



“Impacto del liberalismo europeo”

p. 473-488

Juan A. Ortega y Medina

*Obras de Juan A. Ortega y Medina, 7. Temas y problemas de historia*

María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán

2019

712 p.

ISBN 978-607-02-4263-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-1390-1 (volumen 7)

Formato: PDF

Publicado en línea: 1 de junio de 2020

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/704/temas\\_problemas.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/704/temas_problemas.html)

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## Impacto del liberalismo europeo

473

|

Más bien que ponernos a definir lo que entendemos hoy por *liberalismo*, expresión de contenido ideológico que fue acuñada, como es sabido, durante los debates políticos en las Cortes de Cádiz, vamos a rastrear someramente sus orígenes históricos y a indagar los filosofemas que le dieron vida en Europa a partir del siglo XVI.

El renacimiento europeo, los adelantos científicos, los grandes descubrimientos geográficos, los nuevos mercados, las invenciones y técnicas nuevas como la imprenta, el arte de la construcción naval y de la navegación oceánica coadyuvarán a la sustitución paulatina de la mentalidad medieval por una nueva representada por la incipiente clase burguesa, en un principio, y, posteriormente, por la dominante presencia de la misma constituida por comerciantes, industriales, empresarios e inversionistas cuyas acciones humanas están casi en su totalidad orientadas a la búsqueda de la riqueza. Por supuesto, el afán de lucro, el deseo de poseer y acumular bienes, ha sido una constante psicológica en todas las civilizaciones y en todos los hombres; pero la nueva tendencia crisohedonista acumulativa muestra como novedad la presencia de lo que Max Weber llama el “espíritu capitalista” y, con él, la racionalización

de la vida económica. Según el sociólogo alemán es la ética protestante, la calvinista o puritana, la que moldea el carácter específico del capitalismo occidental moderno. Es al capitalismo preexistente antes de la Reforma religiosa al que imprimirá la nueva moral su característica moderna.

A fines del siglo XV el espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres; el enriquecimiento al que se aspire va siendo despojado de todas las barreras, prejuicios y límites normativos éticos con los que la religión católica y las autoridades eclesiásticas habían bloqueado e impedido durante siglos toda posibilidad de cambio y, por consiguiente, de progreso mundano en la aquendidad. La economía medieval estaba regida por la virtud y no por la necesidad y respondía a la noción vivencial ultraterrena. Buscar la ganancia por la ganancia misma era pecado y resultaba así incompatible con el fin supremo del hombre en la allendidad.

Algunos historiadores sitúan el inicio de lo que ellos llaman la etapa liberal a comienzos del siglo XVII y sostienen que durante las últimas cuatro centurias ha sido, por excelencia, la doctrina de la civilización occidental. En el lapso que se extiende desde la Reforma a la Revolución Francesa la clase burguesa se fortalece, provoca revoluciones victoriosas en Inglaterra y Francia y se hace dueña y rectora del poder económico y, por ende, del político y cultural. El hecho de que aceptemos el término liberal para caracterizar esta cambiante, azogada y larga época, requiere una breve exposición histórica. Con el calificativo “liberal” se quiere subrayar la contribución de la Reforma religiosa del siglo XVI, con su libre examen y rechazo de la jerarquía eclesiástica de Roma, a la libertad espiritual del hombre, que acabará por trocarse, a despecho de los reformadores y a lo largo del tiempo, en libertad nacional, política y económica. El movimiento espiritual reformista iniciado por Martín Lutero en 1517 da pie al latente hendimiento y fraccionamiento, hasta el día de hoy, de la vieja cristiandad y acelera las tendencias nacionalistas que desde fines del siglo XV venían presionando. La historia marchaba irremisiblemente hacia la meta de la modernidad: creación de grandes y rivales potencias; absolutismo estatal, fomentador y protector en un principio del desarrollo burgués en las naciones nórdicas y en la Francia de los borbones; secularización de la vida y aceptación de la bandera del progreso. A ello vino a sumarse, a acelerar y aportar su ideología dominante la nueva espiritualidad.

De los dos credos, luterano y calvinista, fue este último el que, si bien a contrapelo, se adaptó mejor y contribuyó de rechazo a los nuevos tiempos y a las innovaciones de todo tipo (las económicas en primera línea, tan gratas a la clase burguesa y tan productivas –aceptación del préstamo a interés o usura para ella). La doctrina calvinista o puritana ayudó decisivamente, mucho más que la luterana, a la toma de conciencia de la nueva clase, la cual, *Institución cristiana* (1558) en mano, obra fundamental de Calvino, justificó teológicamente el cambio de valores en el orden de la moral, de la economía y pues de la política. La riqueza y el poder inherente a la misma quedaron teológicamente sacralizados por cuanto desde el punto de vista psicológico y religioso reflejaban el favor divino predestinatorio y comprobaban el éxito intramundano del electo. El hombre que se enriquece, prueba de elección, llega a ser visto como un benefactor social; el derecho a procurarse riquezas queda liberado de toda interferencia ética tradicional; pero únicamente es acordado a los elegidos, que son los menos, y no a los réprobos (individuos o naciones), que son los más. El fracaso se interpretará desde entonces como carencia de gracia divina, como prueba de no elección.

Así fue como el puritanismo pudo justificar, alimentar y alentar el viejo apetito humano de riquezas; mas ahora adquieren éstas un nuevo significado, porque no se trata de usarlas de acuerdo con el viciado sentido suntuario o asistencial típico del responsable catolicismo medieval, sino de incrementarlas incesantemente invirtiendo las ganancias y cumplimentando así el llamado vocacional (“*Beruf*”, “*calling*”: *vocación*) con el que Dios mueve el corazón del creyente. Éste debía estar muy atento al llamado divinal y tendría que persistir en su vocación (profesión) o cambiarla hasta dar precisamente con aquella que le asegurase el máximo éxito o ganancia aquí y ahora. Max Weber nos transcribe para ilustrar el punto un párrafo del *Directorio cristiano* escrito por un ministro puritano del siglo XVII, R. Baxter:

Si Dios te muestra un camino por el que puedes legalmente ganar más que por otro, sin daño para tu alma ni para otra persona, y si tú lo rechazas y escoges el que te ofrece menos ganancia, cancelas el objetivo final de tu vocación (*calling*), rehúsas convertirte en el mayordomo (*steward*) de Dios y te niegas a aceptar sus dones y utilizarlos para Él cuando te sean requeridos. Tú debes laborar para hacerte rico por la causa de Dios aunque no por la de la carne y el pecado.

Esto implica que de acuerdo con la tesis puritana, que heredara el liberalismo, ésta ha sido afectada siempre por su tendencia a considerar a los pobres como hombres fracasados por su propia culpa; es decir, por no haber atendido su vocación o, mucho peor, por no haber sido elegidos o predestinados al éxito, a la salvación.

El paso de la teología puritana del electo a la teología de la libertad y del individualismo se aprecia claramente en la actitud del poeta inglés republicano y puritano John Milton, por su ferviente espiritualidad religiosa y por el amor a la libertad que la informa. Defendió el poeta calvinista a la libertad en el seno del matrimonio y aspiró a hacerla extensiva a la educación y a la edición de libros. En su famoso *Areopagítica* (1644) sostuvo además, contra viento y marea, que la verdad era tanto más bella cuanto más cierta y que siempre prevalecía cuando se permite, a riesgo incluso del error, que sea la razón la que escoja entre varias opciones la más evidente. Milton es el testimonio histórico más representativo de cómo el puritanismo tenía que evolucionar, a partir de la defensa de la libertad espiritual del nuevo cristiano reformado, hacia la democracia política. Más aun, dicha democracia se reforzaba por la llamada libertad parroquial puritana que permitía el gobierno de la Iglesia por parte de los seculares congregacionalistas, quienes podían nombrar o destituir a su antojo a los ministros del Señor.

La pugna a partir de Calvino por la libertad cristiana se traduciría dentro de la terminología democrático-liberal en lucha por la libertad política, por la económica, por el individualismo y la dignidad humana. Empero la naciente burguesía, conviene puntualizarlo, buscaría la libertad no con un fin universal, sino como medio para disfrutar la riqueza que se abría ante ella. El juicio libre y privado de la doctrina religiosa desembocaría en el liberalismo; el sacerdocio universal postulado por Lutero, en la igualdad de los que tienen confianza en la fe (fiducia) y en la glorificación puritana de la riqueza; en la beatificación de la propiedad, la cual se identificaría con la libertad. La democracia puritana o, para decirlo como Calvino, “el señorío popular” se constituye a base de propietarios. Asimismo el señorío de la clase media o burguesa, tan caro al iluminismo y a la ilustración europeas, declarará a la propiedad como derecho natural inviolable y a los detentadores de la misma como sustentantes y cooperadores del Estado (siglos XVI y XVII), en tanto que se preparaba al asalto del poder, al que haría suyo en la centuria siguiente.

En un principio los puritanos ingleses, incluidos los anglicanos puesto que la teología de estos últimos puede definirse como un calvinismo mesurado, exigieron un Estado tolerante para poder ejercer su culto, la libertad de comercio y otras actividades económicas con absoluta liberalidad; lucharon por construir un gobierno de poder limitado y, por último, pugnaron por un Estado liberal que en 1688, tras la “Gloriosa Revolución”, quedaría definitivamente establecido. La experiencia revolucionaria inglesa del siglo XVII delinea al liberalismo como un modo de vida, como una teoría secular del Estado. Las libertades constitucionales alcanzadas se moldearon de acuerdo con los intereses de la clase propietaria y sin tener en cuenta para nada, de un modo ferozmente egoísta, a los que sólo vivían del esfuerzo de sus brazos. Las necesidades de la clase burguesa determinaron la orientación económico-política del Estado liberal. La filosofía liberal postulada por Locke reflejará la conveniencia de los ciudadanos acomodados y este título será acordado únicamente a los propietarios. Para el filósofo inglés el término *propiedad* es equivalente al de *vida, hacienda y libertad*, y cuando se habla de los “intereses del pueblo” ello quiere decir las utilidades y ganancias de la clase propietaria, cuya seguridad está encomendada al Estado: de esta suerte el interés meramente propio es interpretado como bien social.

El liberalismo económico significó la emancipación de la clase media o burguesa; pero también denotó el aherramientamiento de la clase jornalera y campesina. Agricultores, artesanos, obreros y demás hombres desprovistos de propiedad territorial pagaron el costo de su aplicación, pues se les prohibió asociarse y votar y quedaron sujetos a tribunales que sólo tenían en cuenta la protección de la propiedad burguesa como el fin principal de la vida y de la sociedad liberal capitalista. Una doctrina de procedencia histórico-religiosa protestante, que empezó como método de emancipación, se transformó durante las dos últimas décadas del siglo XVIII en un procedimiento disciplinario para la clase trabajadora. La libertad contractual buscaba liberar a los propietarios de las cadenas corporativas medievales; pero en el logro de esta libertad estaba envuelta la esclavitud de los que ganaban su pan con su cotidiano trabajo.

Con increíble cinismo más de un tratadista declaró que sin gran proporción de pobreza no podía crearse riqueza; los pobres debían pagar el costo de su paupérrima situación. La “canalla”, según Voltaire, o el “pueblo masa o multitud porcina” de acuerdo con Burke, debían conservarse en la pobreza

como único arbitrio eficaz para mantenerla laboriosa. Como un eco no muy lejano de su protestantismo inicial, Locke consideraba también que la pobreza del indigente era la resultante del pecado y el consiguiente castigo por su pereza y maldad. Toda idea tradicional cristiana de caridad y de beneficencia ha sido abolida porque, en definitiva, el pobre es considerado un ente caído, no elegido, que en su justa desgracia refleja su previa condena. Por contraste, piensa también Locke, Dios ha puesto al mundo al servicio de la clase laboriosa y razonable que es la única merecedora de instrucción y asimismo la única que puede pagarla: enseñanza religiosa (deísmo), desenmascaramiento de toda superstición y manejo, como ya lo había expresado Francis Bacon, de las cosas del mundo mediante el conocimiento científico y el método inductivo. Saber es poder y ello significaba riqueza y clasificación social, lo cual conduciría, sin duda alguna, a prohibir la instrucción de la clase proletaria.

Para un pío, sobrio, independiente y diligente puritano el contenido emocional de la palabra riqueza resulta coalescente con el de salvación. Como escribe Troeltsch, el trabajo y la ganancia acabarán siendo por esta vía interpretativa, prácticamente liberal, un fin en sí mismo y el hombre terminará por ser esclavo del trabajo por el trabajo mismo. Aunque sin ninguna intención previa la teología calvinista-puritana, al secularizarse o liberalizarse al paso del tiempo, favoreció al proceso ético del capitalismo liberal haciendo del “business is business” o del “time is money”, como escribió Benjamin Franklin, el divulgador de estas virtudes puritanas, el santo y seña del liberalismo económico. Franklin fue, de acuerdo con Max Weber, el modelo más representativo de la ética protestante y del espíritu del capitalismo. Para el sociólogo, fue el resorte intelectual que le permitió escribir su famoso ensayo de 1904, que tanta polvareda crítica levantó y levanta todavía, como lo prueban las 169 réplicas críticas, más o menos violentas, que entre libros y ensayos han aparecido hasta ahora.

El puritanismo histórico exigió la máxima libertad para buscar su propia ganancia privada, signo transparente de la gracia electiva, vale la pena repetirlo, recaída en él, y para gozar la confortable seguridad espiritual y material de que estaba sirviendo con fidelidad a Dios y cooperando activamente a la dicha del género humano mediante la adquisición ilimitada de riquezas; por supuesto, no todo el género humano, sino dentro de él la parte minoritaria, selectivamente elitista y santificadamente elegida por el bondadoso cuanto misterioso decreto preordinatorio de la divinidad. La libertad del nuevo hombre

cristiano para obrar bien; es decir para producir y acumular riquezas, posee un significado muy cercano al del *laissez faire* de la economía liberal. En ambos casos se trata de la eliminación de todos los obstáculos para que así pueda ejercerse con absoluta y omnipotente libertad la voluntad divina en un caso, o la absoluta voluntad inmanente en el otro, que permite el premio o el éxito para la minoría propietaria y el más que merecido fracaso o castigo para la mayoría constituida por los no electos.

La escuela económica inglesa antes y después del avariento Adam Smith, hasta culminar con el liberalismo económico decimonono del *dejar hacer y pasar*, o coincidencia del individualismo economicista con el de la burguesía euroamericana de raíz protestante, se sustenta sobre una base doctrinal calvinista. A este respecto resulta ilustrativo el párrafo que aquí incluimos del *Evangelio de la riqueza y otros oportunos ensayos* (1900) del multimillonario norteamericano Andrew Carnegie, en donde se justifica espiritualmente la codicia mediante una ya trasnochada y borrosísima marca de elección de procedencia neopuritana:

No el mal sino el bien, le ha de venir a la raza de la acumulación de riquezas, por aquellos que tienen la habilidad y la energía para producirla. La condición de las masas es justamente satisfactoria en la proporción en que un país es bendecido con millonarios. El deber de éstos consiste en incrementar sus ingresos. La lucha por obtener más está completamente desprovista de egoísmo o de ambiciosa tacha y se convierte por ello en una noble ocupación. Entonces el millonario no trabaja para él, sino para los otros y su labor cotidiana es su diaria virtud. La parábola de los talentos [Mateo 25, 14-13] se dirige en otra dirección. Aquellos que han acumulado e incluso doblado su capital son a los que el Señor les dice: ¡Bien hecho, oh tú, mi buen y fiel servidor! Tú me has sido fiel en algunas cuantas cosas y por ello te haré dueño de muchas otras: entra pues en el gozo de tu Señor.

Clérigos no conformistas (puritanos) como Price y Priestl fueron precisamente los exponentes del liberalismo utilitario asociado estrechamente a la defensa del *laissez faire*. La arraigada creencia protestante en la mejoría y modificación de la sociedad cristiana mediante las nuevas doctrinas y dogmas religiosos desembocó bien pronto en un rápido proceso de secularización de



las teorías económicas, que fueron proporcionando a lo largo del tiempo los primeros récipes economicistas de la escuela clásica, los cuales finalizaron en la liberal; a saber, la máxima felicidad para el mayor número. Felicidad alcanzada, ahora sí, gracias a que todos los nudos éticos que ataban al egoísmo humano habían sido cortados.

Si en el terreno de las ideas económicas las teológicas de Calvino y sus seguidores llegaron a ser decisivas, no menos lo fueron sus repercusiones doctrinales sobre la teoría y la práctica de la política. A Locke se le ha llamado justamente el filósofo de la revolución política, porque sus teorías definieron los contornos esenciales de la doctrina liberal para los siglos XVIII y XIX: entronizó sobre una base totalmente secular el derecho de gobernar e hizo de la legislatura el centro del poder. Desde el punto de vista de la filosofía social nos conduce desde David Ricardo a Carlos Marx en lo relativo al proceso económico; al anarquismo que nos lleva a Godwin, por lo que toca a la política y, en el campo de lo religioso, a la indiferencia del Estado ante todas las formas eclesiásticas. Fue Locke admirado por Voltaire; influyó en otros filósofos ilustrados franceses y contribuyó al idealismo de Berkeley, al escepticismo de Hume y al apriorismo categorial de Kant. De él procede también el evangelio del éxito de La Rochefoucauld, la mundanidad burguesa de La Bruyère y el epicureísmo de La Fontaine y Saint Evremont.

La cadena que une espiritual y prácticamente, en materia política, a Calvino con Locke y a éste con Jefferson resulta en extremo evidente y significativa. El orden natural, la *lex naturae* del universo físico y social, según lo interpretara Calvino, pasó casi íntegramente como herencia (teoría política-espiritual contractualista del Estado) del regidor ginebrino al político norteamericano mediante el puente filosófico-político del sensualista y empirista filósofo inglés. El descubrimiento del orden natural en el mundo social fue el punto de arranque, de acuerdo con Dilthey, para la aventura capitalista. El primer paso en tal dirección secular lo dio el mercantilismo propiciado por el nuevo Estado; comenzaba con ello la marcha por el camino que conduciría a la realización cabal del sistema político liberal mediante el control de la Iglesia y la obtención desenfadada, sin remilgos ni tapujos, de ganancias por parte de la clase media o burguesa, la representante natural de la raza humana según Macaulay.

La llamada Ilustración o época de las luces (aluciedad) se circunscribe, por regla general, al siglo XVIII, si bien desborda temporalmente estos límites. Dicha Ilustración no sólo afecta a la reflexión filosófica, sino también a toda

suerte de actividad humana. Este movimiento, originado principalmente en Inglaterra, Francia y Alemania, pronto se extendió por todo el resto de Europa y alcanzó incluso a la católica y tradicional España no menos que a la ortodoxa y medieval Rusia. En la base del movimiento progresista y regenerador se hallaba un contagioso optimismo fincado en el poder de la razón y en la posibilidad de reorganizar a la sociedad por medio de principios racionales. Como ya apuntamos al referirnos de pasada a Francis Bacon, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza inclina cada vez más al hombre al conocimiento de ésta y al dominio y explotación de la misma.

El racionalismo ilustrado utiliza su escalpelo crítico para examinar los avances y retrocesos del espíritu humano; ve optimistamente a la historia y piensa, como lo pensaba Voltaire, que la humanidad puede alcanzar conciencia de sí misma; es decir, de sus aciertos y errores, de sus luces y tinieblas, de su progreso y retroceso. La filosofía ilustrada, repitamos, estaba segura de llevar a cabo su programa optimista mediante un entusiasmo sin límites y una confianza ilimitada en el poder de la razón: en la esfera social y política aplicará la fórmula general del despotismo ilustrado; en la científica y filosófica programará, según apuntamos, el conocimiento y dominio de la naturaleza, y en la esfera de lo moral y religioso relegará al Dios cristiano y lo sustituirá por una religión natural, por un deísmo que hará meramente de Dios un primer motor o creador.

La religión cristiana, ya católica o protestante, quedó desacreditada ante los incesantes ataques racionalistas de los filósofos ilustrados, y uno de ellos, desertor de la Iglesia católica, el alumno de los jesuitas, Pierre Bayle, fue, entre otros muchos demolidores críticos, el más erosionante, el más combativo y disolutor de toda la tradición religiosa.

El Estado liberal posterior no combatió directamente las creencias religiosas; pero si se aprovechó del descrédito que experimentó la religión y del escepticismo ilustrado provocado por las críticas para llevar agua a su molino; es decir, para fortalecer su laicismo y gobernar a solas, separado de la Iglesia y, pues, sin la rémora molesta del *status* eclesiástico. No sólo se liberó de la carga económica que en cierto modo le correspondía satisfacer, sino que, repitiendo la experiencia histórica del segundo rey de la casa Tudor, se desentendió de la jurisdicción curialesca romana, liberó al pueblo de la coacción espiritual y civil en el pago de los tributos eclesiásticos y transfirió gran parte de las propiedades de la Iglesia, de las manos del clero a las de los seglares.

## II

No sabemos exactamente cómo los hechos históricos apretadamente reseñados aquí y cómo asimismo las ideas filosóficas iluministas e ilustradas fueron conocidas por los hombres de ciencia y por los estudiosos más significativos de la Nueva España; pero sí sabemos que el famoso y desafiante apotegma kantiano, *sapere aude*, encontró entre los novohispanos, incluso un siglo antes de que fuera expresado, un cultivo eficaz. Son hombres que se atreven a pensar, de acuerdo con la fórmula kantiana, pero que tienen un límite pensante que no pueden ni quieren transgredir. Por ello el racionalismo criollo del siglo XVII y el espíritu crítico de la Ilustración hispánica ceden en aquellos puntos que se refieren a la religión católica y a la fe tradicional. No podía ser, por supuesto, de otra manera porque nuestros Feijoo, Guevara, Gamarra, Alegre, Clavigero, Alzate, Sigüenza y Góngora y sor Juana, por nombrar solamente a los más representativos, procedían de la cepa contrarreformista y no había en ellos fisuras heterodoxas que debilitaran sus monolíticos dogmas católicos. De aquí que nuestro humanista Méndez Plancarte los llamase con harta razón hombres ilustres, pero no hombres ilustrados. Y no se trata de un juego de palabras.

Por lo que toca al Padre de la Patria, don Miguel Hidalgo y Costilla, desde hace tiempo todos estamos de acuerdo en que bebió en la fuente de la Ilustración novohispana por influencia indirecta de los jesuitas y a través de sus propias lecturas en latín y en francés; pero ellas, aunque lo inclinaran a profesar una teología novedosa un tanto antitomista, no hicieron mella en su espíritu de sacerdote y hombre católico, como nos lo muestra con dramático y resignado acento el momento trágico de su sacrificio y muerte. José María Luis Mora, el teórico de la burguesía mexicana, como ha sido llamado; Lorenzo de Zavala, Miguel Ramos Arizpe, Valentín Gómez Farías, y, en general, todos los hombres públicos liberales y conservadores que participaron en la consolidación de la recién nacida república se mostraron y se declararon católicos, si bien no fue óbice ello para que en el terreno político y económico pugnaran por reducir a la Iglesia mexicana a su estricta actividad espiritual, limitando paulatinamente sus excesivos privilegios. Esta generación republicana redactó y puso en vigor una constitución política, la de 1824, la cual, como se sabe, aceptó de buen grado, de modo semejante a la de Cádiz de 1812, el principio de declarar como único culto religioso de la nación mexicana el católico, con exclusión de cualquier otro. Esta intolerancia hispánica no procedía de la

filosofía ilustrada europea; pero fue aceptada y aplaudida casi unánimemente por toda la nación. Tal situación provocó amargas e irónicas críticas del exterior y de los diplomáticos y viajeros extranjeros residentes en nuestro país que más de una vez se encontraron en dificultades ante el fanatismo del populacho. El que fue primer diplomático representante en nuestro México de la Gran Bretaña, George Ward, recoge en su libro *México en 1827* la intervención del diputado Cañedo en el Congreso, sobre qué hacer con los muertos heréticos a los que no se podía dar cristiana sepultura en los cementerios insecularizados de aquel tiempo: quemarlos, comérselos o exportarlos.

Don Melchor Ocampo, el filósofo de la Reforma, como ha sido calificado, combatió denodadamente por ella; mas, al igual que Juárez, sin abdicar de sus principios religiosos católicos. Ambos fueron, según se sabe, anticlericales, pero no antirreligiosos. A Ocampo lo acusaron de enemigo del catolicismo; pero él se declaró buen cristiano y se defendió con brío del luteranismo con que “Un cura de Michoacán”, Agustín Dueñas, y el obispo de Morelia, Clemente de Jesús Munguía, lo habían tildado. Don Melchor rechazó tal imputación e irónicamente se mostró “contento con ser hereje”. En su *Representación al Congreso* reconoció el derecho que cada quien tiene para adorar a Dios según las intuiciones de la conciencia. Y en un maltratado manuscrito de “Apuntamiento sobre varios artículos importantes...” se manifiesta abiertamente contra los panteístas, deístas y ateos; analiza los deberes y los derechos alternativos y examina con indudable conocimiento de causa las ideas de Rousseau, Prudhon y Marx.

Ocampo estuvo tan al tanto de las obras filosóficas y políticas de su tiempo como los participantes y actores de la independencia y de los años posteriores lo estuvieron respecto a sus fuentes de información ilustrada y postilustrada, así como de los tratados políticos y constitucionales de Europa y de los Estados Unidos, tal y como se revela con meridiana claridad en la inquieta personalidad de fray Servando Teresa de Mier, de cuya acendrada catolicidad no puede nadie dudar.

De hecho sólo encontramos una figura solitaria que hizo profesión pública de su ateísmo en pleno Congreso y desafió, reloj en mano, al Todopoderoso negando su existencia. Pero tal escena tuvo mucho de teatral y de estudiado reto al ultramontanismo. Don Ignacio Ramírez, el *Nigromante*, muestra antes bien a lo largo de toda su obra y de su actuación política un espíritu un tanto escéptico, pero respetuoso de las creencias: tolerante, en suma, y descendiente

putativo, desde el punto de vista del espíritu liberal, de la heterodoxia anabaptista y pospuritana.

Por lo que se refiere a la Ilustración popular, el punto de vista de nuestros políticos a todo lo largo del siglo XIX discrepa notablemente del de los ilustrados europeos, refractarios unánimemente frente al problema de la instrucción y educación de la masa por parte del Estado. La actitud positiva nuestra obedeció en este caso a la tradición católica paternalista de origen colonial. Esto nos trae a la memoria las tribulaciones que pasamos hace ya algunos años al incluir unos artículos que se atribuían a Zavala en un libro sobre historiografía mexicana que nos hallábamos en trance de escribir. El problema consistía en que los presuntos artículos del político yucateco, publicados en *El Águila Mexicana*, en 1824, rechazaban rotunda, decididamente la idea de enseñar al pueblo la historia patria, puesto que lo que necesitaba la clase popular era trabajar, producir y nada más. Esta contradicción entre el Zavala partidario, como liberal mexicano, de los de abajo, para elevarlos a la categoría de ciudadanos responsables, se oponía al supuesto Zavala de los artículos referentes al “Programa, objeto, plan y distribución del estudio de la historia”. La maniobra antinomia nos llevó a orientar y resolver la dificultad por otro rumbo, lo que nos permitió averiguar que el considerado por muchos historiadores nuestros como el filósofo de la historia, don Lorenzo de Zavala, no había escrito tal ensayo, aunque sí había traducido el texto perteneciente al ilustrado y, por supuesto, deidista francés conde de Volney.

Todos nuestros próceres, así liberales como conservadores, dentro del espectro político que se extiende de Otero a Alamán, soñaron y se esforzaron por crear un Estado liberal burgués galvanizador de las energías dormidas o latentes. La burguesía, piensan todos, es la nueva clase histórica cuyo destino no es otro sino el progresar al par del progreso de la nación, llegándose así por esta vía práctica e interpretativa a identificar el éxito o el fracaso del país con la prosperidad o ruina de cada quien. A este respecto resulta paradójico que anatematicemos por motivos políticos patrióticos o acaso patrioteros a un congruente ciudadano burgués como don Lorenzo de Zavala, que de hecho representa el más claro ejemplo de un hombre nuevo; el de un hombre liberal por excelencia, puesto que se apropia, tal vez inclusive “avant la lettre”, la divisa o fórmula de la burguesía francesa al iniciarse la restauración borbónica, si no es que antes: “enrichissez-vous”; enriqueceos. Como el sudamericano Alberdi, Lorenzo de Zavala también hizo suyo el dístico latino: *ubi bene*,

*ibi patria*. Tal vez por ello prefirió a Texas, que le permitió acumular riquezas sin que ningún remordimiento ni traba ética tradicional se lo impidiesen.

Vale la pena meditar, así sea con brevedad, sobre el dramático hecho histórico siguiente: todas las desventuras políticas de México durante el siglo XIX, y no solamente las de nuestro país, sino también las acaecidas en todas las repúblicas iberoamericanas, se debieron, según parece, a la necesaria y paulatina aceptación y acomodamiento de unos principios políticos de procedencia heterodoxa en la conciencia de nuestros dirigentes públicos. Nuestras revoluciones y guerras decimonónicas fueron, sin duda, el doloroso precio que tuvimos que pagar en el intento de acomodar, así fuera a redropelo, valores existenciales y espirituales surgidos y desarrollados en naciones de tradiciones religiosas y políticas muy distintas a las nuestras. De ello fueron conscientes los hombres liberales de Iberoamérica y, por supuesto, de la misma España, los cuales tuvieron que luchar denodadamente, dolorosamente contra la corriente tradicional para irnos incorporando a la vida moderna y permitiéndonos el desarrollo de la economía liberal (burguesa o capitalista) que sólo tenía ojos para la ganancia y no reparaba en los medios para lograrla. De modo parecido a como lo hicieron los jesuitas en su tiempo, nuestros hombres liberales debieron de aceptar el nuevo maquiavelismo político justificatorio, *de que el fin santifica los medios*.

En el libro de Charles A. Hale *El liberalismo mexicano en la época de Mora* (1978) hay un capítulo original que ha sido una especie de *noli me tangere* para nuestros historiadores y tratadistas políticos. Se trata de la relación y de las actitudes de nuestros liberales respecto al indio. Fiel nuestro liberalismo a las ideas individualistas y de emancipación del hombre, y armados con las experiencias de Inglaterra, Francia e incluso España, consideraron que el sistema corporativo de las comunidades indígenas así como la propiedad comunal de la tierra debían ser disueltos para bien de los propios indios y del país. Cegados por las críticas hechas al sistema colonial en relación con el trato paternalista dado a los naturales por las autoridades civiles y religiosas, se abocaron con todo entusiasmo a disolver los vínculos comunales pervivientes a lo largo del sistema colonial y a repartir la tierra, como se había hecho en Francia después de la revolución, para hacer de cada propietario una célula económica independiente, sana y regeneradora, que lo elevaría beata, social, política, económica y culturalmente en bien de él mismo y de la nación, la cual quedaría así dividida, como ya había ocurrido en los Estados liberales de Europa y Estados Unidos, en ciudadanos ricos y pobres.

Volviendo a nuestro tema, añadiremos que los resultados de este entusiasmo igualitario de nuestros liberales fueron desastrosos, según se sabe, para los indios. Los conservadores, como más apegados a la tradición secular, adivinaron el probable y catastrófico resultado del cambio radical y se opusieron a él, si bien inútilmente. A partir de las reformas con el sistema legal de posesión de la tierra hasta el triunfo de la revolución de 1910, la vida de los indios sufrió un colapso del que incluso hoy día y pese a los mejores esfuerzos de los gobiernos revolucionarios no se ha recuperado.

Por último sólo nos queda reflexionar que muchos otros temas no han podido ser abordados en los límites que nos impusimos para redactar este artículo. Sería muy loable que cada quien por su lado o bien por equipos nos dedicáramos pormenorizadamente a examinar la dependencia e independencia de nuestros políticos de ayer respecto a las teorías del Estado liberal, así como al examen de aquellos puntos en que ellos discrepan, se apartan o enriquecen las realizaciones y filosofemas del liberalismo.

## Bibliografía

### *Nota previa*

Las entradas que aparecen con asterisco (\*) son las que han constituido el fundamento de las ideas del presente artículo (originalmente ponencia): los demás registros sirvieron meramente de apoyo al texto. No hemos querido abrumar al lector con citas que son del dominio común de toda persona culta.

Arreola Cortés, Raúl, *Melchor Ocampo y las obvenciones parroquiales en Michoacán*, tesis doctoral, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974.

Beer, Max, *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, 4 v., México, A. P. Márquez Editor, 1940.

\*Calvino, Juan, *Instituzion religiosa escrita por [...] el año de 1536 al castellano por Zipriano de Valera. Segunda voz fielmente impresa en el mismo número de páginas*, Madrid, Imprenta de José López Cuesta, 1858.

Cardier, Jean, "La tradition calviniste", en M. Boogner, y A. Siegfried, *Protestantisme français*, París, Librairie Plan, 1945.

Carnegie, Andrew, *The Gospel of Wealth and other Timely Essays*, Nueva York, The Century Company, 1900.

- Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, versión de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Elton, G. R., *La Europa de la Reforma, 1517-1559*, traducción de Jesús Fomperosa, México, Siglo XXI, 1974.
- \*Febvre, Lucien, *Martín Lutero. Un destino*, traducción de Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1956 (Breviarios, 113).
- Gooch, G. P., *English Democratic Ideas in the Seventeen Century*, 2a. edición, notas y apéndices de H. G. Laski, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1927.
- Hobsbawm, E. J., *Las revoluciones burguesas*, 2 v., traducción de F. Ximénez Sandoval (*The Age of Revolution. Europe 1789-1848*), Madrid, 1964.
- Koh, Hans, *Historia del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- \*Laski, Harold J., *El liberalismo europeo*, traducción de Victoriano Miguélez, México, Fondo de Cultura Económica, 1939 (Breviarios, 81).
- \*Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, versión de J. Corner, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- O'Brien, George, *An Essay on the Economic Effects of Reformation*, Nueva York/Londres, Burs Cater & Washbourne, 1923.
- Ortega y Medina, Juan A., *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la Historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1970.
- \*Tawney, Henry H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, J. Murray Publisher, 1926. (Hay traducción española: *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Dédalo, 1939.)
- \*Troeltsch, Ernest, *El protestantismo y el mundo moderno*, traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1951 (Breviarios, 51).
- Weber, Max, "Die protestantische Ethic und der 'Geist' des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial Politik*, 20, 1904, p. 1-54; 1905, p. 1-110. Reimpreso en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920.





INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS