

¿TODA VERDAD, DÍGALA QUIEN LA DIGA,
VIENE DEL ESPÍRITU SANTO?
LA DEFENSA DE LOS VÍNCULOS
ENTRE LA FE Y LA RAZÓN
EN LA PRENSA CATÓLICA
DE LA CAPITAL MEXICANA (1833-1857)

*All Truth, no Matter Where it Is Found, Has the Holy Spirit?
The Defense of the Links between Faith and Reason
in the Catholic Press in Mexico City (1833-1857)*

Íñigo FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ*
Universidad Panamericana, México

Resumen

El presente artículo toma como punto de partida la Ilustración y su ruptura con la tradición epistemológica cristiana al establecer que la única fuente de conocimiento válida para el ser humano era la razón. El análisis está dirigido a distinguir, a través de la consulta de fuentes hemerográficas, los argumentos que los católicos expresaron para rechazar el concepto ilustrado de razón, para definir su idea de fe y, por último, para defender la postura de que la coexistencia pacífica de la fe con la razón no solo era posible, sino también deseable si se quería alcanzar la verdad.

Palabras clave: Ilustración, fe, razón, deísmo, prensa católica, México.

Abstract

This article takes as its starting point the Enlightenment and its epistemological break with christian tradition by stating that the only valid source of knowledge for the human beings was the reason. The analysis is intended to distinguish, through the review of the press, the arguments expressed by the catholics to reject

* Profesor-investigador de tiempo completo. Escuela de Comunicación, Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad Panamericana, Campus Ciudad de México. Correo electrónico: infernan@up.edu.mx. Fecha de recepción del artículo: 11 de octubre de 2011. Fecha de aceptación: 11 de enero de 2012.

the concept of the enlightened reason, to define their idea of faith and, finally, to defend the position that the peaceful coexistence of faith and reason was not only possible but also desirable to reach the truth.

Key words: Illustration, faith, reason, deism, catholic press, Mexico.

1. INTRODUCCIÓN

En su obra *¿Qué es la Ilustración?*¹ el filósofo e historiador francés Michel Foucault se propuso analizar los orígenes de las racionalidades políticas y de las políticas modernas de la razón; tarea que, a su vez, le llevaría a estudiar a fondo el tema de la modernidad. Sobre ella escribió que lejos de considerarla como un momento o era de la historia, habría que entenderla como una actitud que implicaba una relación práctica con el presente (Foucault 1996: 94).

En el caso de los Ilustración, tal cambio de actitud conllevó al establecimiento de un nuevo paradigma centrado en la razón. Por primera vez la humanidad tenía en sus manos la oportunidad de construir el futuro desde «el aquí y el ahora» y alcanzar, por méritos propios, la tan anhelada felicidad; el universo dejó de ser un enigma para transformarse en un conjunto de leyes y de principios aprehendibles por la vía del intelecto, y se creyó con firmeza que la naturaleza humana podía desarrollarse de manera indefinida hasta alcanzar un estado que le permitiera pensar de manera autónoma y al margen de la influencia del poder político y de la tradición.²

Estas ideas, sin embargo, formaban parte de un concepto más amplio que fue fundamental en el tiempo de las luces: el progreso. Los filósofos del siglo XVIII encontraron en él un faro que, gracias a su luz, les ayudaría a acabar con el oscurantismo del pasado y a iluminar el presente y futuro. Guiados por ese fulgor, concibieron la historia como lineal e irreversible y su devenir como un proceso controlable a través del raciocinio.

La exaltación de la razón también marcó una ruptura con la epistemología vigente en Europa desde el siglo XIII. La tradición cristiana afirmaba que el hombre contaba con dos fuentes legítimas de conocimiento: la razón, perteneciente al ámbito de lo natural, y la fe, propia de lo sobrenatural.

1. Michel Foucault, 1996, *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Argentina, Alción.

2. Immanuel Kant ahondó en esta cuestión en *Respuesta a la pregunta: ¿qué es ilustración?*, ensayo que publicó en 1784.

Lejos de oponerse entre sí, ambas se auxiliaban y complementaban en un binomio donde la Revelación divina se situaba por encima del intelecto. Por contra, con el pensamiento ilustrado la tendencia fue considerar como válidos únicamente aquellos conocimientos adquiridos por la vía de la razón, en tanto que los de la fe fueron desacreditados porque su naturaleza «dogmática» era contraria a ella.

En el siglo XIX este proceso de desacralización del conocimiento, que bien puede ser considerado como uno de los puntos de partida del laicismo, favoreció el surgimiento de dos posturas que estuvieron en una pugna constante. La de la fe unida a la razón, defendida por la Iglesia, los católicos y los conservadores, y la de la razón contrapuesta a la fe, propia de los pensadores y políticos liberales.

En el presente estudio,³ más propio de la historia de las ideas que de la epistemología, se presentará el desarrollo de esta disputa en el caso del México decimonónico. La complejidad y vastedad del objeto de estudio obligan a realizar una delimitación espacial, temporal y temática más precisa, de ahí que se decidiera centrar el estudio solamente en la postura defendida por los católicos de la ciudad de México entre 1833, año en el que se aplicó la primera legislación liberal en la historia de México, y 1857, con la promulgación de la primera constitución liberal.

En un deseo por abordar el tema de una manera innovadora, se decidió tomar como fuente los periódicos católicos⁴ que se encuentran bajo el cuidado de la Hemeroteca Nacional de México y que a continuación se enumeran:

1. El Católico periódico religioso, político-cristiano, científico y literario.
2. La Cruz. Periódico exclusivamente religioso, establecido exprofeso para difundir doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes.

3. La primera parte del título es una pequeña modificación a una frase que Santo Tomás de Aquino escribió en su *Summa Theologiae* y que dice: «Toda la verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo» (Sum. Theol., I-II, q. 109, a. 1 ad 1.).

4. Es pertinente aclarar que en este estudio se diferencian los periódicos católicos de los conservadores, pues dado que en México no existía la libertad de cultos, es de suponer que así como todos los conservadores eran católicos, no todos los católicos eran conservadores. De igual manera, otra diferencia es que la prensa católica centraba su interés únicamente en la religión, mientras que la conservadora contaba con una diversidad temática.

3. *El Espectador de México. Revista semanal de religión, ciencias, literatura y bellas artes.*
4. *El Ilustrador católico mexicano.*
5. El Ómnibus.
6. Semanario de Religión, ciencias, literatura y artes.
7. El Telégrafo. Periódico oficial del gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.
8. La Voz de la religión.

La elección de este medio se debe a diversas razones. Se trata de una fuente muy poco trabajada en la materia pero que posee la virtud de reflejar los intereses, deseos, preferencias temores... de uno de los sectores de la sociedad mexicana a través de lo que los articulistas y lectores escribieron en sus páginas.⁵ Es importante destacar, además, que si bien la prensa de la época tuvo una fuerte carga política, también consagró algunos de sus espacios a la reflexión filosófica, religiosa y teológica.

Por último, cabe señalar que las publicaciones periódicas poseían, y en cierto sentido lo siguen teniendo, un funcionamiento muy afín a lo definido por Palmgreen y Rayburn como la *teoría de la expectación-valoración*, que parte de la base de que «el pensamiento teórico sobre las motivaciones personales del uso de los media reconoce, en general, que estos ofrecen gratificaciones que esperan los miembros potenciales de una audiencia en función de anteriores experiencias pertinentes».⁶ Desde esta perspectiva, la lectura de la prensa se convirtió en satisfactoria para el lector —particularmente en el campo de las ideas— en la medida en la que se encontraba con la posibilidad de conocer por anticipado el fondo, más no la forma, de los contenidos que se disponía a leer.⁷ En cierto sentido, se puede afirmar que las publicaciones periódicas también cumplieron con una labor de refuerzo ideológico.

5. Andrés Lira, 1995, «La prensa periódica y la historiografía mexicana del siglo XIX». En: Aurora Cano Andaluz (coord.), *Las publicaciones periódicas y la historia de México (Ciclo de conferencias)*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 3-18, p. 3.

6. Denis McQuail, 2000, *Introducción a la teoría de la comunicación de masa*. Barcelona, Paidós, p. 462.

7. En ese sentido, la teoría de Palmgreen y Rayburn brinda una explicación sobre las preferencias del público en el consumo de cualquier medio de comunicación. Vid. G. A. Rayburn y P. Palmgreen, 1985, «An Expectancy-Value Approach to the Media Gratifications». En: *Media Gratification Research*, Beverly Hills, Sage Publications, 61-72.

2. EL ORIGEN DE LA DISYUNTIVA ENTRE FE Y RAZÓN Y FE CONTRA RAZÓN

Tradicionalmente se ha situado el inicio de la ruptura entre la fe y la razón en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII, como consecuencia del pensamiento ilustrado. Si bien la afirmación es correcta, lo cierto es que habría que remontarse cien años atrás para situar los orígenes de este proceso.

En el siglo XVII la propia Francia protagonizó una revolución en el campo del pensamiento filosófico a raíz del surgimiento del racionalismo, corriente que cuestionó los métodos aristotélicos tradicionales al tiempo que brindó nuevas aproximaciones a los fundamentos epistemológicos de la filosofía de la naturaleza. Su fundador fue René Descartes quien, al entender de muchos, entre ellos Federico Hegel, fue el primer filósofo moderno dado que no solo diferenció la filosofía de la teología sino que también centró sus estudios en el tema del conocimiento *per se* y como medio de comprensión de otros tópicos de mayor importancia (la mecánica, la moral, etc.).

Descartes afirmó en su *Discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* que el fin último de estas era encontrar el conocimiento, es decir, hallar la verdad y para alcanzarla se requería dudar de todo cuanto rodeaba al hombre; si bien reconocía la valía de dos certezas: la propia existencia, que se presentaba a la conciencia con claridad y distinción —de aquí se desprende su frase *pienso, luego existo*— y la de Dios, quien era garante del conocimiento racional y cuya existencia se demostraba como causa externa de la existencia en la conciencia de la idea de perfección misma, que no podía provenir del yo que dudaba y era imperfecto.

Admitía, también, que uno de los problemas de la ciencia de su tiempo era que no poseía un verdadero saber por ser producto de la labor de autores diferentes que poseían criterios e ideas diversos. Por ello, propuso que cada hombre debía renunciar a esta diversidad de opiniones que le habían sido enseñadas y, en su lugar, elegir otras con esa razón que Dios le había dotado si aspiraba a conocer el mundo exterior. Para ayudarlo en esta tarea, propuso un nuevo método cuyos fundamentos, inspirados en el álgebra, la geometría y la lógica, consistía en no aceptar como verdaderas todas las cosas; dividir las en tantas partes como fuera posible; ordenarlas de las más sencillas y fáciles de conocer hasta alcanzar las más complejas, y, por último, hacer enumeraciones y revisiones completas y generales para comprobar que no se olvida nada.⁸

8. F. R. Moulton y J. J. Schiffrers, 1986, *Autobiografía de la ciencia*. México, FCE, pp. 131-132.

Aunque el método permitía a la razón desentrañar lo verdadero, Descartes asumió que jamás se podría aplicar en materia religiosa pues la Revelación se encontraba por encima de la inteligencia humana. Por ello, jamás tuvo problema en mostrar una actitud que lo mismo reconocía el valor de la metafísica que el de la nueva ciencia dado que «la armonía, en este caso, se ha conseguido a través de la separación de dos ámbitos en los cuales pueden moverse a sus anchas el mundo de la ciencia y el mundo de la fe. Si la religión y la ciencia pertenecen a esferas incomunicables, la defensa de la fe está asegurada».⁹

A Descartes le siguieron otros pensadores, como Blas Pascal, Gottfried Leibniz y Baruch Spinoza que, al igual que él reconocieron que la certeza filosófica era imposible de tener, de ahí que hicieran una distinción entre el orden material —conocido por medio de las matemáticas—, el orden de la razón —objeto de la ciencia— y el orden religioso —cuyas verdades eran asequibles a través de la fe—. Así, misterios como la Trinidad se situaban por encima de la razón.

En tanto el racionalismo se desarrollaba en Francia, el empirismo se gestó en Escocia e Inglaterra. A diferencia del primero, este asumió que el origen de todas las ideas estaba en la experiencia y en las percepciones sensibles y que, una vez adquiridas, eran procesadas por la razón.

John Locke, considerado el padre del empirismo y del liberalismo, aseguraba en su epistemología que todas las ideas primitivas nacían de la experiencia externa, de la sensación o de la reflexión interna, y que todas las demás se formaban a partir de estas. Las ideas se dividían en simples —producto de la sensación y de la reflexión— y compuestas —formadas por la mente con varias ideas simples—. La certeza radicaba en la posibilidad de deducir a partir de una intuición inmediata y de la conveniencia o la inconveniencia de las ideas. De esta manera, el hombre estaba en condiciones de tomar conciencia de su propia existencia, de las verdades matemáticas, del mundo externo y de la existencia de Dios pero, de la naturaleza del último, solamente podía formarse una opinión probable.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, desarrolló una teología natural en la que sustentaba la existencia divina a través de la imposibilidad

9. Santiago Collado, 2004, *Entrevista con el Profesor Evandro Agazzi*. Pamplona, Grupo Interdisciplinar Ciencia, razón y fe (CRYF), <http://www.unav.es/cryf/entrevistaagazzi.html> (Consultado 3/septiembre/2011).

de la nada para producir el ser y afirmaba que de su esencia solo podían ser conocidos los accidentes y sus designios solamente advertidos a través de las leyes naturales que, en su conjunto, se constituían en un decreto divino que imponía la armonía general por medio de disposiciones mentales como el temor a Dios, el amor al prójimo, etc.

Defendía, además, el principio medieval de que la fe se asentaba en determinadas proposiciones en función de la autoridad divina; pero reconocía que, dado que la fe y la razón tenían campos de acción diferentes, la primera, dada por Dios y deducida por el intelecto humano, debía someterse a la segunda pues no era posible aceptar una creencia que fuera en contra del conocimiento intuitivo.

Un aporte importante de Locke en materia religiosa es que consideró a esta como un asunto que afecta el vínculo entre el hombre y Dios y no a las relaciones humanas. Por tratarse de un tema correspondiente al ámbito de lo privado, el ser humano se hallaba libre de la disciplina e imposiciones clericales al tiempo que la legitimidad confesional quedaba sustraída de la autoridad política.¹⁰ Precisamente esta postura hizo de Locke uno de los primeros pensadores deístas de la época moderna.

Por su parte, David Hume escribió *Investigación sobre el entendimiento humano*, texto en el que, entre otras tantas ideas, manifestó su rechazo a discutir las verdades de fe sobre las bases de una teología natural o de la evidencia de los milagros. De la primera, porque requería inferencias de la experiencia cotidiana y de la segunda porque las verdades religiosas no eran posibles *a priori*, puesto que eran definidas como una trasgresión a la ley natural cuando esta, por su misma natura, carecía de excepciones. Si una ley era violada, entonces, perdía su carácter de ley.

A mediados del siglo XVIII surgió en Francia la Ilustración, movimiento que recibió influencia del racionalismo y del empirismo al tomar de ellos tanto la exaltación de la razón humana como la admiración por el progreso de la ciencia. Es importante señalar que el pensamiento ilustrado se gestó en un contexto cultural de transformación y modernización en el que cohabitaron distintos procesos intelectuales y prácticas discursivas que hace necesario, tal como ha propuesto Noelia González Aldánez, la necesidad

10. De ahí la afirmación de Locke de la falta de sustento bíblico para el establecimiento de un Estado cristiano.

de referirse a este fenómeno en plural.¹¹ Pese a lo anterior, es posible encontrar una serie de características que, al menos en principio, permitan dar una definición general de este concepto.

Predominaba un esfuerzo por liberar al hombre de la tradición, actividad que tomaba por norma válida y universal a la razón, y a la que encargaba, a través de la ciencia, la obtención de todos los fines humanos. Ello haría de la Ilustración un movimiento optimista que consideraba al intelecto como suficiente para conocer y transformar todo y, como consecuencia de ello, la humanidad era al fin responsable de alcanzar por el bien común las vías del progreso. Consecuencia de lo anterior fue la fundación de academias consagradas al estudio de la ciencia, la publicación de revistas científicas y de divulgación escritas en lenguas vulgares y ya no en latín, así como la edición de enciclopedias que aspiraban a reunir el conocimiento humano y divulgarlo por doquier. Este fue, sin lugar a dudas, un paso importante en el inicio del proceso de secularización de la sociedad europea, entendido este, en palabras de Guillermo Renedo, como el momento en el que «[...] se descarta a Dios del horizonte de la razón, esta se convierte en el único centro y punto de referencia, cayendo en la absolutización de la misma. Todas las demás rupturas son consecuencia de esta (por ejemplo, la separación fe-moral)».¹²

En consecuencia, un aspecto importante de la Ilustración fue la defensa que hicieron sus pensadores de la separación entre la religión y la ciencia, entre la fe y la razón; sin embargo, ello no debe ser tomado como evidencia para concluir que los ilustrados eran ateos. Por el contrario, fueron gente creyente y religiosa, pero su religión no era *sobrenatural* sino *natural* o *deísta*; es decir, contaban con un sistema de creencias en el que los milagros no tenían cabida, al igual que los dogmas, por ser propios de la Revelación, y en el que Dios, tras haber creado el universo,¹³ lo dejó regirse por sí mismo, sin preocuparse más de él, y mantuvo una relación con el hombre en un marco individual y no institucional.

Esta visión de una divinidad cuya labor era parecida a la de un relojero y su existencia se mantenía al margen del mundo, implicaba la negación de

11. Noelia González Aldánez, «Los lenguajes de la Ilustración: reflexiones sobre los discurso político-filosóficos en el setecientos», *Cuadernos dieciochistas*, 2 (2001), 207-227.

12. Guillermo Renedo, «La relación fe-razón en el uso de las fuentes de la teología moral», *Ecclesia*, XX/1 (2006) http://www.upra.org/archivio_pdf/ec61-renedo.pdf (Consultado: 10/marzo/2008).

13. Rafael Pascual, «Los científicos y Dios», *Ecclesia* XVII/1 (2002), p. 459, http://www.upra.org/archivio_pdf/ec34_pascual.pdf (Consultado: 6/marzo/2008).

los milagros y de la Revelación¹⁴ al tiempo que exaltaba de la razón humana como el instrumento que facilitaba al intelecto el conocimiento absoluto de todo cuanto existía.

Mientras lo anterior sucedía en Europa, el pensamiento cartesiano se fue filtrando paulatinamente en toda América gracias a la política de comercio libre de Carlos III, monarca ilustrado que toleró la publicación de ideas nuevas¹⁵ y que permitió el arribo a América de libros que facilitaron la labor de los clérigos y de los pocos hombres letrados novohispanos que hicieron las veces de portavoces de una modernidad científica, filosófica y política. Es necesario señalar que el pensamiento filosófico novohispano respondió a una situación propia que conllevaba la necesidad de resolver problemas ingentes e inminentes de los americanos, de ahí que su desarrollo variara en contenidos respecto al europeo.

La Real y Pontificia Universidad de México fue uno de los primeros espacios donde el racionalismo se leyó, aunque fuera para condenarlo, tal como señala Samuel Ramos;¹⁶ tendencia que se fue revirtiendo con el surgimiento de una generación de científicos y filósofos novohispanos que comprendió que la razón servía para conocer lo real y no para entablar «especulaciones vanas» con la fe.

En el siglo XVIII, particularmente a partir de la segunda mitad,¹⁷ hubo dos corrientes claramente definidas: la educativa, a manos de las órdenes religiosas, que difundía la nueva filosofía; y la consagrada a la investigación científica pura, desarrollada por científicos y aficionados. Ambas, sin embargo, tuvieron que luchar contra la ciencia y la filosofía tradicionales así como con circunstancias muy peculiares, como la censura inquisitorial, el sentir del pueblo y la oposición de los sectores más conservadores del clero.

Entre los pioneros del racionalismo novohispano destacaron los jesuitas, lo que no resulta extraño si se considera que, además de formar parte de una orden consagrada al estudio y ser la encargada de la educación de

14. Entendida como «aquella operación sobrenatural, por la que Dios instruye á ciertos hombres que sucesivamente instruyen á los otros en las verdades de la moral y de la religión y los enseñan a practicarlas». Cf. «Tratado de la verdadera religión contra los incrédulos y los herejes», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 25 de noviembre de 1846, tomo 1, núm. 11 p. 244.

15. En tanto no fueran contrarias a la religión católica y a la Corona española.

16. Samuel Ramos, 1943, *Historia de la filosofía en México*. México, Imprenta Universitaria.

17. Elías Trabulse, 1983, *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos*. México, CONACYT/FCE, t. 3.

las clases altas del virreinato, también gustó de la crítica al principio de autoridad inherente a la nueva filosofía. Así, Rafael Campoy fue el primero en abrir el terreno a esta corriente de pensamiento, mientras que Francisco Xavier Clavijero, a sus veinte años, ya era reconocido en la Universidad por sus conocimientos formales de las obras de Leibniz y Newton.¹⁸

Estos, entre otros seguidores de San Ignacio, reformaron los estudios tradicionales de sus escuelas para propagar el racionalismo y las ideas ilustradas al tiempo que descubrimientos científicos como la gravitación universal, las dimensiones del cosmos, el atomismo, etc; procurando, claro está, conciliarlos con la fe pues, coincidían en que «en materia puramente filosófica la autoridad de los Santos Padres debe ser considerada como un testimonio de la razón, no como un argumento irrefragable. Si la verdad trasciende la autoridad de los Santos Padres, debe de ser considerada como un valor por sí misma».¹⁹

Entre los laicos que abrazaron las nuevas ideas, destaca en primera instancia, Antonio de Alzate, quien realizó las labores propias de un investigador y tuvo un interés universal, por llamarle de alguna forma, que le llevó a ocuparse tanto de la física como de la historia natural, la química o la meteorología. Sus estudios trascendieron las fronteras virreinales permitiéndole, de este modo, ser miembro de la Real Academia de las Ciencias de París y del Real Jardín Botánico de Madrid. Un aspecto interesante, que además denota su carácter ilustrado, es que sus observaciones científicas no solo se orientaron al conocimiento *per se*, sino que también tuvieron un carácter práctico al considerar su uso en la industria, la minería y la agricultura. De él, Elías Trabulse comenta que «no obstante, su mentalidad científica logró mantener el equilibrio con respecto a sus creencias y valores religiosos, considerando a la Palabra Revelada (la Biblia) como única fuente de autoridad». (1983: 19)

En el siglo XIX, y a raíz del estallido de la guerra de independencia novohispana en 1810,²⁰ el panorama se transformó. Debido a la invasión

18. En realidad, las obras de los autores racionalistas e ilustrados no tardaron en llegar a Nueva España. Prueba de ello fue la obra *Principia Mathematica* de Newton, que arribó al virreinato 10 años después de la muerte de su autor.

19. Samuel Ramos (1943: 62)

20. Tradicionalmente se atribuye el inicio de la independencia al movimiento iniciado por el cura Miguel Hidalgo el 16 de septiembre de 1810, lo que es en esencia un error dado que siempre reconoció a Fernando VII como monarca legítimo de España y, en consecuencia, de Nueva España. Su movimiento respondía más al interés de dar continuidad al pro-

napoleónica, el intercambio comercial del virreinato con la metrópoli se volvió errático y, con ello, fue más difícil contar con los libros, folletos, periódicos y demás documentos provenientes de Europa. Esta coyuntura favoreció el fortalecimiento de una corriente escolástica innovadora que respondía a los ataques que había sufrido en el siglo XVIII, que procuraba vincularse con los problemas intelectuales de su tiempo y que respondía a lo sucedido en Francia a partir de la Revolución de 1789.

De entre todos los autores que formaron parte de esta renovación destacó el sacerdote Manuel de María Gorriño y Arduengo, quien cuestionó el interés tan desmedido de los hombres por la razón y por sus alcances pues les distraía de sus menesteres espirituales, más importantes aún por ser el camino de la salvación eterna.²¹ Estaba convencido de que el problema surgió a raíz del que el racionalismo, el mecanicismo y el empirismo se habían conjugado para dar vida a la Ilustración que, a su vez, fue la matriz en la que se gestaron las ideas deístas y anticristianas de los enciclopedistas, Rousseau y Voltaire.

En 1821, con la consumación de la independencia de México, el interés de los mexicanos radicó más en la organización y construcción de la nueva nación que en su desarrollo científico y filosófico. Así, mientras que en la década de los años treinta la clase política mexicana se debatía entre el centralismo y federalismo, los liberales, grupo de hombres familiarizados con los principios del racionalismo y la Ilustración, buscaron apoyarse en los logros alcanzados únicamente por la razón para transformar a la sociedad mexicana por medio del progreso y de la libertad, provocando con ello la reacción, a la vez que el rechazo, de la Iglesia católica.

3. LOS VÍNCULOS ENTRE LA FE Y LA RAZÓN EN LA PRENSA

El desarrollo de este apartado está compuesto por tres momentos. En el primero se abordará el rechazo que manifestaron las publicaciones periódicas hacia el concepto de la razón propio del deísmo ilustrado. En

yecto criollo iniciado en 1808, y truncado de manera violenta ese mismo año por un grupo de comerciantes peninsulares, de organizar una junta de gobierno. El primer insurgente novohispano que hizo referencia a la separación de España fue el cura José María Morelos y Pavón en su escrito de 1813 *Sentimientos de la nación*.

21. Manuel María de Gorriño y Arduengo, *De el hombre*, s. e., 1791, s. p. En Carmen Robira (comp.), 1998, *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. México, UNAM, (Lecturas Universitarias 41), t. 1.

el segundo se estudiará la idea de fe que sostenían, en tanto que en el último se analizará la noción católica de la razón y se expondrán los argumentos a favor de unión con la fe.

A manera de inicio, habría que señalar que las posturas sostenidas por las publicaciones católicas sobre el tema de la razón giraban en torno a la crítica contra aquellos que la escindían de la fe y a la defensa de su complementariedad con la revelación. Ambos preceptos se defendieron simultáneamente y parece que su uso, y en ocasiones abuso, quedó a criterio de cada autor. Para los fines del presente estudio, se presentará primero la visión que mostró la prensa católica sobre el tema.

Es pertinente señalar que no hubo un rechazo *per se* de la razón; es decir, que en primera instancia no era considerada como algo malo; por el contrario, era un recurso que poseía el ser humano para que buscara la verdad en el mundo, para que ampliara los horizontes de su conocimiento.²² Este recurso o don era considerado un regalo que Dios había dado al hombre «para admirar sus obras, libertad y voluntad para amar su bondad infinitas».²³ Y, en consecuencia, este debía mostrarse agradecido con Él.

Por ser una dádiva divina, la prensa devota asumía que era común a todos los hombres y este es un aspecto importante a destacar pues si los ilustrados, como ya se ha visto, crearon una dicotomía entre razón y religión —verdad y superstición—; los editores y escritores católicos, al igual que el clero, desestimaron tal aseveración pues sostenían que era posible adorar a Dios a la par que utilizar el raciocinio para estudiar los objetos tal cual son.²⁴ Lo aquí dicho encarnaba la simiente de un pensamiento que vinculaba, sin encontrar en ello una contradicción, a la fe y a la razón.

Desde estas perspectiva, la razón no era el problema en sí. Por el contrario, las disputas se dieron en torno a aquellos liberales mexicanos que se negaban a reconocer que la razón no se hallaba a la altura de la religión pues, a diferencia de esta, era imperfecta y no llegaba a la causa primera

22. *Ibid.*, p. 4.

23. «Parte dogmática. Pruebas de la existencia de Dios por las obras de la naturaleza», en *El Católico, periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 20 septiembre 1845, tomo 1, n. 4, p. 62.

24. «Fanatismo», en *El amigo de la religión, agricultura, política, comercio, ciencias y artes*, Puebla, imprenta de Juan N. del Valle, t. 1, suplemento al núm. 4, 1839, p. 104.

de las ideas y de las cosas pues siempre solía encontrarse con misterios que por su esencia era incapaz de desentrañar.²⁵

En cambio, se les cuestionaba por exaltar las virtudes de la razón, por ofrecerla como panacea para todos los males de la humanidad, por ser lo suficientemente arrogantes para haber excluido a la divinidad del ámbito de lo epistemológico y por engañar a los lectores al no reconocer las limitaciones de esta para develar los enigmas del universo.

Uno de los inconvenientes que se atribuía a esta razón, a la que en el presente estudio se ha denominado como «ilustrada», era el de sus limitaciones. Ella, por naturaleza —o por designio divino, como dirían los autores católicos— no era tan fuerte como se creía pues «el sentimiento más íntimo que la razón humana tiene de sí misma, es el de su debilidad, ella no penetra la causa, que solo una luz superior puede descubrirle; pero siente el efecto. A cada paso ella tropieza con un misterio».²⁶ Si la filosofía, y en consecuencia la razón, era incapaz de dar cuenta de todo, pues reconocía la existencia de incógnitas que iban más allá de su entendimiento, ello se debía a dos motivos: la negación de la Revelación como fuente de conocimiento y las contradicciones inherentes a los sistemas epistemológicos propuestos por los pensadores ilustrados.

Ante tal panorama, en 1856 José Joaquín Pesado escribió en *La Cruz*²⁷ una serie de reflexiones en torno a la posibilidad de que el raciocinio se convirtiera en la real y única medida de las posibilidades de las cosas. Esgrimió que, de darse esta situación, todas las religiones serían falsas y en consecuencia ninguna verdadera;²⁸ no habría Revelación y, por lo tanto, no existiría ningún credo que pudiera ser llamado divino; no habría reglas fijas de moral por lo que el mal de un hombre podría representar el bien de otro; no habría gobiernos ni sistemas de justicia pues cada individuo

25. «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 16 de septiembre de 1846, tomo 1, n. 1, p. 6.

26. *Idem*.

27. J. J. Pesado, «Observaciones sobre el racionalismo», en *La Cruz. Periódico exclusivamente religioso, establecido expreso para difundir doctrinas ortodoxas y vindicarlas de los errores dominantes*, México, 18 de septiembre de 1856, tomo III, n. 7, p. 195.

28. Un aspecto que preocupaba mucho en este tiempo a la prensa católica, a sus articulistas y editores fue, sin lugar a dudas, el del establecimiento de la libertad de cultos en México, principio que fue defendido desde el inicio de la vida independiente por los políticos y pensadores más liberales y que, tras varios intentos fallidos, fue promulgada por el presidente Benito Juárez en 1860.

tendría el derecho de actuar conforme su razón se lo indicara y los jueces podrían obrar justo de la misma manera; y, finalmente, el conocimiento quedaría sujeto al valor que le diese cada persona por lo que tendrían la misma competencia las opiniones del ignorante que las del sabio, las del necio como las del entendido.²⁹ El problema no era menor pues desde esta perspectiva, el intelecto humano se veía obstaculizado para cumplir con su razón de ser: alcanzar la verdad.

Otro inconveniente que se atribuía a esta postura era el de las contradicciones inherentes a los sistemas filosóficos que se ofrecían en contraposición con el religioso. Al respecto, los autores católicos mantuvieron una postura escéptica que, a veces, adquirió tintes burlones:

Preguntémonos a nuestra vez a estos adversarios que combaten nuestros misterios con tanta confianza como altivez; preguntémosles si los sistemas que ellos nos oponen no encierran también misterios. ¿Habrá alguno entre ellos que ose vanagloriarse de no presentar sino principios claros y fáciles de comprender? [...] ¿Será el materialista? [...] ¿Será el deísta, que se cría un Dios sin providencia? 30

También fijaron su atención en el sistema deísta para poner en evidencia, y con cierta razón, habría que decir, su tendencia a tomar algunas ideas del catolicismo —aún las supersticiones de las que tanto escarnio había hecho— para cambiarlas de nombre, más no de forma, con el fin dar vida a dogmas y fábulas, denominados por los deístas como «causas ocultas», que les facilitarían la imposición de su autoridad ante un pueblo sumido en la ignorancia.³¹

Pero tal vez la mayor contradicción que las publicaciones católicas encontraron en los defensores del racionalismo fue la de su lucha contra la intolerancia. Si bien estos la atribuían al antiguo régimen y a la religión católica, no podían negar que su actitud ante el cristianismo era un tanto intransigente al tildar a los católicos de fanáticos y al actuar contra ellos, una vez en el poder, de manera autoritaria.

Tanto los articulistas como los editores ponían énfasis en el deseo que llevaba a los liberales más radicales a elaborar leyes injustas para perseguir

29. J. J. Pesado (1856: 195)

30. «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 16 de septiembre de 1846, tomo 1, n. 1, p. 8.

31. «Tratado de la verdadera religión contra los incrédulos y los hereges [sic]», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 23 de diciembre de 1846, tomo 1, n. 15, p. 340.

a todos los que se oponían a sus principios. Así, las referencias a los excesos cometidos durante la Revolución Francesa, particularmente en los tiempos del «Régimen del Terror», son una constante a lo largo del periodo estudiado; sin embargo, no son las únicas. Conscientes de que dicho referente era lejano para muchos mexicanos, procuraron presentarles otros que les fueran más próximos en tiempo y espacio. Como muestra de ello, *El Espectador de México* publicó una nota, fechada el 15 de marzo de 1851, en la que exponía lo sucedido en la Cámara de Diputados un par de meses, cuando se discutió un proyecto de ley en torno al establecimiento en el país de un sistema educativo laico. En él se disponía que su aplicación sería responsabilidad del gobierno general y gobernadores de los estados y que aquellos directores, rectores, catedráticos o maestros que no lo siguieran, serían castigados severamente. A manera de conclusión, la publicación sentenciaba que:

de manera, que cuando según los axiomas del mentido *progreso*, no hay autoridad en la Tierra capaz de imponer a los hombres el deber de sujetarse a una creencia religiosa, se pretende establecer una omnipotente e infalible que sancione como dogmas, unos principios políticos puramente expuestos a ser modificados, conforme las circunstancias del país que los adopta.³²

Los autores católicos terminaron por mostrar una actitud condescendiente en el tema al asumir como normales las contradicciones citadas. Sus defensores eran considerados víctimas de la imperfección de los sistemas que habían creado; una imperfección hija de la razón del hombre —un ser perfectible, pero no perfecto— y del rechazo a ese conjunto de «verdades tan sublimes y tan sencillas»³³ que encarnaban a la religión católica.

Este talante comprensivo, sin embargo, estuvo ausente al momento de enlistar los males que la «razón ilustrada» había causado en México y el mundo; trastornos que continuamente eran calificados como nefastos, nocivos, ponzoñosos, venenosos...

En su *Historia de la filosofía en México*, Samuel Ramos expresó que en el siglo XIX «los mexicanos heredaban el humanismo optimista del siglo de las luces, creían no solamente en la libertad, sino en el progreso humano,

32. «La enseñanza pública», en *El Espectador de México. Revista semanal de religión, ciencias, literatura y bellas artes*, México, 15 de marzo de 1851, tomo 1, n. 11, pp. 342-343.

33. «Sobre la fe», en *El Ómnibus*, México, jueves 31 de agosto de 1854, año IV, tomo III, n. 208, p. 1.

La libertad y el progreso fueron las ideas directrices de la vida mexicana». ³⁴ Sin embargo, la prensa confesional cuestionó dicho progreso. ¿En qué consistía? ¿dónde se encontraba? ¿era intelectual, moral, espiritual o material? ¿qué beneficios había producido al hombre y a la sociedad?

En primera instancia se afirmaba que al negar la Revelación divina y marginar la religión del ámbito de lo social, el progreso había destruido «la influencia saludable del cristianismo sobre el individuo y la sociedad», ³⁵ por lo que a ambos no les quedaba más que permanecer en un estado de ceguera e ignorancia similares a los que reinaban en tiempos del paganismo y en los que, tal como se aseguraba que sucedía en el México de entonces, abundaban los adulterios; embriagueces; fraudes; robos; suicidios y, por encima de todo, las revoluciones que, a semejanza de lo sucedido en la Francia del siglo XVIII, cimbraron el siglo XIX como había sucedido, por ejemplo, con las americanas entre 1810 y 1825 o la española de 1820. ³⁶

De lo anterior se desprende que el progreso prometido por los ilustrados y los liberales decimonónicos poseía un carácter impío porque en su promesa de liberar al hombre de sus cadenas, cualquiera que estas fueran, no solo marginó a la religión, también rechazó la divinidad, lo que se constituía en la mayor aberración posible en la medida en que lo que seguía a la negación de Dios era... ¡la nada! ³⁷ Fue precisamente esta idea el punto de partida para una serie de artículos que brindaban una visión pesimista, al tiempo que exagerada, del presente y futuro de México. *El Ómnibus* afirmó que las ciudades del país se hallaban pobladas por una nueva clase de jóvenes a la que definía de la siguiente forma:

vence a estas víctimas prematuras de doctrinas homicidas errar en las plazas públicas y en rededor de nuestras moradas, como espectros de la muerte y simulacros de la nada: su solo aspecto aflige la vista y más todavía el pensamiento [...]. Entregados a los apetitos terrenos, sin cuidado del porvenir, sin consuelos celestiales, sin recuerdo, sin esperanzas, sin remordimientos, no existiendo en fin sino por los sentidos; su inteligencia oscurecida apenas deja entrar algunas pálidas luces perdidas bien pronto entre las tinieblas de una estúpida fuga. ³⁸

34. Samuel Ramos (1943: 107)

35. «FELICITACIÓN, ó deseos de buen año para el de 1847», en *El Ilustrador católico mexicano*. México, tipografía de R. Rafael, 6 de enero de 1847, tomo 1, n. 17, p. 399.

36. En cambio, son pocas las referencias publicadas en torno a las revoluciones liberales de 1830 y 1848.

37. «A la juventud, retrato del siglo XVIII», en *La Voz de la Religión*, México, miércoles 27 de septiembre de 1848, tomo 1, n. 21, pp. 354-355.

38. «La Religión, la falsa filosofía, las ideas liberales exageradas», en *El Ómnibus*, México, viernes 29 de julio de 1853, tomo II, n. 113, p. 1.

Por tratarse de un asunto que no era baladí, las publicaciones periódicas realizaron una serie de categorías por medio de las cuales aspiraban a identificar a los enemigos de la religión. Es importante señalar que esta no es una clasificación acordada por los periódicos, se carece de pruebas que pudieran validar tal afirmación; pero si es factible hablar de una cierta tipología producto del ingenio y de las lecturas realizadas por algunos colaboradores.

Una de las primeras clases era la de los herejes. A diferencia de los de los tiempos de la Reforma y la Contrarreforma, se caracterizaban por someter a «[...] la religión al juicio privado, la ultrajan y destruyen con sus extravagantes comentarios»,³⁹ del mismo modo que la utilizaban para negar la necesidad de una revelación sobrenatural gracias a la gran confianza que depositaban en los sentidos y en la razón, lo que era una clara crítica a la filosofía del siglo XVII y, en particular, a las escuelas racionalista y empirista.

Existía también el grupo de los deístas,⁴⁰ aquellos para quienes el Ser Supremo no tenía que recurrir a la Revelación para darse a conocer ni para transmitir a los hombres cualquier tipo de conocimiento pues, en su calidad de gran relojero del universo, les había dotado de inteligencia para que pudieran descifrar todos los misterios de un cosmos que se regía bajo sus propias leyes y principios. Los escritores y autoridades católicas no consideraban el deísmo como una religión y advirtieron constantemente que quienes lo abrazaran se convertirían en apóstatas *ipso facto*.

Otra clase era la de los incrédulos, quienes sustentaban que Dios debería dar a cada hombre la religión a través de un medio tan íntimo como la razón. En un artículo editado el 20 de diciembre de 1845, *El Católico*⁴¹ los dividió en las siguientes categorías:

1. Incrédulos estúpidos: los que sin tener conocimiento alguno de la fe católica o de cualquier otra religión blasfemaban sin cesar contra Dios. Se decía que a ella pertenecían muchos jóvenes superfluos que

39. «Tratado de la verdadera religión contra los incrédulos y los herejes», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 11 de noviembre de 1846, tomo 1, n. 9, p. 193.

40. «Parte dogmática», en *El Católico. Periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 24 de enero de 1846, tomo 1, n. 22, pp. 483-484.

41. «Parte dogmática hay muy pocos ateístas especulativos», en *El Católico periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 20 de diciembre 1845, tomo 1, n. 17, pp. 361-362.

despreciaban a los hombres de edad que eran católicos por convencimiento y que habían consagrado varias décadas de su existencia a estudiar profundamente las máximas y fundamentos de todas las religiones.

2. Incrédulos viciosos: los que teniendo inteligencia y conocimientos suficientes no pensaban en Dios o en la vida eterna pues estaban entregados a los placeres del cuerpo y pasaban sus días lo mismo buscando la diversión que evadiendo toda clase de pensamientos que pudieran perturbarlos.
3. Incrédulos bufones: aquellos que conscientes de su poca instrucción, evadían toda discusión seria sobre religión con risas, sarcasmo o sátira. Se decía que esta clase de personas era numerosa y solía congregarse en cofradías donde abundaban la adulación, la vanidad y la especulación.
4. Incrédulos ateos de moda: quienes por hacerse pasar por sabios, ridiculizaban a la religión y a los dogmas. Para tal fin, estudiaban algunos pasajes de las obras los autores ilustrados para citarlos en todo momento y arrancar así los aplausos de los ignorantes y advenedizos. Eran los menos malos pues, una vez que alcanzaban la vejez, «recuperaban el juicio» y se convertían en buenos católicos.

Por último, se hallaban los ateos. Negaban la existencia de Dios y, en su lugar, creían en una materia eterna e increada «que no tiene inteligencia, ni conocimiento, pero que *por el concurso fortuito y movimiento causal de sus partes* produce el cielo, el Sol, la Luna, las estrellas: ejecuta la obra más acabada de sabiduría, de prudencia y de discreción [...]».⁴² Al respecto, son constantes las referencias al cardenal francés Jacobo Bossuet, quien ya en el siglo XVII había asegurado que, para los ateos, el hombre era tan solo materia organizada.

En lo que se refiere a la fe, hay que señalar que los articulistas y editores de las publicaciones periódicas mostraron un interés muy especial por explicar a los lectores lo que esta era en realidad. Aunque diferentes en formas y expresiones, todas las explicaciones coincidían en señalar que era una virtud teologal o gracia que, al igual que la razón, el hombre había recibido directamente de Dios y con la que podía llegar a conocer verdades donde el intelecto solo alcanzaba a ver misterios; era, pues, un regalo

42. «Parte dogmática», en *El Católico. Periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 24 de enero de 1846, tomo 1, n. 22, p. 481.

divino que facultaba al ser humano para conocer las verdades reveladas por Dios y para creer en ellas precisamente porque provenían de Él.⁴³

Así, la fe se constituía en una fuente de conocimiento válido gracias a la Revelación divina, esa operación sobrenatural por la que Dios se manifestaba y daba a ciertas personas —místicos, sacerdotes, monjas...— las verdades morales y religiosas para que, a su vez, las compartieran con sus semejantes y les enseñaran a ponerlas en práctica. Se alegaba que si era posible que un hombre pudiera compartir con otro su pensamiento, ello se debía a que Dios, en su infinita perfección, lo permitía.

De lo anterior se desprendía otra característica de la Revelación. A diferencia de los conocimientos alcanzados a través de la razón, los manifestados por la divinidad eran los únicos realmente verdaderos y trascendentales, pues:

Si el entendimiento humano es tan ansioso de conocimientos, con frecuencia puramente especulativos, y que no tienen otro mérito que ser posesiones nuevas, agregadas a su dominio; ¿en qué estima no deberá tener él tener a aquellas verdades preciosas, que tienen con él las más íntimas relaciones, que le manifiestan su autor, le revelan su origen, le descubren su término, le marcan su carrera; que son, en fin, los fundamentos de toda instrucción, los principios de toda virtud, los manantiales de toda felicidad? Pero estas verdades sublimes que tanto importa al hombre conocer, era esencial que Dios se dignase comunicárselas.⁴⁴

Los saberes revelados por Dios eran nombrados dogmas o misterios. Para contrarrestar los ataques de los defensores de la razón «ilustrada» y para no caer en algo similar a la idea de «causas ocultas» que los católicos cuestionaban a la filosofía, en *El Ilustrador católico* se explicó que la palabra misterio hacía referencia a una cosa oculta a la que la inteligencia no podía llegar;⁴⁵ a una oscuridad de origen divino y poseedora de una naturaleza que la hacía desplegarse ante la mirada azorada del hombre como una perspectiva inmensa, como una región tan vasta que por más que el

43. Por su parte, D. R. J. Domínguez la definió como «Virtud fundamental del cristiano, que consiste en creer cuanto la Iglesia nos propone como revelado por Dios», en *Diccionario nacional de la lengua española*, Madrid, establecimiento tipográfico de D. F. de P. Mellado, 1852, p. 16.

44. «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 16 de septiembre de 1846, tomo 1, n.1, p. 4.

45. «Tratado de la verdadera religión contra los incrédulos y los herejes», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 18 de noviembre de 1846, tomo 1, n. 10, p. 217.

intelecto buscarse sus límites, estos ni siquiera se vislumbraban. Justamente esta imposibilidad de abarcar la totalidad, hacía de los dogmas una fuente de esperanza y de iluminación para el alma.

Sin embargo, lo anterior no respondía a una de las preguntas más recurrentes en la prensa devota de la época: ¿cómo demostrar que los misterios católicos no eran, tal como lo afirmaban los deístas, producto de la imaginación?

Tres fueron los argumentos que se utilizaron para defender la valía de los dogmas. El primero, hasta cierto punto excluyente pues no se aplicaba a cualquier persona, era que quienes se dedicaban a meditar sobre tales misterios hallaban entre ellos una liga en la que se iban concatenando hasta formar un sistema completo de religión que no podía alterarse sin destruirlo; otras veces, en cambio, se afirmaba que los dogmas eran claros y evidentes, dado que, si un misterio no era claro, ¿cómo se podía creer? La premisa final, y la más utilizada, era que la fe no sería una virtud si solo creyera en verdades que fueran evidentes como producto de la acción del intelecto y de los sentidos.⁴⁶

Del conjunto de dogmas defendidos por la Iglesia, los periódicos católicos se centraron en el fundamental: la existencia de un Dios sobrenatural que se encontraba inmerso en el mundo y actuaba constantemente en él.

El Católico aseguraba que eran muchos y muy evidentes los testimonios y pruebas irrefutables pues todos los pueblos de la tierra predicaban que existía un dios omnipotente al que cada uno honraba y veneraba a su manera.⁴⁷ La propuesta es por demás interesante porque, en una primera instancia, apelaba a la idea de que todos los hombres, creyentes o paganos, tenían conocimiento de la divinidad en sus diversas manifestaciones puesto

46. «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 16 de septiembre de 1846, tomo 1, n. 1, p. 10; «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 23 de septiembre de 1846, tomo 1, n. 2, p. 25; «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*, México, tipografía de R. Rafael, 25 de noviembre de 1846, tomo 1, n. 11, p. 243.

47. «Parte dogmática. Pruebas de la existencia de Dios por las obras de la naturaleza» en *El Católico, periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 20 septiembre 1845, tomo 1, n. 4, p. 61. Aunque el artículo se refería a todos los pueblos sobre la faz de la tierra, la mención de Dios en singular, hace pensar que solo hacía referencia a los credos monoteístas, es decir, al islamismo, al judaísmo y a los distintos cultos cristianos agrupados bajo el término de «protestantes».

que Dios había impreso en sus corazones tal certeza, afirmación que en principio era muy afín al innatismo defendido por Descartes.

Se decía que otra prueba era el hombre mismo. Se invitaba a los lectores a que observaran sus cuerpos, la relación simétrica perfecta que guardaban sus miembros, la interacción que sostenían los unos con los otros así como los servicios que les prestaban y la manera en que satisfacían sus necesidades;⁴⁸ todas y cada una de ellas constituían pruebas suficientes de la existencia de Dios pues ningún azar era capaz de dar vida a una obra tan perfecta.

En un artículo publicado en 1854 por *El Omnibus*, se sintetiza lo que representaba el dogma de Dios para los articulistas y lectores católicos mexicanos de la mitad del siglo XIX:

Dios ha hecho bien todas las cosas en el orden de la naturaleza. Todo en ella está lleno de su majestad y de su grandeza; se nos descubre bajo innumerables maravillas, y ciertamente en vista de tan portentoso espectáculo, nos sentiríamos elevados sobre nosotros mismos, si no estuviésemos entorpecidos por la insensibilidad soporífera [...]

¿Hay nada tan grande, tan sublime, como lo que la religión nos enseña con respecto a Dios, es decir, en lo que concierne nuestro último fin y los medios de llegar a él? Esta palabra, *creo en Dios*, esta palabra que todo cristiano, que el pobre labrador repite todos los días, no la han podido pronunciar los filósofos paganos, los ingenios más fastos, ilustrados con las solas luces de la razón. Ninguno ha pasado de la duda, ninguno ha dicho con esta sencillez y esta fuerza: *creo en Dios*. Es porque solo Dios podía elevar el espíritu del hombre hasta él; es porque solo Dios podía poner en su corazón la fe, sobrenatural, don infinito tanto en su esencia como en sus efectos.⁴⁹

Así, las publicaciones periódicas católicas defendían la fe y, con ello, también salvaguardaban la religión verdadera. Pero ello no era suficiente para contrarrestar los ataques de los defensores del racionalismo exacerbado, de ahí que consideraran como parte fundamental en su discurso demostrar si existían vínculos entre la fe y la razón.

Como se dijo con anterioridad, los periódicos devotos no mostraron un rechazo hacia la razón; por el contrario, se hicieron eco de lo dicho por

48. «Parte dogmática. Pruebas de la existencia de Dios por las obras de la naturaleza», en *El Católico, periódico religioso, político-cristiano, científico y literario*, México, sábado 20 septiembre 1845, tomo 1, n. 4, p. 62.

49. «Sobre la fe», en *El Omnibus*, México, martes 29 de agosto de 1854, año IV, tomo III, n. 206, p. 1.

la Iglesia al distinguir dos conceptos de razón: la «ilustrada», heredada por los liberales, y la que se denomina en esta artículo como «bienhechora», vinculada con la fe. En tanto que la primera ya ha sido estudiada, se procederá a analizar la segunda.

La prensa católica sostuvo que existía una razón «bienhechora» que no se antepone a la fe sino que, por el contrario, dialogaba, colaboraba, interactuaba y se sometía a ella de una manera muy parecida a como lo había planteado Santo Tomás de Aquino.

Para él, la ciencia era el conocimiento de las cosas por sus causas y se dividía en tres clases: la divina, la humana y la mixta o humano-divina. La primera era la fe pues permitía el saber a través de la Revelación y tenía por objeto facilitar al hombre el conocimiento de las verdades fundamentales y evitar en ellas toda mezcla de error. La segunda era la razón que comprendía tanto objetos divinos como humanos y a ella pertenecían los conocimientos de las ciencias propiamente dichas;⁵⁰ la última era la teología en cuanto que abarcaba los objetos de conocimiento propios de las ciencias humana y divina para, de este modo, apoyarse en las verdades reveladas y deducir otras por medio de la razón.

De este modo, para Aquino las ciencias divina y humana, lejos de oponerse, se complementaban y mantenían una relación de concordancia y subordinación desestimando la teoría de la «doble verdad» —tan vigente en ese tiempo gracias al redescubrimiento de Aristóteles—⁵¹ que establecía que algo podría ser verdad en la fe y en la teología, siendo filosóficamente falso, y en la teología contrario a la fe.⁵² Fue a partir de entonces que la Iglesia católica asumió que fe y razón eran dones divinos y que, si bien ambos cumplían con funciones claramente diferenciadas, la razón asumía su obligación de someterse a la fe en aquellos menesteres que excedían la fuerza del entendimiento humano.

50. Se refiere a las ciencias filosóficas, históricas, matemáticas y naturales.

51. Aristóteles no fue claro en los temas de la eternidad del mundo y la inmortalidad del alma; por ello, algunos intérpretes consideraron que los defendía. Dado que el dogma cristiano afirma la creación del mundo y la inmortalidad del alma no es de extrañar que los cristianos aristotélicos tuviesen aquí un conflicto.

52. Federico Klimke y Eusebio Colomer, 1961, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Labor, p. 273. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.14, a.9, ad 2, en Paul Haffner, «Discurso en ocasión de la presentación del libro: 'El Misterio de la Razón'», *Ecclesia*, vol. XVII, n. 1, 2001, pp. 99-100, http://www.upra.org/archivio_pdf/232.pdf (Consultado: 12/marzo/2008)

Es posible encontrar esta postura en la prensa capitalina de manera temprana. En las páginas de *El Telégrafo*, que se editó solamente en 1833, se defendía la unión entre fe y razón al citar a Madame Stäel:

la libertad, la virtud, la gloria, las luces, este cortejo imponente del hombre en su dignidad natural, estas ideas aliadas en sí; y cuyo origen es el mismo, no podrían existir por sí solas. Las almas que se complacen a adherir el destino del hombre a un pensamiento divino, ven en este conjunto, en esta relación íntima entre todo lo que es bien, una prueba de más de la unidad moral, de la unidad de concepción que dirige este universo.⁵³

No es de extrañar se recurriera a una autora del romanticismo, corriente que en su rechazo de la Ilustración exaltó al sentimiento y que, como afirman Balaguer, Emerich y Flitter,⁵⁴ llevó a muchos de sus autores a mostrar interés por el estudio de los temas de la antigüedad el cristianismo, a exaltar la fe y a combatir las propuestas materialistas que adquirieron fuerza en el siglo XIX.

El Ilustrador católico también defendió el carácter racional de la fe cristiana al indicar que la razón debía mostrar los principios que estaban a su alcance, alejar la superstición y el fanatismo de la religión, defender a esta de los ataques de los impíos y reconocer la utilidad y veracidad de los dogmas. Aseguraba que así como la Revelación sometía sus pruebas al examen de la razón, la segunda sujetaba sus ideas a los decretos de la primera para que ambas marcharan unidas y se socorriesen y apoyasen mutuamente. Dado que la premisa era correcta, se preguntaba el autor: «¿qué malhadado interés ha podido, pues, en estos últimos tiempos hacerlas mirar como dos potencias rivales que se disputan el imperio de los espíritus?»⁵⁵ Terminaba invitando a terminar de una vez por todas con esta falsa dicotomía y restituir la unidad entre ambas formas de conocimiento.

La Voz de la Religión se sumó a este llamado con cierto optimismo puesto que aseguraba que la idea de la fe como tirana de la razón era una

53. «Pensamientos de Madama Stael», en *El Telégrafo. Periódico oficial del gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, México, imprenta de José Ximeno, 14 de junio de 1833, tomo 2, n. 35, p. 4.

54. Coreth Emerich et al., 1993, *Filosofía cristiana en el pensamiento de los siglos XIX y XX*. Madrid, Encuentro, tomo I: Derek Flitter, 1995, *Teoría y crítica del romanticismo español*. Escocia, Oxford University Press; y Menene Gras Balaguer, 1988, *El romanticismo como espíritu de la modernidad*. Barcelona, Montesinos, 2.^a ed.

55. «Discurso sobre la excelencia de la religión católica», en *El Ilustrador católico mexicano*. México, tipografía de R. Rafael, 16 de septiembre de 1846, tomo 1, n. 1, pp. 5-6.

mentira propia del siglo XIX, al que se refería como «siglo cadáver, al que cada vez menos personas hacen caso».⁵⁶ Un año más tarde publicó la transcripción de una homilía en la que se inquiría «La razón es la potencia [...] del alma y necesita una luz que le venga del cielo o de otros hombres iluminados, para ver su objeto así como los ojos del cuerpo necesitan de otra luz que viniendo del cielo y dando color a las cosas se las hacen visibles corporalmente».⁵⁷ Para dar mayor fuerza al argumento, se afirmaba que había estrellas que el hombre solo podía observar con el auxilio del telescopio.

Hay que destacar el tono conciliador del artículo; la fe presentada como luz celestial que iluminaba el entendimiento —una alusión recurrente en la prensa católica mexicana de la época que guarda cierta familiaridad con ese faro de luz que era la Ilustración—, y una referencia más material del cielo a través de la mención de las estrellas y el telescopio, elementos propios de una ciencia que, según los filosofistas y novadores,⁵⁸ se oponía por principio a la fe y a la Revelación.

En ese sentido, también vale la pena señalar que es posible hallar en *La Voz de la Religión* un deseo por no anatematizar a la filosofía en general, pues ello sería una inconsecuencia dado que esta era uno de los recursos que poseía la razón para alcanzar las verdades que le eran propias, lo que llevó a uno de sus articulistas a distinguir entre la buena y la mala,⁵⁹ en el entendido de que la primera dependía de la religión revelada, en tanto que la segunda estaba plagada de sofismas que solo conducían a la irreligión y al ateísmo.

56. «A la juventud, retrato del siglo XVIII», en *La Voz de la Religión*. México, miércoles 27 de septiembre de 1848, tomo 1, n. 21, p. 355.

57. «Homilía sobre la luz de la razón», en *La voz de la religión*, México, sábado 10 de febrero de 1849, tomo 2, n. 12, p. 182.

58. El término filosofista tenía una connotación peyorativa y hacía referencia a los pensadores, particularmente del siglo XVIII, que sostenían posturas contrarias a las de la Iglesia católica. En cuanto a la palabra «novador», la prensa católica la aplicaba a aquellas personas que estaban a favor de la Ilustración y del liberalismo; el término se remonta a la época de la Reforma y Contrarreforma, un tiempo en el que, como señala Alain Peyrefitte en *La sociedad de la confianza* «se presenta al reformado como ‘novator’, el que como tal solo puede producir ‘errores novatorum’, o esas novedades profanas ‘prophans novationes’ que un Etienne Moquot, de la Compañía de Jesús, o un Vicente de Lérnis, imputan a los protestantes». En Alain Peyrefitte, 1996, *La sociedad de la confianza*, Santiago de Chile, Andrés Bello, p. 200.

59. «La religión y la filosofía», en *La voz de la religión*, México, sábado 21 de abril de 1849, tomo 2, n. 32, p. 498.

En la década de los años cincuenta el tema decayó en la prensa tanto en el número de los artículos como en la intensidad de los contenidos, donde ya no se pretendía debatir o convencer sobre la unión entre la fe y la razón, sino más bien dar testimonio del vínculo entre ambas. Es innegable que ayudó en mucho la situación política del país, particularmente en 1855 con la llegada al poder del grupo encabezado por Juan Álvarez, Benito Juárez, Miguel Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo; todos ellos liberales que coincidían en la necesidad de instaurar en México un Estado laico cuyo poder estuviera por encima del de la Iglesia católica.⁶⁰ Esta situación modificó la agenda de la Iglesia y de las publicaciones periódicas católicas de tal manera que tuvieron que centrar su interés en cuestiones tan terrenales como la secularización de los bienes del clero o la promulgación de leyes a favor de libertad de cultos.

Pese a lo anterior, la cuestión de los vínculos entre la fe y la razón no quedó en el olvido. Así, en el prospecto del *El Espectador de México*, editado en 1855, se invitaba a que la ciencia volviera a la fuente que la lavaba y las fertilizaba, es decir, a la fe, para que pudiera cumplir con su fin último, que era servir a la verdad.⁶¹ Ese mismo año, el *Semanario de Religión, ciencias, literaturas y artes* publicó una editorial en la línea del argumento anterior pues manifestaba que «siempre hemos creído que las ciencias y las letras tienen que llenar una misión gloriosa en nuestro siglo, volviendo a ser esclavas de la fe y de la verdad, ya que por tantos años lo han sido de la impiedad y de la mentira».⁶²

4. CONCLUSIONES

Ante los detractores de los vínculos entre la fe y la razón, los periódicos católicos tomaron dos posturas que desarrollaron de manera simultánea. Por un lado, los contraatacaron exhibiendo las debilidades de sus propuestas al tiempo que exaltaron las bondades y fortalezas que poseía esta unión.

Inspirados en lo expresado por la Iglesia, los periódicos tuvieron a bien no anatemizar ni a la razón ni a la filosofía al distinguir entre las razones

60. A la postre, ello llevaría al estallido de una guerra civil, entre 1857 y 1861, conocida como la «Guerra de los Tres Años» o «Guerra de Reforma» que culminaría con el triunfo de las armas liberales.

61. «Prospecto», en *El Espectador de México. Revista semanal de religión, ciencias, literatura y bellas artes*, México, enero 4 de 1851, tomo 1, n. 1, p. 6.

62. «Prólogo», en *Semanario de Religión, ciencias, literatura y artes*, México 1855, tomo 1, p. 1.

«ilustrada» y «bienhechora» y las filosofías «mala» y «buena». Las primeras eran caracterizadas como soberbias por excluir a la fe de la epistemología y exageradas por presentar las capacidades cognitivas del intelecto humano como ilimitadas. Por su parte, las segundas reconocían el carácter complementario de los lazos entre la fe y la razón, si bien establecían que no era una relación entre pares pues la palabra revelada, por ser de origen divino, se hallaba por encima del conocimiento adquirido por el raciocinio.

En particular, es posible hallar un consenso en las críticas que las publicaciones periódicas católicas desplegaron contra la razón «ilustrada» pues sumaban a lo antes dicho, que era producto de diversos sistemas filosóficos que tenían en común su origen humano e imperfecto. Ello era un problema grave pues fomentaba las posturas relativistas, iba en detrimento de la condición unívoca que caracterizaba a la verdad y, por último, imposibilitaba su consecución.

Resulta interesante observar, en cambio, cómo este asentimiento empieza a desdibujarse cuando los diarios y semanarios ahondaron justo en la concomitancia entre la Revelación y el intelecto. Es una cuestión de matices, pero la lectura detallada de los artículos pone en evidencia posturas aperturistas como la de *La Voz de la Religión*, que era reflejo de un claro esfuerzo por adaptarse a un tiempo cada vez más marcado por los avances científicos, a la par que otras más conservadoras, como la del *Semanario de Religión, ciencias, literaturas y artes*, hacían un llamado para retornar a la época previa al racionalismo, el empirismo y la Ilustración.

Bien puede concluirse que este texto es una mera invitación para que otros estudiosos elaboren trabajos que enriquezcan la problemática aquí presentada ya sea ampliando el campo de estudio a todo México y a épocas posteriores, tomando en consideración a la prensa liberal, vinculando más el análisis al contexto político y social de la época o, bien, contrastando lo manifestado por las fuentes hemerográficas con otras como las actas de la cámara de diputados, la correspondencia, los discursos, los folletos, los sermones...