubén y Zermeño P., Guillermo (Coors.), Religión política y sociedad. El sinarquismo y la iglesia en México (Nueve Ensayos), México, UIA, 1992, 310 p.

Arenal, Jaime del, et al., Catolicismo social en México. Teoría, fuentes e historia, México, AIH, 2000, 311 p.

Arias, Patricia, et al., Radiografía de la Iglesia en México, 1970-1978, México, UNAM, 1981, 123 p.

Azuela Guitrón, Mariano, Derecho, sociedad y estado, México, UIA, 1995, 390 p.

Barranco, Bernardo et. al, Jerarquía católica y modernización política en México, México, Palabra Ed., 1989, 77 p.

Blancarte, Roberto, Iglesia y estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imp., México, IMDOSOC, no. 15, 1990, 25 p.

Blancarte, Roberto, Historia de la iglesia católica en México. México, FCE, 1992, 447 p.

Blancarte, Roberto (Comp.), El pensamiento social de los católicos mexicanos. México, FCE, 1996, 326 p.

Blancarte, Roberto, Entre la fe y el poder. Política y religión en México, México, Grijalbo, 2004, 351 p.

Canto, Manuel et al., ¿Ha vuelto Dios a México? La transición de las relaciones Iglesia Estado, México, UAM-X, 1997, 160 p.

Ceballos Ramírez, Manuel, Política, trabajo y religión, México, IMDOSOC, 1990, 159 p.

Ceballos Ramírez, Manuel, El catolicismo social: Un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos, (1891-1911), México, COLMEX, 1991, 447 p.

Ceballos Ramírez, Manuel, Historia de la Rerum Novarum en México (1867-1931), México, IMDOSOC, 1991, 2 vols.

Ceballos Ramírez, Manuel et. al., Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991. México, IMDOSOC, 1992, 347 p.

Durkheim, Emile, Las formas elementales de la vida religiosa, (1912), Madrid, Akal Editor, 1982, 423 p.

Escorra, Ana Maria, Doctrina social de la Iglesia: un reformismo antisocialista, México, Nuevo mar, Lis, UNAM, 1986, 263 p.

Fogarty, Michael D., Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa occidental, 1820-1957, Madrid, Tecnos, 1964, 691 p.

Feuerbach, Ludwig, La esencia del cristianismo. (1841), Buenos Aires, Ed. Caridad, 1941, 318 p.

Granados Roldán, Otto, La iglesia católica como grupo de presión, México, UNAM, 1981, 68 p.

Guisa y Acevedo, Jesús, La civitas mexicana y nosotros los católicos, México, Polis, 1953, 226 p.

Gutiérrez García, José Luis, Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia. Barcelona, Ariel, 2001, 520 p.

Hernández Navarro, Luis. Fox y la revolución conservadora en Dora Kanoussi (comp.), El pensamiento conservador en México, México, Plaza y Valdés, BUAP, 2002, 180 p.

Loaeza, Soledad, Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo, en Rosa, Martín De La, et al., Religión y política en México, México, Siglo XXI, 1985, 371 p.

Loaeza, Soledad, El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1982-1989, México, IMDOSOC, no. 14, 1990, 12 p.

Loaeza, Soledad, El Partido Acción Nacional: La larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta, México, FCE, 1999, 607 p.

Maritain, Jacques, Cristianismo y democracia , (1934), Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1971, 109 p.

Maritain, Jacques, Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de la nueva cristiandad, (1936), Buenos Aires, Ed. Carlos Cohlé, 1966, 235 p.

Maritain, Jacques, Acción católica y acción política, (1939), Buenos Aires, Ed. Lozada, 223 p.

Maritain, Jacques, Los derechos del hombre y la ley natural, (1942), Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1982, 123 p.

Maritain, Jacques, El hombre y el Estado, (1951), Madrid, Ed. Encuentro, 1983, 236 p.

Martínez Assad, Carlos (Coord.), A dios lo que es de dios, México, Aguilar, 1994, 415 p.

Masferre Kan, Elio (comp.), ¿Es del cesar o es de dios? Un modelo antropológico del campo religioso, México, Plaza y Valdez, UNAM, 2004, 334 p.

Meneses Morales, Ernesto, Tendencias educativas oficiales en México 1934-1964, México, UIA, 1998, vol. III, 430 p.

Meyer, Jean, El sinarquismo, el cardenismo y la iglesia (1937-1947). México, Tusquets Ed., 2003, 317 p.

Meyer, Jean, Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX, México, Ed. Vuelta, 1989, 389 p.

Meyer, Jean, La cristiada. (1973), México, Siglo XXI, 2000, 3 Vols.

Mayeur, Jean-Marie, Los partidos católicos y demócrata-cristianos, un intento de definición, México, IMDOSOC, No. 6, 1987, 23 p.

Molina Piñeiro Luis J. (Coord.), La participación política del clero en México, México, UNAM, 1990. 238 p.

Olivera Sedano, Alicia, Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias, México, INAH, 1966, 292 p.

Roy, Joaquín, El pensamiento demócratacristiano, Madrid, ECH, 1991, 267 p.

Sabine, George H., Historia de la teoría política, México, FCE, 1991, 667 p.

San Agustín, La ciudad de Dios, México, Ed. Porrúa, 1994, 625 p.

Serrano Álvarez, Pablo. La "Batalla del Espíritu": El movimiento sinarquista en el bajo mexicano (1934-1951). En Rodolfo Morán Quiroz (comp). La Política y el Cielo. Movimientos Religiosos en el México Contemporáneo. México, U. de G., 1990, 161 p.

Sierra Bravo, Restituto, Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia, Madrid, Ed. CCS, 1996, 716 p.

Soriano Nuñez, Rodolfo, En el nombre de dios. Religión y democracia en México, México, IMDOSOC, 1999, 348 p.

Sota García, Eduardo, et al. Entre la conciencia y la obediencia: La opinión del clero sobre la política en México, México, UIA, 1994, 149 p.

Suárez-Íñiguez, Enrique, De los clásicos políticos, México, Porrúa, FCPyS, 1993, 270 p.

Torres Septién, Valentina, La educación privada en México 1903-1976. México, COLMEX-UIA, 2004, 436 p.

Velázquez H. P., Iniciación a la vida política, México, SSM, 1957, 211 p.

Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, (1905/1920), México, FCE, 2004, 564 p.

GENERAL

Bobbio, Norberto, Diccionario de Política, México, Siglo XXI, 2000, 2 vols.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, IFE, 2005

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, SEGOB, 1994

Maíz, Ramón (comp.), Teorías políticas contemporáneas, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, 438 p.

Marsh, David y Gerry Stoker (eds.), Teoría y métodos en la ciencia política, (1995), Madrid, Alianza U. Textos, 1997, 338 p.

Tena Ramírez, Felipe, Leyes fundamentales de México 1808-2002, (1957), México, Ed. Porrúa, 2002

Varios Autores, Carta Pastoral Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos, México, CEM, 2000, 169 p.

Varios Autores, Doctrina social de la Iglesia. De León XIII a Juan Pablo II, México, Ed. Paulinas, 1997, 995 p.

Varios Autores, Documentos completos del Vaticano II, México, Librería Parroquial, s/a ed., 534 p.

Varios Autores, Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, México, CEM, 1997, 3 vols.

HEMEROGRAFÍA

Lince Campillo, Rosa María, Origen y desarrollo de las relaciones entre Iglesia y Estado, México, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, No. 152, abril-junio, 1993

Lince Campillo, Rosa María, La importancia del lenguaje en el desarrollo del conocimiento, México, Estudios Políticos No. 13, octubre-diciembre, 1996

Diario La Jornada, ediciones; 21 de octubre de 1996, 7 de mayo de 2000, 19 de agosto de 2001, 21 de agosto de 2002, 17 y 18 de octubre 2005

Diario Reforma, 13 de marzo de 2005

Revista Signo de los Tiempos, año XXIII, no. 165, abril de 2007

TESIS

Abascal Carranza, Carlos, Las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, México, Escuela Libre de Derecho, 1973.

Azuela Guitrón, Mariano, Los grandes temas del Derecho y del Estado a la luz de la Doctrina Pontificia Contemporánea, México, UNAM, 1960.

Escontrilla Valdez, Hugo A., El secretariado social mexicano, México, Instituto Mora, 2000.

Pastor Escobar, Raquel, La participación política de los católicos en México, México, UNAM, FCPy S, 1996.

Trujillo Espinosa, Luis Francisco, El centro Antonio de Montesinos, un caso dentro de la Iglesia de los pobres en México. México, UNAM, FCPyS, 1993.