

04.

Hacia un “humanismo
teocéntrico”.

La influencia de Jacques
Maritain en México
(1929-1955)

Towards a “Theocentric Humanism”.
Jacques Maritain’s Influence in Mexico (1929-1955)

recepción: 14 de diciembre de 2016
aceptación: 7 de marzo de 2017

Jesús Iván Mora Muro
Universidad Autónoma de
Querétaro



Resumen

En el presente artículo examino la recepción e influencia del pensamiento de Jacques Maritain en México desde 1929, primordialmente a partir de la publicación en 1936 de su *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. En general, postulo que el neotomismo y el “humanismo teocéntrico” —opositor al humanismo antropocéntrico moderno— defendidos por Maritain tuvieron un profundo impacto en intelectuales católicos como Manuel Herrera y Lasso, Jesús Guisa y Azevedo, Carlos Gómez Lomelí, Oswaldo Robles, Daniel Kuri Breña, Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna quienes, desde los años treinta, formaron parte de un movimiento que buscó la renovación del catolicismo mexicano. El estudio finaliza en 1955 con la publicación de *Humanismo Político* de Efraín González Luna, texto que retrata, en mi opinión, la total asimilación de la filosofía de Maritain en el país.

Palabras clave:

Jacques Maritain, neotomismo, humanismo, personalismo, catolicismo en México

This paper studies the reception and influence in Mexico of Jacques Maritain's thinking since 1929; more specifically, since *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* was published in 1936. My claim is that the Neo-Thomism and “Theocentric Humanism” —as opposed to the modern Anthropocentric Humanism— defended by Maritain deeply influenced Catholic intellectuals such as Manuel Herrera y Lasso, Jesús Guisa y Azevedo, Carlos Gómez Lomelí, Oswaldo Robles, Daniel Kuri Breña, Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna, who since the 1930's belonged to a movement seeking to renovate Catholicism in Mexico. The article closes in 1955 with the publication of *Humanismo Político* by Efraín González Luna, a piece of writing that, in my opinion, illustrates the total assimilation of Maritain's philosophy in Mexico.

Keywords:

Jacques Maritain, Neo-Thomism, Humanism, Personalism, Catholicism in Mexico



Jacques Maritain ¹

En la Universidad de Lovaina la enseñanza neotomista fue introducida por el Cardenal Mercier, quien desde 1882, bajo los auspicios de León XIII, organizó un instituto para el estudio de Santo Tomás de Aquino. En general, la filosofía tomista, retomada hacia finales del siglo XIX y reformulada durante la primera mitad del siglo XX, estipulaba que la sabiduría metafísica conjugaba el rigor de la ciencia y la amplitud y la penetración de la inteligencia o intuición intelectual. Se pensaba que la metafísica era la ciencia mediante la cual era posible acceder a las causas últimas, a la esencia de las cosas. Dicho de otra manera, en palabras de Mauricio Beuchot, “la contemplación o especulación metafísica versa sobre lo más abstracto y universal y tiene por objeto el ente en cuanto ente, es decir, la realidad” (1992: 97).

La recepción en Europa del neotomismo se dio de manera natural, particularmente en Francia, en donde la intelectualidad católica había tomado fuerza desde finales del siglo XIX. Sin embargo, en opinión de Hervé Serry (2001), fue hasta después de 1910 cuando se dio un verdadero “renacimiento” de la literatura católica francesa con exponentes como Emile Baumann (1868-1941), Robert Vallery-Radot (1885-1970), Gaëtan Bernoville (1889-1960) y François Mauriac (1885-1970), quienes desde diferentes facciones defendieron al

catolicismo como una de las alternativas para hacer frente al pensamiento moderno y liberal emanado de la Revolución Francesa.

Durante este periodo destacó también el combativo nacionalista Charles Maurras (1868-1952), quien en la revista *L'Action Française*, fundada en 1899, fomentó un pensamiento monárquico, antisemita y antidemocrático que oponía el catolicismo y el cristianismo como uno de los pilares de su propuesta política. En su opinión, el catolicismo era jerárquico y dogmático, mientras que el cristianismo de origen moderno era individualista y anarquista, porque permitía que cada quien hiciera su propia religión (Winock, 2010: 101-105). Posteriormente, en la década de los veinte, Maurras manifestó abiertamente su apoyo al gobierno de Benito Mussolini en Italia, celebró la victoria de Francisco Franco en

¹ Las ideas que se abordan en el presente artículo se discutieron en el marco de las jornadas de estudio tituladas “¿Una religión desacralizada? Presencia francesa en el catolicismo mexicano” (21 de marzo de 2014) y “Fe y conciencia en la Historia. Actores y Modelos Franceses en México” (13 y 14 de agosto de 2015). Ambas se llevaron a cabo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradezco a los doctores Javier Pérez Siller y Sergio Rosas Salas la invitación para participar en dichas jornadas y a los participantes de las mismas por sus comentarios y sugerencias que enriquecieron este trabajo, como también lo hicieron los dos dic-taminadores anónimos.



España durante la Guerra Civil y colaboró con el gobierno de Vichy en Francia dirigido por el mariscal Philippe Pétain cuando se desarrollaba la Segunda Guerra Mundial. Así, de un nacionalismo monárquico pasó a la defensa de los regímenes fascistas europeos (Giocanti, 2010).

Desde otra línea, Charles Péguy (1873-1914), un “socialista sin partido y cristiano sin Iglesia”, como lo llamó Jean Meyer (2013), propuso la defensa de una Francia cristiana sin estar en desacuerdo con la Revolución de 1789, posición por la cual se le juzgó como un católico heterodoxo, sobre todo desde la visión de Maurras y sus seguidores (Winock, 2010: 113, 156).

Al mismo tiempo las filosofías anti intelectualistas y vitalistas de Émile Boutroux y Henri Bergson se habían establecido como una opción alterna a las propuestas positivistas y materialistas decimonónicas. Bergson criticó el extremo racionalismo cientificista defendido por la filosofía comtiana; su propuesta se basaba en la intuición como vehículo idóneo para conocer el mundo (García Morente, 1972). Desde principios del siglo XX Péguy y Georges Sorel frecuentaron la cátedra de Bergson en el Collège de France en busca de los fundamentos para criticar “la ideología racionalista dominante” (Winock, 2010: 122).

Bergson pensaba que la inteligencia que se basaba únicamente en el método científico —la comparación, las semejanzas y lo que hay de común en varios individuos— era

generalizadora y se desarrollaba alrededor de lo puramente material. Por el contrario, la intuición era el camino idóneo para conocer la realidad, es decir, el objeto sin intermediarios. El intelectualismo y el positivismo eran para Bergson formas incompletas de entender la realidad; pensaba que la inteligencia sin el apoyo de la intuición era incapaz de acceder a la *esencia* de las cosas (García Morente, 1972: 37).

En este contexto uno de los filósofos más influyentes era el parisino Jacques Maritain (1882-1973). Es importante destacar que desde muy pequeño lo marcaron dos visiones en pugna del mundo: la cristiana y la republicana. Sus padres eran protestantes y su abuelo materno profundamente liberal. Además, para muchos jóvenes de su generación el positivismo era el referente obligado para quien quisiese acercarse al conocimiento filosófico. Mucho tiempo después Maritain recordó que, durante el año de 1899 cuando tenía 17 años, mientras asistía a un curso de filosofía en el Liceo Henri IV, se desesperaba enormemente porque no obtenía las respuestas a sus inquietudes espirituales bajo el rígido sistema comtiano (Zarco, 1972:142). De esta manera iniciaría la búsqueda de nuevas alternativas filosóficas. Fue entre 1901 y 1903 cuando Péguy llevó a Maritain al curso impartido por Bergson. Este primer contacto con el intuicionismo fue determinante para que Maritain iniciase con bases sólidas su crítica del positivismo y de otras filosofías intelectualistas de la época. Poco tiempo después, en 1905, Léon Bloy (1846-1917) lo puso en contacto con



el catolicismo doctrinal, al introducirlo, junto a su esposa Raïsa, en la lectura de los místicos y de los santos de la Iglesia, prácticas que finalmente prepararon a la pareja para su conversión en 1906 (144).

Maritain dejó poco a poco las enseñanzas de su maestro Bergson, quien lo había iniciado en el pensamiento metafísico, para acercarse más y más a la filosofía tomista y su concepto de persona. Después de la publicación de *La evolución creadora* (1907) de Bergson, Maritain, en una carta dirigida a Péguy, criticó duramente la obra por no darle a Dios el peso que merecía dentro de su sistema metafísico. Así, a partir de 1910 el descubrimiento de Tomás de Aquino guió sus razonamientos filosóficos, cada vez más alejados del anti-intelectualismo bergsoniano (Compagnon, 2008). En todo caso, tanto el neotomismo como la filosofía de Bergson tuvieron una profunda aceptación entre los católicos y los cristianos franceses de principios de siglo XX como alternativas diferentes al cientificismo y racionalismo extremos.

Durante la década de los veinte los círculos católicos en Francia se habían polarizado. Charles Maurras había construido su sistema político sobre la fe católica y había atraído a la Acción Francesa un considerable número de creyentes dispuestos a contrarrestar el avance del republicanismo, el laicismo y el socialismo. Sin embargo, la ascendente influencia maurrasiana entre los intelectuales y sacerdotes franceses no dejó de inquietar al Vaticano. En 1926 Pío XI finalmente decidió condenar los

textos de Maurras y la lectura de *L'Action Française* por sus contenidos puramente políticos que alejaban al católico de la fe (Winock, 2010: 255-267). Es claro que durante este periodo el pensamiento anti-liberal, nacionalista, antidemocrático y corporativo se extendió por varios sectores de Europa, dando como resultado una “fascistización” de la derecha (Perfecto, 2012: 49).

Mientras tanto otros se apegaron a los designios de Roma. Uno de ellos fue Maritain, quien publicó en 1927 *Primacía de lo espiritual*, escrito en que refutó los argumentos de Maurras y cuestionó a los seguidores de Acción Francesa que se resistían a las disposiciones papales, pues, en su opinión, era un movimiento únicamente político y no religioso (Winock, 2010: 255-267).

Esta primacía de lo espiritual sobre lo mundano fue uno de los rasgos distintivos de la propuesta filosófica de Maritain. El “humanismo” propuesto en su conocida obra *Humanismo integral*, publicada originalmente en 1936 y compuesta por seis lecciones dictadas en 1934 en la Universidad de Santander, España, significó para muchos una solución a la “inminente” decadencia de Occidente. Maritain pensaba que el humanismo antropocéntrico, hijo del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, y del liberalismo ateo, había sustituido al humanismo teocéntrico de origen medieval. En pocas palabras, consideró que la única salida ante la pérdida de valores en la sociedad contemporánea era establecer un nuevo humanismo cristiano



(católico) que buscara superar el humanismo establecido desde el Renacimiento (Maritain, 1966: 62).

Para el pensador francés, la filosofía social y política implicada en el humanismo integral requería cambios radicales para el “régimen de cultura” que se vivía. Esta transformación sustancial no sólo exigía la aplicación de nuevas estructuras sociales y la instauración de un nuevo régimen de vida en sustitución del capitalismo, sino también “un progreso en el descubrimiento del mundo de las realidades espirituales” (74). Según Maritain, el sistema capitalista había creado un mundo egoísta que perjudicaba el desarrollo físico y espiritual del ser humano. Además, el paulatino laicismo y la secularización de las costumbres habían acrecentado el ateísmo que se había convertido en la guía humanista por excelencia, como sucedió en los casos del marxismo, el existencialismo y el historicismo.

En su opinión, el ateísmo exaltaba sólo el amor del hombre por sí mismo, mientras que el amor a los santos era una fuerza unificadora y difusora del bien (76). Así, la misión del cristianismo debía ser “penetrar el mundo” para que el hombre pudiese “vivir mejor su vida temporal” (90). En esta propuesta humanista el término tomista de “persona” tenía una importancia medular: el hombre, más que un individuo, era una persona que mediante la inteligencia y la voluntad existía física y espiritualmente. El ser humano era un universo en sí mismo, un microcosmos, es

decir que en el fondo era más que la suma de las partes y más independiente que un siervo (Bars, 1976: 20-21).

Las obras de Maritain se tradujeron al español, lo cual dio pie a una propagación más amplia de sus ideas en Latinoamérica: *Carta sobre la Independencia* (Buenos Aires, 1936), publicada por la influyente editorial *Sur*, homónima de la revista dirigida por Victoria Ocampo; *El Doctor Angélico* (Buenos Aires, 1942); *El Crepúsculo de la Civilización* (México, 1944); *El final del Maquiavelismo* (México, 1944), en la traducción del sacerdote michoacano Gabriel Méndez Plancarte; *Principios de una política humanista* (Puebla, 1945); y *El hombre y el Estado* (Buenos Aires, 1952). En estas obras Maritain argumentaba que el papel del filósofo cristiano era elaborar una filosofía política y social realista que tuviera como objetivo primordial la “reintegración de las masas separadas del cristianismo por culpa de un mundo cristiano infiel a su vocación” (1936: 11-13). Primordialmente sostenía que el mundo moderno, con la divinización del individuo, había dado la espalda a Dios y esto condujo a la exaltación del Estado como jefe máximo. En consecuencia, se había dado una “falsa emancipación política” de la persona, en la que el hombre sólo era libre cuando se obedecía a sí mismo y negaba “el bien común” como práctica idónea para obtener la sana convivencia social. Por el contrario, el humanismo teocéntrico reconocía sólo a Dios como fin último de la existencia humana y puntualizaba que el hombre tenía acceso a él por medio de la razón. En suma, este



humanismo implicaba reconocer en Dios (y no en el Estado) “una noción auténtica de la autoridad” (Maritain, 1945: 28-31)

Maritain en México

La filosofía de Jacques Maritain fue objeto de recepción y ejerció una profunda influencia en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX. Olivier Compagnon ha estudiado la recepción del neotomismo entre los intelectuales católicos de los años veinte en países como Argentina, Brasil y Chile. Los primeros artículos de Maritain aparecieron en algunas revistas argentinas como *Cursos de Cultura Católica* y *Criterio* y en la brasileña *A Ordem* (Compagnon, 2003 y 2008). Durante este mismo periodo los católicos en Estados Unidos también mostraron interés por la filosofía neotomista y discutieron el pensamiento de Maritain (Burwood Evans, 1931). Después, a partir de la publicación de su ya mencionado *Humanismo integral*, tuvo amplia cobertura entre los pensadores de tendencias demócrata-cristianas del continente.

Llama la atención que para el caso de México carecemos de estudios profundos sobre esta problemática. Entre las pocas investigaciones relacionadas con el tema destacan las de Soledad Loaeza, quien, al abordar el nacimiento y desarrollo del Partido Acción Nacional (PAN), ha explicado el pensamiento y las influencias ideológicas de sus dos principales fundadores: Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna. Para ella, el surgimiento del PAN



debe explicarse “dentro del amplio marco de las propuestas antiliberales” que surgieron tanto en Europa como en México durante las primeras décadas del siglo XX (1999:106).

Gómez Morín, por ejemplo, estuvo influido por Henri Bergson y por José Ortega y Gasset en su rechazo al positivismo y al materialismo en defensa del espiritualismo de origen francés. Principalmente propuso la vida como “acción” desde una visión orgánica de la sociedad, esencialmente anti-individualista al estilo de Charles Maurras (Loeza, 1999: 117-118). Así, Morín tenía una idea de un nuevo capitalismo: demandaba la abolición del liberalismo económico y político, y defendía la intervención activa de un Estado inspirado en los valores cristianos (1999: 121). En opinión de Loieza, dentro de este “espíritu cristiano” el pensamiento de Maritain dio un decisivo impulso al reformismo político y democrático de posguerra desde un punto de vista moral que en América Latina se concretó con el giro hacia la Democracia Cristiana. Esta visión política implicaba el abandono del “clericalismo político y del Estado confesional”, elementos que caracterizaron la presidencia panista de Gómez Morín entre 1939 y 1949, sin que por esta razón el partido llegase a adoptar el modelo demócratacristiano como sí se dio en otros países latinoamericanos (2000: 167-172).

Para complementar estos estudios, recientemente la misma autora entabló una interesante polémica con Alonso Lujambio,

quien expresó que no debían buscarse los fundamentos políticos de Manuel Gómez Morín en el catolicismo, sino en el liberalismo demócrata que guiaba sus decisiones partidistas. Loieza, por el contrario, reiteró que las lecturas del fundador del Partido Acción Nacional eran primordialmente de origen católico: Ramiro de Maeztu, Paul Claudel, Jacques Maritain, Pierre Teilhard de Chardin y Chesterton (Lujambio, 2009; Loieza, 2009).

Por otro lado, Jorge Alonso ha abordado la influencia de Maritain en Efraín González Luna y otros escritores católicos. Alonso destaca que el político tapatío, inspirado por el tomismo, pensaba que la organización de la sociedad dependía de una visión integral del bien y de la comunidad bajo la guía de los valores cristianos para lograr el respeto de la persona humana (2003: 508-509).

También Mauricio Beuchot, uno de los pocos especialistas del pensamiento tomista en México, se ha dedicado al estudio de algunos autores católicos como el padre Emeterio Valverde Téllez (1864-1948), José Manuel Gallegos Rocafull (1895-1963), Jesús Guisa y Azevedo (1900-1990), Antonio Pérez Alcocer (1900-1990) y Antonio Gómez Robledo (1908-1994), todos defensores de los derechos de la persona frente al Estado y del bien común. De estos autores destaca el sacerdote español Gallegos Rocafull, desterrado en México tras concluir la Guerra Civil y posteriormente fundador del Centro Cultural Universitario (después Universidad Iberoamericana),



por su obra *Personas y Masas. En torno al problema de nuestro tiempo* (1944), en donde define la etimología de “persona” a partir de la noción aristotélica-tomista de *ousía* o sustancia (Beuchot, 2004:18).

Basadas en estas y otras investigaciones pioneras, las preguntas medulares del presente estudio son: ¿en qué momento inició la recepción y posterior influencia del pensamiento neotomista de Maritain en México y qué funcionalidad pragmática y política tuvo entre los intelectuales católicos desde los años treinta? ¿Qué instituciones y organizaciones fundaron estos escritores y políticos mexicanos como contrapeso al poder estatal posrevolucionario?

Considero que los intelectuales católicos durante nuestro periodo de estudio eran aquellos filósofos o escritores que se vinculaban con la Iglesia y que asumían que el cristianismo era fundamental en la construcción de sus postulados teóricos e intelectuales. Es decir, individuos, no necesariamente sacerdotes, que defendían el neotomismo, el personalismo, el organicismo y doctrinas esencialistas (universalistas) para posicionarse políticamente frente al Estado y participar en el campo filosófico mexicano con el fin de oponerse a las escuelas materialistas, científicistas y en algunos casos relativistas muy en boga durante la primera mitad del siglo XX.

Como ha propuesto Beatriz Urías Horcasitas, durante la primera mitad del siglo XX aparecieron diversos posicionamien-

tos desde el grupo comúnmente llamado “conservador”, conformado por individuos de tendencias hispanistas y católicas (no siempre en alianza) que se caracterizaron por su “pasión antirrevolucionaria” frente a las políticas implementadas por el gobierno mexicano y por buscar el establecimiento de una “democracia de elites” (2010).

En el presente estudio propongo que, además de la influencia española, el neotomismo de pensadores franceses como Maritain también desempeñó un papel preponderante en la construcción de la propuesta filosófica y política de estos intelectuales *antimodernistas* y *antiestatistas*. El antimodernismo se caracterizó desde el siglo XIX por ser algo más que sólo una reacción a la modernidad. El antimoderno, como un producto de la propia modernidad, busca redireccionar la sociedad para alcanzar su “verdadera realización” más allá del racionalismo ilustrado. Por lo regular, los antimodernos contemplan la modernidad y la idea de progreso como un proceso decadente (Orejudo Pedrosa y Fernández Flores, 2012: 9-15). Además, para el siglo XX, en el espacio mexicano el antimodernismo estaría vinculado también con el pensamiento antirrevolucionario o comúnmente llamado reaccionario, como en el caso de Salvador Abascal, que ha sido estudiado por Rodrigo Ruiz Velasco (2014b).

Con respecto al término “antiestatista”, Soledad Loaeza apunta que después de 1982, con la nacionalización de la Banca,



aparecieron nuevos actores políticos de esta tendencia que trastocaron las “reglas del juego” político que hasta ese momento dominaban la escena nacional. En este paradigma el Estado era visto como la única vía para llegar a la ansiada modernidad política. Después de ese año de 1982 las tasas de participación electoral aumentaron de forma significativa y más y más ciudadanos se convencieron de que la oposición era un componente necesario para la democracia (2010: 24-28). Nuestra hipótesis es que este antiestatismo tuvo sus orígenes o bases teóricas entre algunos de los intelectuales neotomistas de la primera mitad del siglo XX que defendieron los derechos de la “persona” frente a los excesos del poder estatal posrevolucionario.

Como refiere José Zanca, es importante tener presente que el intelectual católico se encuentra en una posición ambigua entre lo sagrado y lo profano. Para el liberalismo dominante es un sujeto siempre sospechoso por ser un enemigo declarado del proceso secular moderno. Se trata de un polemista cuyos argumentos se basan en la fe cristiana, que trae al debate público una marca propia del ámbito privado, es decir, que *desprivatiza* a la religión en la sociedad secularizada (2006: 12).

En la presente investigación me centro exclusivamente en algunos seculares, entendidos como creyentes de los postulados y dogmas católicos, y dejo de lado a los sacerdotes. Pienso que esto permite visualizar el papel intelectual y político preponderante desempeñado por el lai-

cado en la recepción e influencia del pensamiento de Jacques Maritain en México. Diversos autores han destacado la función decisiva que tuvieron los seculares después de los arreglos de 1929 con la fundación de instituciones y sociabilidades propicias para recuperar los espacios públicos perdidos por el catolicismo en México. Organizaciones como Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Acción Católica, la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), el Partido Acción Nacional y publicaciones periódicas como *Proa*, *Vértice* y *Ábside* fueron algunos de los medios y foros utilizados por los católicos mexicanos durante el llamado *modus vivendi* (Blancarte, 1993; Barranco, 2007; y Aspe Armella, 2008).

En este contexto la influencia de Jacques Maritain en México jugó un papel primordial en la construcción de un catolicismo más cercano a las dinámicas democráticas y de acción ciudadana en las que el secolar, y no el sacerdote, tenían cabida. Como lo ha explicado Tzvi Medin para el caso concreto de José Ortega y Gasset, es importante hacer la diferencia entre la mera *presencia* de un intelectual y su *influencia* en una comunidad determinada:

Si bien la influencia implica siempre la presencia del personaje, la presencia no implica necesariamente su influencia. La presencia puede ser mera noticia, y ésta a su vez puede surgir del prestigio y la fama nacional o mundial del autor sin que se conozca su obra, en los casos en los que no se domina el idioma en que

escribe y si las traducciones no existen (1994: 9).

Tenemos noticia de que las primeras obras de Maritain se conocían y se discutían en el país por lo menos desde la década de los veinte. Muestra de ello es que el abogado potosino Manuel Herrera y Lasso (1890-1967) —quien se consideraba a sí mismo como un tomista de corte bergsoniano— en su texto titulado “La inquietud de nuestro tiempo. Paganismo y Cristianismo”, publicado originalmente en 1929 en *El Universal*, se apoyó en Maritain para criticar el papel del Estado moderno como una institución alejada de los fundamentos cristianos (1968: 33). Es importante destacar que Herrera y Lasso fue uno de los fundadores de la Escuela Libre de Derecho, fue profesor de sociología y derecho constitucional en esa misma institución, y formó parte en 1939 del grupo fundador del Partido Acción Nacional (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1672-1673).

Posteriormente Jesús Guisa y Azevedo (1900-1986) fue quien introdujo de manera más clara el pensamiento maritainiano en México. Originario de Salvatierra, Guanajuato, ingresó al Seminario de Morelia y posteriormente se doctoró en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica. En 1925, durante el gobierno de Álvaro Obregón, fue expulsado del país junto al escritor católico José Elguero debido a sus ideas políticas contrarias al régimen. En 1934 fue nombrado profesor de filosofía tomista en la Universidad Nacional Autónoma de México (aunque

fue expulsado dos años después), fundó ese mismo año la editorial Polis y en 1937 la revista *Lectura* bajo el ideal de seguir a Tomás de Aquino y ser una publicación antirrevolucionaria (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1616; López Portillo Tostado, 2012: 114).

Durante los años veinte en la Universidad de Lovaina mantuvo contacto con profesores como Maurice De Wulf, discípulo directo del Cardenal Mercier y autor de una *Historia de la Filosofía Medieval* y de múltiples investigaciones sobre el pensamiento tomista. También durante este periodo leyó a Étienne Gilson y, por supuesto, a Maritain. Estas influencias se ven reflejadas en su libro *Lovaina de donde vengo*, publicado en 1934. El estudio, además de dar cuenta de su paso por la universidad europea, es un tratado de filosofía tomista. La influencia concreta de Maritain, a quien citó en extenso y llamó el “príncipe de los tomistas laicos”, es notoria en su concepción filosófica tomista. Pensaba que con Tomás de Aquino la razón se liberó de sus ataduras y la filosofía se convirtió en el medio idóneo para acceder a las realidades de la naturaleza (1934: 38-39).²

² Para la elaboración de estas ideas Guisa y Azevedo citó la obra de Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre* (1924). Además, también utilizó, entre otras investigaciones, a Étienne Gilson, “La signification historique du thomisme”, de su libro *Études de philosophie médiévale* (1921).



Para él las preocupaciones del hombre moderno, individual y colectivamente, no iban más allá del orden económico: “comer, vestir, producir”. “Los individuos como las masas, se sostienen de una inquietud, la inquietud de la posesión de los bienes materiales”. El neotomismo, por el contrario, más que un retorno a la Edad Media era, en su opinión, un repensar a Santo Tomás para otorgarle a la humanidad “un orden trascendente”, esto sin olvidarse de la economía y manteniendo la mira en las necesidades espirituales del hombre. Pensaba que no podía haber “economía ordenada sin orden trascendente”, “sin orden moral, sin filosofía del ser, sin sentido de lo eterno”, “sin escolástica”. Culminó su escrito haciendo un llamado para que no se siguiese al racionalismo de herencia ilustrada, “sino el humanismo de Santo Tomás” porque su filosofía no era “sino la exaltación debida de la razón humana” (49-50).

Como se apuntó, pese a que algunos intelectuales católicos ya habían tenido contacto con el neotomismo y el pensamiento de Maritain, fue hasta la publicación de su *Humanismo integral* en 1936 que su influencia creció de manera exponencial en México y en América Latina. En 1937 visitó Buenos Aires, Argentina, en donde tuvo un fructífero contacto con varios de sus seguidores sudamericanos como Alceu Amoroso Lima, mejor conocido como “Tristán de Athayde”, futuro representante de la Democracia Cristiana en Brasil. Como lo ha demostrado José Zanca (2013), la visita del filósofo francés a Argentina levantó en-

conadas polémicas frente a sus opiniones antifascistas en el marco de la Guerra Civil española. Los católicos de corte clerical que apoyaban al general Franco criticaron insistentemente a Maritain y entablaron acaloradas controversias con los católicos progresistas. Entre otras actividades, Maritain participó en el debate y la defensa del pueblo vasco, gravemente afectado durante la guerra, e hizo hincapié en que la cristiandad no podía restablecerse por las armas (Winock, 2010: 422).

En cuanto a México, en uno de los primeros números de la revista *Ábside* —fundada ese mismo año de 1937 por Gabriel Méndez Plancarte— tenemos un estudio del jalisciense Carlos Gómez Lomelí quien defendió los postulados de Maritain como una opción viable para salir de lo que él llamó la “crisis social contemporánea”. Fernando M. González, basado en un testimonio de Francisco López González, menciona que Gómez Lomelí perteneció a varias organizaciones católicas como las “Legiones” —fundadas en 1930 por Manuel Romo de Alba en San Juan de los Lagos— y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) en Guadalajara (2015: 23). Por ejemplo, la UNEC, creada en 1931, fue una corporación que apoyó a Manuel Gómez Morín durante su gestión como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1933-1934) y varios de sus miembros formaron parte del Partido Acción Nacional en 1939. En la organización militaban profesionistas católicos como Luis Calderón Vega, Carlos Septién García, Antonio Gómez Robledo, Miguel

Estrada Iturbide y Daniel Kuri Breña (Barranco, 2007; Martínez-Valle, 1999).

Teniendo como antecedente esta información, es más sencillo ubicar a Gómez Lomelí dentro del contexto católico mexicano posterior a 1929, cuando los seculares buscaron defender su religiosidad e iniciarse en el activismo político dentro de organizaciones estudiantiles. En el artículo publicado en *Ábside* escribió que, debido al predominio de la “civilización materialista”, su mundo estaba inmerso en la desesperación y la ruina, en la desconfianza y en el odio. Guiado por el “humanismo integral”, vio en la acción del “cristiano culto” una salida espiritual para crear “una nueva cristiandad totalmente distinta de la medieval” en la que la “persona humana” defendería sus derechos de manera racional sin olvidarse de Dios (1937: 5-6).

Es importante destacar que, a diferencia de lo que ocurrió en Argentina, en México no hubo un debate en torno a las ideas de Maritain. Las contadas críticas contra el filósofo francés provinieron de autores alejados del catolicismo, como Ermilo Abreu Gómez, quien en un texto titulado “Invitación a la rebeldía”, publicado en el *Nacional* (órgano del partido oficial), sugirió que el texto de Gómez Lomelí proponía la formación en México de un partido cristiano beligerante (*apud* Ruíz Velasco Barba, 2014).

En *Ábside* concretamente no se cuestionaron las posturas maritanianas ni se abordó la situación española hasta que

el conflicto armado en España había terminado en 1939 (Mora Muro, 2011; Ruíz Velasco Barba, 2014). Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió en la publicación dirigida por Méndez Plancarte, Jean Meyer (2009) comprueba que en los casos de las revistas *Vértice* y *Proa* (órgano editorial de la UNEC) desde los inicios de la Guerra Civil aparecieron artículos y comentarios en apoyo a la causa del general Franco.

El filósofo regiomontano Oswaldo Robles (1905-1969) es otro exponente de este humanismo cristiano o teocéntrico que en México creció en número de adeptos durante la década de los treinta. A finales de los años veinte, mientras se desarrollaba el conflicto religioso conocido como la Cristiada, Robles inició sus estudios profesionales en la Escuela Nacional de Medicina en la capital del país y se desempeñó como vicepresidente de la Confederación de Estudiantes Católicos de México. Esta última actividad política lo orilló a salir del país entre 1926 y 1928, periodo en el que ingresó a la Universidad Católica de Nebraska, en Estados Unidos, en donde terminó su carrera universitaria. De regreso a México se doctoró en Filosofía (1936) y en Psicología (1958) en la UNAM (*Diccionario Porrúa*, 1995: 2976-2977).

Desde 1936, invitado por Antonio Caso, Robles se incorporó a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) como profesor y especialista en la filosofía de Santo Tomás. Es relevante que esta mancuerna que hizo con Caso es un testimonio más de los fuertes vínculos exis-



tentes entre el intuicionismo de Bergson y el neotomismo que se desarrollaron en México para oponerse a las filosofías materialistas e historicistas que despuntaban en el escenario académico. Sin duda, las “trincheras neotomistas”, como las llamó Aurelia Valero Pie (2015: 223), que se afianzaron en la UNAM desde inicios de la década de los treinta tuvieron en Oswaldo Robles a uno de sus más influyentes defensores.

Ese mismo año de 1936, producto de su tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dio a conocer su obra *El Alma y el Cuerpo*, que recogía las enseñanzas de la filosofía neoescolástica en torno a la composición material y espiritual del hombre. En 1938 publicó en *Ábside* un artículo titulado “Esquema de Axiología”, donde exploró la doctrina tomista del valor y sostuvo que ésta no era subjetivista (como creación de la conciencia) ni objetivista (como realidad independiente del sujeto), sino que los valores eran producto de una “síntesis metafísica”:

[Los valores] no son creaciones del espíritu, pero tampoco son objetividades reales y existentes [...]. Los valores tienen una objetividad *sui generis* [...]. La relación [con el ente] es real y objetiva, pero además es universal y necesariamente válida, pues todo lo fundado en la *esencia* participa de los caracteres de ella (Robles, 1938: 21).

Posteriormente en su *Esquema de Antro-*

pología Filosófica, publicado originalmente en 1942, profundizó en estos planteamientos iniciales. Si revisamos la bibliografía utilizada para realizar su investigación, encontramos citadas todas las obras de Maritain que habían sido publicadas hasta ese año y varias de otros importantes representantes del pensamiento metafísico contemporáneo, como Bergson. Sobre este último opinaba que era “el creador de un nuevo espiritualismo”, opositor tanto al ateísmo como al panteísmo y que proclamaba que el espíritu era capaz de alcanzar lo real (1942: 58). Además, basado en Maritain, escribió lo siguiente sobre el concepto de persona:

La actualidad del tema es obvia. Creemos, fundamentalmente, que constituye el corazón y la entraña misma de la filosofía política. Elucidar debidamente esta cuestión es de fundamental trascendencia, puesto que todos los intentos de estatolatría, de cesarismo indigno o de absorción del hombre por el poder del César, se deben a conceptos erróneos acerca de la estructura metafísica de la persona humana (99).

Entendía la persona como un “ser capaz de pensar, de amar y de trazar por sí mismo su propio destino”, sin olvidar, por supuesto, que la causa primera era Dios (104). Para Robles existía una realidad inteligible más allá del sujeto, “algo evidente, algo mostrado en la inmediatez de la conciencia, que desafiaba toda crítica y toda sutileza de sistema”, es decir, lo trascendente era el ente o la sustancia de la cosa (1941: 39).



Durante el mismo periodo se fundaron nuevos espacios e instituciones para difundir la filosofía. En el contexto del arribo de los “transterrados” españoles a México en 1940 se creó el Centro de Estudios Filosóficos, asociado a la Facultad de Filosofía y Letras, bajo la iniciativa de Eduardo García Máynez, el cual se convirtió en un hito fundamental para la profesionalización de la filosofía en México (Estrella González, 2015: 232). Un año después surgió la revista *Filosofía y Letras*, órgano de la Facultad homónima, con la dirección del propio García Máynez y las colaboraciones de los pensadores españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella, Juan David García Bacca, Ramón Iglesia, Agustín Millares y de los mexicanos Antonio Caso, Alfonso Reyes, Edmundo O’Gorman, Julio Jiménez Rueda, Leopoldo Zea, entre muchos otros (Valero Pie, 2014).

El neotomismo o neoescolasticismo como pensamiento sustancialista se incorporó como una vía alterna de conocimiento de lo puramente empírico. Durante la primera mitad del siglo XX los neotomistas mexicanos, en alianza con los seguidores de Henri Bergson, se posicionaron dentro del campo filosófico mexicano como una opción opuesta a los sistemas especulativos que negaban a Dios como verdad última. Además, no debe olvidarse que esta toma de posición en el terreno filosófico no sólo impactó a la disciplina, sino que implicó un enfrentamiento con los postulados modernos del Estado posrevolucionario. Desde los márgenes del poder,

estos intelectuales católicos utilizaron un discurso crítico y crearon instituciones y organizaciones idóneas para defender su religiosidad ante el embate del laicismo y la secularización de la sociedad.

El abogado zacatecano Daniel Kuri Breña (1910-1989), quien, como ya se explicó, militó en diversas organizaciones católicas desde los años treinta, fue otro difusor del humanismo teocéntrico y defensor de los derechos de la persona frente al Estado. Kuri Breña fue uno de los fundadores del PAN, representante de la Asociación de Banqueros de México (1942), primer director del Instituto Tecnológico de México (1946), hoy ITAM, y, desde 1944, profesor de las asignaturas de Filosofía del Derecho y de Teoría Económica en la UNAM (*Diccionario Porrúa*, 1995: 1938). En pocas palabras, un digno representante de las élites empresariales y profesionales en el país. En 1942 publicó *Hombre y Política*, obra que recoge en gran medida las ideas que aquí se han estado explicando en relación con el neotomismo como fundamento filosófico-político. Desde las primeras páginas Kuri Breña se muestra como un ferviente promotor de una nueva concepción espiritual, humanista e integral en México:

Que cada hombre se sienta PERSONA, “portador de espíritu”, y experimente la carga y el honor de saberse solidario de la obra común [...]. Que cada hombre sea capaz de sentir su vocación como hombre y su destino como miembro de la Patria (1942: 24-25).



Argumentaba que el hombre era un animal y, por lo tanto, se hallaba apegado al mundo de la materia y del instinto; sin embargo, lograba sobresalir de ese “fondo común del ser” mediante su naturaleza espiritual que le confería dominio sobre lo circundante y sobre sí mismo. Es por esta razón que el hombre, por su calidad de “portador de espíritu”, poseía un mundo propio interior (37). Indudablemente, este párrafo nos recuerda las palabras expuestas por Maritain, quien afirmaba que el hombre era un microcosmos cuya finalidad era encontrar a Dios. Kuri Breña después agrega:

Desde su mundo interior el hombre domina todas las realidades extensas y temporales que lo rodean y se domina a sí mismo. Es por tanto un universo espiritual oponible al mundo, [un] microcosmos (44).

Siguiendo a Boecio y a Tomás de Aquino, explicó que la persona era “una substancia individual de naturaleza racional y libre”, y posteriormente cita al propio Maritain:

Para el pensamiento medieval el hombre era también una Persona (pensamiento de raíz cristiana que se ha destacado gracias a la Teología). Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual dotado de libre albedrío y constituyendo un todo independiente frente al mundo, ni la naturaleza ni el Estado pueden penetrar en este universo sin su permiso (47-51).

Tomando en cuenta el contexto político mexicano de los años treinta y cuarenta

dominado por los grupos posrevolucionarios, es claro que el discurso de Kuri Breña, al igual que el de otros connotados intelectuales católicos, tenía como función primordial promover los derechos de propiedad, educación y religión de la persona frente al Estado. En esta lucha las ideas de Maritain se presentaron como la opción idónea. Fue tan amplia la cobertura de las ideas del filósofo francés en América Latina que la poeta chilena Gabriela Mistral, quien mantenía continua correspondencia con él y su esposa Raïssa, le escribió una carta fechada el 14 de marzo de 1944 desde Río de Janeiro, Brasil, en donde mencionó a Vicente Lombardo Toledano como un intelectual que debía seguirse, a pesar de las distancias ideológicas que los separaban:

Antes de esta guerra Ud. Jacques Maritain, era jefe de una porción católica de Francia; hoy están puestos sobre Ud. los ojos de la juventud católica del Occidente y de la América y además mira hacia Ud. la ansiedad acongojada de los viejos como yo. Dios le dé a Ud. la salud para construir sobre las ruinas de cuerpos y almas. He tenido ocasión de conversar en Río sobre el caso argentino-boliviano-paraguayo que es el de la disidencia americana que empieza con el líder socialista Don Vicente Lombardo Toledano [...]. Don Vicente Lombardo Toledano es un curioso jefe de obreros: es un hombre de estudio, primero jefe de los suyos y ahora de la acción obrera hispano-americana entera. Están en él las virtudes de nuestros pueblos y no



están el confusionismo ni el jacobinismo criollos. Tiene humanidad, talento y un sentido agudo de sus responsabilidades [...]. Háganle Uds., Raïsa y Jacques, la gracia de su conversación.³

Aunque queda por comprobar si se concretó tal “conversación” entre Maritain y el dirigente sindical mexicano, quien desde la década del treinta fue artífice de una cruzada continental por los intereses obreros (Herrera, 2016), la misiva de Mistral nos demuestra el amplio espectro de relaciones con las que contaba el filósofo neotomista en los países latinoamericanos y la influencia de su pensamiento humanista.

Primacía de lo espiritual

Durante los años treinta y cuarenta, cuando el catolicismo se disputaba el lugar con otras líneas de pensamiento como el liberalismo y el socialismo, la filosofía de Maritain también fue determinante en la configuración de las propuestas intelectuales de Manuel Gómez Morín (1897-1972) y Efraín González Luna (1898-1964), importantes animadores de la escena política nacional durante el siglo XX.

Jaime del Arenal ha expuesto con claridad el papel preponderante desempeñado por estos dos opositores, aunque no radicales, del Estado revolucionario y la adhesión de ambos a la filosofía iusnaturalista de raíz teológico-racionalista como un medio para limitar la monopolización del derecho por parte de los gobiernos emanados de la Constitución de 1917 (Arenal Fenochio, 2009).

En el caso de Gómez Morín, Soledad Loaeza (1996) ha rastreado los orígenes intelectuales de su propuesta moderniza-

³ BNCH, *Carta de Gabriela Mistral a Jacques Maritain*. Archivo del Escritor, expediente 16637, foja 1261. Documento proporcionado por el Dr. Patricio Herrera de la Universidad de Valparaíso, a quien agradezco su amabilidad.



dora y los fundamentos teóricos de una tercera vía entre el liberalismo y el socialismo. Sus influencias más evidentes, con las que logró construir una síntesis, son el catolicismo social propuesto en la *Rerum Novarum* de León XIII, el pensamiento de Henri Bergson, Charles Péguy, Charles Maurras y Jacques Maritain, individuos que, como ya se explicó, no coincidían del todo en sus propuestas religiosas y políticas.

En una entrevista realizada en 1939 Gómez Morín mostró su concepción *personalista* del mundo, al declarar que la persona verdadera se constituía de un “alma que salvar y un cuerpo que sustentar”, es decir, de necesidades materiales que debían satisfacerse, pero con un fin espiritual que requería cumplirse (*apud* Loaeza, 1999: 163). Ese mismo año escribió una carta a González Luna en la que se plasman varias de las preocupaciones humanistas que constituirían los fundamentos del Partido Acción Nacional:

Empezamos hoy a distribuir el primer folleto y el primer cuaderno de una serie que comprenderá, respecto de los folletos, tópicos de propaganda política inmediata y, respecto de los cuadernos, asuntos de entendimiento más fundamental [...]. ¿Sería posible que usted preparara un folleto (diez o quince cuartillas a renglón doble) sobre la falsedad del dogma de lucha de clases y sobre el horror de ese dogma como principio de táctica? Se trata de obras de divulgación que no sacrifican la hondura del con-

cepto; pero que sí están redactadas de modo objetivo y accesible. El tema que me atrevo a proponerle es de una importancia fundamental, porque no sólo hay que convencer a miembros de la “masa”, como se dice ahora, sino a personas de cultura que todavía, en estos momentos y en este País, andan sosteniendo y divulgando que un concepto personalista de la sociedad [basado en Maritain] puede compaginarse con el Marxismo, con la sola condición —que ellos creen fácil—, de eliminar de éste el concepto determinista. [...] Usted podría muy bien, mejor que cualquiera de nosotros, por supuesto, analizar este romanticismo de mejoramiento, y hacer ver que ese anhelo, común a hombre bien nacido, nunca podrá lograrse de una manera Marxista (doctrinal y práctico) (González Luna Corvera y Gómez Morín, 2010: 32-33).

Si bien es cierto que el personalismo como doctrina filosófica había sido introducido en México por Antonio Caso bajo la influencia de Renouvier, Bergson y después de Emmanuel Mounier, es evidente que la lectura de la obra de Maritain entre los católicos vino a reafirmar la urgencia de encontrar una tercera vía que contrarrestara las políticas posrevolucionarias (Mora Muro, 2013). El personalismo se caracterizó por ir más allá del mero individualismo, considerado como egoísta, y se presentó como una ideología opositora a los regímenes totalitarios enemigos de los derechos de la persona (Winock, 2010: 285). Desde revistas como *Esprit*, Mounier abanderó en la Francia de los años



treinta un renacimiento de la “persona” como figura determinante en el mundo de entreguerras, como una posible salida de la decadencia de los valores occidentales propios de la modernidad (Gendreau, 1992).

El católico mexicano, durante la primera mitad del siglo XX, buscó oponerse a una “racionalidad laica” que, en su opinión, había llevado a la humanidad al ateísmo y a un estado de violencia sin precedentes. Según esta postura, la nueva “racionalidad religiosa” tenía sus bases en el pensamiento medieval en el caso europeo y en la época colonial en la circunstancia hispanoamericana (Mora Muro, 2011).

En *La Nación y el Régimen*, volumen que reúne discursos que fueron pronunciados entre 1939 y 1941, Gómez Morín fundamentó el rumbo político que debía guiar al recién fundado PAN. En un informe rendido a la Asamblea Constituyente de dicho Partido (14 de septiembre de 1939) declaró que, ante el oscuro panorama en el que se encontraba la sociedad mexicana, era necesario realizar “una acción conjunta para encontrar de nuevo el hilo conductor de la verdad” mediante el respeto de la tradición y el fortalecimiento de un Estado “capaz de realizar el Bien Común” y que respetase “la dignidad de la persona humana” para que cumpliera “plenamente su fin material y espiritual” (Gómez Morín, s/a: 11). Después, el 3 de diciembre de 1939, ante los miembros de la misma organización política exaltó los “valores del alma” como los idóneos para

superar la visión materialista del mundo que había desviado el camino de la humanidad:

Bien pronto, también, verán esos que creen solamente en la eficacia de los apetitos o de las fuerzas materiales [...] la verdad eterna de ser las ideas, los valores del alma, los únicos que pueden señalar solución cierta y real para los problemas sociales, abrir destino y porvenir a las Naciones, y mover a los hombres a la acción verdadera (33).

Sin mencionar directamente a Dios, el fundador del PAN dejó en claro los lineamientos espirituales que sustentaban su discurso. En 1940, ante las catástrofes producidas por la Segunda Guerra Mundial, manifestó que la inteligencia se había olvidado de “La verdad, el camino y la vida”:

Quienes en contrario invocan la prodigiosa amplitud de la obra intelectual en el campo de las ciencias, olvidan desde luego que allí la inteligencia es ahora humilde como nunca, [que] la labor intelectual no ha logrado sino simulaciones siniestras (38).

En su opinión, la solución sólo podría venir de restablecer “el señorío del espíritu por la proclamación vital de la Verdad y del Bien” (38), de respetar “designios superiores” (60).

Por la misma línea, aunque desde una posición evidentemente católica, se encontraba el jalisciense Efraín González



Luna, considerado el artífice de muchos de los postulados políticos e ideológicos que animaron la formación del PAN en 1939, como el bien común, el personalismo y la noción organicista de la sociedad (López Mijares, 2011: 37-45). Además, su labor intelectual se caracterizó por la defensa del hispanismo y del franquismo, pero, al mismo tiempo, fue un crítico puntual del fascismo italiano y del nazismo alemán (Mora Muro, 2011).

En su obra *Humanismo Político*, publicada en 1955 pero que recoge discursos que datan de 1939, González Luna plasmó sus ideas humanistas bajo un enfoque cristiano-tomista muy cercano al de Maritain. En general su propuesta política tenía como eje primordial la acción racional y libre de la persona humana desde un enfoque moral católico cuyo objetivo primordial debía ser la salvación de México. En su texto titulado “Bases para una política realista” de 1941, opinó que el país y la cultura occidental se encontraban inmersos en una profunda crisis de valores. Ante estas duras circunstancias planteaba como salida ser fiel a la esencia de las cosas frente al continuo devenir del mundo y la sociedad. Proponía que se viviese bajo las leyes divinas respetando la jerarquía natural (1955: 58).

Además, hizo hincapié en que el “político realista” era aquel que superaba lo circunstancial y pasajero para abrazar lo definitivo. Sin duda para él este tipo de político era aquel humanista que tomaba a Dios como guía reconociendo su esen-

cial supremacía. Concretamente en el discurso titulado “La Persona Humana, el Bien Común y la Cultura”, pronunciado en 1947, González Luna afirmó que de la “doctrina de la persona humana” surgió el “ideario político” del PAN. Es decir que se basó directamente en el neotomismo que Maritain había popularizado en el continente americano para definir su filosofía de partido.

De manera muy similar a lo expuesto por otros católicos mexicanos, bajo los fundamentos del pensamiento neoescolástico definió lo que entendía por persona. Ésta se caracterizaba por su individualidad, atributo también propio de los animales y de las cosas, y se destacaba por su racionalidad y esencia espiritual, cuyo fin último era seguir los designios divinos (139). En suma, González Luna pensaba que la persona, entendida como la “figura íntegra del hombre”, era el centro del orden social para alcanzar el bien común (151).

El bien es la perfección del ser, el cumplimiento de su naturaleza, la realización de su fin. Pero el hombre, por su limitación, necesita, para alcanzar el suyo, de la convivencia con sus semejantes; necesita de la comunidad, es un ser social [...]. El bien de la comunidad, o sea su perfección, la realización de su naturaleza, el cumplimiento de su fin, que es la perfección personal del hombre, constituyen lo que se llama *el bien común* (apud Arenal Fenochio, 2009: 667).

Ese mismo año de 1947 Jacques Mari-



tain viajó por primera vez a México como presidente de la delegación francesa de la Segunda Conferencia General de la UNESCO. En el discurso inaugural el pensador francés insistió en que tras la guerra, además de que era urgente la colaboración entre las naciones para garantizar el bien común, se debía recordar que Dios era la guía suprema para obtener tal fin:

Si un estado de paz, que merezca realmente ese nombre, debe establecerse entre los pueblos, éste no dependerá solamente de los arreglos políticos, económicos y financieros concluidos por los diplomáticos y hombres de Estado [...]; dependerá también, para decir las cosas como son, de ese suplemento del alma del cual Bergson declaraba que nuestro mundo ensanchado por la técnica necesita, y de una efusión victoriosa de esa energía suprema y libre que nos viene de lo alto y de la cual, sea cual sea nuestra escuela de pensamiento, sea cual sea la orden religiosa a la que pertenezcamos, sabemos que su nombre es el amor fraternal, y que fue pronunciado de tal manera por el Evangelio que éste sacudió para siempre a la conciencia humana (*apud* Compagnon, 2008: 149-150).

Consideraciones finales

Como vimos, la renovación del catolicismo mexicano durante los años treinta y cuarenta tuvo en Jacques Maritain a una de sus influencias más significativas. Maritain, a diferencia de ideólogos extremistas como Maurras, encarnó una opción ideal que tendía a la mediación democrática, olvidándose de las posturas autoritarias o fascistas.

Además, no debemos olvidar la influencia de Henri Bergson, Emmanuel Mounier y otros importantes representantes del cristianismo y espiritualismo francés que fungieron como motor indiscutible del renacimiento de la metafísica ante las llamadas filosofías materialistas y cientificistas, como el positivismo y el marxismo, en la transición del siglo XIX al XX.

El católico mexicano, aún resentido por los conflictos que había mantenido con los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, vio en el personalismo de raíz neotomista una tercera vía política y moral entre el liberalismo y el socialismo identificado con el cardenismo y, posteriormente, con sectores de la burocracia estatal. Profesionistas, empresarios y miembros de la elite intelectual católica alzaron la voz para manifestar su descontento en publicaciones periódicas como *Ábside* y a partir de organizaciones estudiantiles como la



UNEC e instituciones políticas como el Partido Acción Nacional.

De esta manera, aprovechando los espacios públicos y civiles, escritores como Herrera y Lasso, Oswaldo Robles, Manuel

Gómez Morín y Efraín González, desde el catolicismo, propugnaron un humanismo teocéntrico que se enfrentó al humanismo de origen ilustrado (liberal) y al Estado posrevolucionario defensor de estos ideales modernos ■

| Referencias

- Alonso, Jorge, 2003. *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Arenal Fenochio, Jaime del, 2009. “Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas ‘conservadores’ del siglo XX”. En Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en México. Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 648-683.
- Aspe Armella, María Luisa, 2008. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.
- Barranco, Bernardo, 2007 (1994). “La iberoamericanidad de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos(UNEC) en los años treinta”. En Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 282-350.
- Bars, Henri, 1976. *La política según Maritain*. Barcelona: Nova Terra.
- Beuchot, Mauricio, 1992. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- _____, 2004. *El tomismo en el México del siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana.
- Blancarte, Roberto, 1993. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica. El Colegio Mexiquense.
- Burwood Evans, Valmai, 1931. “Jacques Maritain”. *International Journal of Ethics*. 41 (2): 180-194.
- Cortés Fabela, María de los Ángeles Amelia, 2005. “‘Antropología filosófica’ de José Manuel Gallegos Rocafull”. Tesis de maestría en filosofía, México, Universidad Iberoamericana.
- Compagnon, Olivier, 2003. *Jacques Maritain et l’Amérique du sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- _____, 2008. “Bergson, Maritain y América Latina”. En Horacio González y Patrice Vermeren (dirs.), *¿Inactualidad del bergsonismo?* Buenos Aires: Colihue.139-150.
- Diccionario Porrúa. *Historia, Biografía y Geografía de México*, 1995. *Dirección de Miguel León-Portilla*. México: Porrúa.
- Estrella González, Alejandro, 2015. “La profesionalización de la filosofía y el ethos del exilio español



- en México”. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 52: 221-244.
- García Morente, Manuel, 1972. *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Gendreau, Bernard A., 1992. “The Role of Jacques Maritain and Emmanuel Mounier in the Creation of French Personalism”. *The Personalism Forum* VIII (1): 97-108.
- Gilson, Étienne, 1921. *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo: Université de Strasbourg.
- Giocanti, Stéphane, 2010. *Charles Maurras. El caos y el orden*. Barcelona: El Acantilado.
- González, Fernando M., 2015. “Jesuitas y laicos: diversas maneras de encarar los ‘arreglos’ de 1929”. *Estudios Jaliscienses* 99: 19-32.
- González Luna, Efraín, 1955. *Humanismo Político*. México: Jus.
- González Luna Corvera, Ana María, y Alejandra Gómez Morín Fuentes (eds.), 2010. *Una amistad sin sombras. Correspondencia entre Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica, Fundación Rafael Preciado Hernández.
- Gómez Lomelí, Carlos, 1937. “En torno a los problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad. Resumen y notas a los últimos estudios de MARITAIN sobre la crisis social contemporánea”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* IX: 5-15.
- Gómez Morín, Manuel, s/a. *La Nación y el Régimen*. México: Biblioteca de “Acción Nacional”.
- Gómez Peralta, Héctor, 2010. “El humanismo político de Efraín González Luna”. *Estudios políticos* 20:167-182.
- Guisa y Azevedo, Jesús, 1934. *Lovaina, de donde vengo*. Méjico: s/e.
- Herrera, Patricio, 2016. “Vicente Lombardo Toledano y su cruzada obrera continental: entre colaboraciones y conflictos, 1927-1938”. *Revista Izquierdas* 26: 41-66.
- Herrera y Lasso, Manuel, 1968. *Ensayos Filosóficos*. México: Jus.
- Hernández, Tania, 2011. “El Partido Acción Nacional y la democracia cristiana”. *Perfiles Latinoamericanos* 37:113-138.
- Kuri Breña, Daniel, 1942. *Hombre y Política*. México: Jus.
- Loeza, Soledad, 1996. “Los orígenes de la propuesta modernizadora de Manuel Gómez Morín”. *Historia Mexicana* XLVI (2): 425-478.
- _____, 1999. *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2000. “La Democracia Cristiana y la modernización de Acción Nacional (1957-1965)”. *Historia y Grafía* 14: 147-182.
- _____, 2009. “La hipoteca católica de Manuel Gómez Morín”. *Nexos* 382 (octubre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 28 de noviembre de 2016.
- _____, 2010. “El fin del consenso autoritario y la formación de una derecha secularizada”. En *Acción Nacional. El apetito y las responsabilidades del triunfo*. México: El Colegio de México. 17-52.
- López Mijares, Antonio, 2011. *Efraín González Luna. El pensamiento político de un intelectual católico*. Tlaquepaque: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- López Portillo Tostado, Felicitas, 2012. *Tres intelectuales de la derecha hispanoamericana: Alberto María Carreño, Nemesio García Naranjo y Jesús Guisa y Azevedo*. México: Universidad



- Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lujambio, Alonso, 1998. “Dos padres fundadores y una idea. Los orígenes de la estrategia Municipal-Federalista del Partido Acción Nacional”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* IV (11): 75-92.
- _____, 2009. “Gómez Morín, el PAN y la religión católica”. *Nexos* 381 (septiembre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 28 de noviembre de 2016.
- Maritain, Jacques, 1936. *Carta sobre la Independencia*. Buenos Aires: Sur.
- _____, 1942. *El Doctor Angélico*. Buenos Aires: Ediciones Desclee.
- _____, 1944. *El Crepúsculo de la Civilización*. México: Quetzal.
- _____, 1945. *Principios de una Política Humanista*. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr.
- _____, 1952. *El Hombre y el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Guillermo Kraft.
- _____, 1966. *Humanismo Integral*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Martínez-Valle, Adolfo, 1999. “Los militantes católicos y el PAN: una historia política, 1939-1962”. *Este País* 102 (septiembre): 1-28.
- Medin, Tzvi, 1994. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Meyer, Jean, 2009. “La Iglesia católica en México, 1929-1965”. En Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 599-647.
- _____, 2013. “Utopía sí, fraternidad también”. *Nexos* 432 (diciembre). En línea: <http://www.nexos.com.mx/> Consultado el 5 de diciembre de 2016.
- Mora Muro, Jesús Iván, 2011. “El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXXII (126): 139-170.
- _____, 2013. “Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia”. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales* 87: 155-173.
- Mounier, Emmanuel, 2005. *El personalismo*. México: Jus.
- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos, y Lucía Fernández Flórez, 2012. “Introducción. La actualidad de los Antimodernos”. *Eikasia. Revista de filosofía* 45 (julio): 7-36.
- Perfecto, Miguel Ángel, 2012. “La derecha radical española y el pensamiento antiliberal francés en el primer tercio del siglo XX. De Charles Maurras a George Valois”. *Studia histórica. Historia contemporánea* 30: 47-94.
- Robles, Oswaldo, 1936. *El alma y el cuerpo*. México: Veritas.
- _____, 1938. “Esquema de Axiología”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* X (octubre): 3-21.
- _____, 1941. “La metafísica de la causa y el principio de finalidad”. *Ábside. Revista de cultura mexicana* I (enero): 38-47.
- _____, 1942. *Esquema de Antropología Filosófica*. México: PAX.
- Ruiz Velasco Barba, Rodrigo, 2014. “A la caza de un enigma: el silencio de *Ábside* sobre la guerra de España, 1937-1941”. *Boletín eclesiástico* 6 (junio): 39-72. En línea: <http://arquidiocesisgdl.org/2014-6-4.php> Consultado el 18 de febrero de 2017.

- _____, 2014b. *Salvador Abascal. El mexicano que desafió a la Revolución*. México: Rosa Ma. Porrúa.
- Serry, Hervé, 2001. “Déclin social et revendication identitaire: la ‘renaissance littéraire catholique’ de la première moitié du XXe siècle”. *Sociétés contemporaines* 4 (44): 91-109.
- Urías Horcasitas, Beatriz, 2010. “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)”. *Revista Mexicana de Sociología* 72 (4): 599-628.
- Valero Pie, Aurelia, 2014. “Puentes de papel: Eduardo Nicol en la revista Filosofía y Letras”. En Antolín Sánchez Cuervo y Guillermo Zermeño Padilla (eds), *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*. México: EL Colegio de México. 17-41.
- _____, 2015. *José Gaos en México: una biografía intelectual*. México: El Colegio de México.
- Winock, Michel, 2010. *El siglo de los intelectuales*. Barcelona: Edhasa.
- Zanca, José A., 2006. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Universidad de San Andrés.
- _____, 2013. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zarco, Miguel Ángel, 1972. “J. Maritain: el hombre y su obra”. *Revista de Filosofía* 14-15:139-166

Archivos consultados

BNCH Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile

