

Concilio y disidencia. Antonio Gómez Robledo, crítico del Vaticano II

Jesús Iván Mora Muro
El Colegio de Michoacán
jimmu@hotmail.com ◆

El trabajo se centra en la recepción del Concilio Vaticano II en México y alude particularmente a Antonio Gómez Robledo (1908-1994). Por lo regular los estudios que abordan la recepción del Concilio en

el ámbito latinoamericano se han enfocado en los movimientos que propiciaron el surgimiento de la Teología de la Liberación, pero los inconformes con el Vaticano II han sido poco estudiados.

Palabras clave: Antonio Gómez Robledo, Concilio Vaticano II, Iglesia católica, disidencia, ortodoxia.

El Vaticano II, hacia un diálogo con la modernidad

El Concilio Vaticano II fue anunciado por el papa Juan XXIII a los cardenales el 25 de enero de 1959 y oficialmente convocado a través de la constitución apostólica *Humanae salutis* el 25 de diciembre de 1961. La ceremonia solemne de apertura fue el 11 de octubre de 1962, sin embargo, el 3 de junio de 1963 murió Juan XXIII sucediéndole el papa Pablo VI quien continuó el Concilio hasta 1965.¹

Para un grupo considerable del catolicismo mundial, el Concilio estuvo marcado por la “comprensión, el diálogo y la apertura” hacia los “enemigos” de antaño, como el mundo protestante y el mundo moderno. Renovó los planteamientos de los concilios anteriores que habían sido convocados como “reacción a herejías y desviaciones”.² Frente a estos problemas,

¹ Sota G., “introducción”, pp. 9-10.

² Sota G., “El Vaticano II”, pp. 16-17.

la Iglesia había tomado una postura defensiva: en el Concilio de Trento (1545-1563), contra la reforma protestante, y en el Vaticano I (1869-1870), convocado por el papa Pío IX, contra la modernidad y sus errores.³

La modernidad, desde una perspectiva filosófica, es entendida como el proceso en el que la razón se establece como el medio absoluto para acceder a la realidad. Es el momento en que el pensamiento occidental buscó establecer un deslinde entre la metafísica y la ciencia, es decir, efectuar un rompimiento con la tradición y con el pasado. En este rompimiento, la religión perdió el acceso exclusivo al conocimiento de la “verdad” o las verdades del mundo. Sin embargo, tanto el pensamiento metafísico como el religioso subsistieron en el mundo moderno sin ser, por lo regular, aceptados por el pensamiento científico, positivista o materialista.⁴

Por otro lado, desde la perspectiva del catolicismo, la modernidad se define como aquella etapa histórica en el pensamiento humano que se inicia con el Renacimiento hasta llegar a la Ilustración y el liberalismo triunfante. Después, según esta perspectiva, en la segunda mitad del siglo XIX el socialismo continuaría el proceso de exaltación del materialismo sobre el espíritu, causando, por consiguiente, el olvido de los valores cristianos y el estallido de la violencia a gran escala. Más concretamente, la Iglesia católica manifestó que con las ideas ilustradas y la Revolución Francesa, inició un proceso de clara decadencia de la cultura occidental.⁵ Las revoluciones “burguesas” que comenzaron a surgir a partir de entonces fueron vistas como una amenaza por su contenido liberal –aquí se incluyen las independencias de América Latina– cuya doctrina profesaba el individualismo, la secularización del Estado, la laicización de la vida social y un sistema económico basado en el materialismo, ya fuera capitalista o socialista. Aquí debemos aclarar que la Iglesia vio en el liberalismo a su principal enemigo y al socialismo como un “subproducto” del primero.⁶

³ Sota G., “El Vaticano II”, pp. 16-17.

⁴ Para Richard Rorty la “racionalidad” de los tiempos modernos denota el empleo de una facultad innata orientada a la verdad que por lo regular se explica mediante tres premisas: 1- Existe un acuerdo humano universal sobre la suprema deseabilidad de la verdad, 2- La verdad es correspondencia con la realidad y 3- La realidad tiene una naturaleza intrínseca (que hay una manera de ser del mundo). Este tipo de razón es la que Habermas entiende como una razón centrada en el sujeto (en la filosofía de la conciencia) contraria a una razón comunicativa (Acción comunicativa). Rorty y Habermas, *Sobre la verdad*, p. 11.

⁵ Mora Muro, “El catolicismo”, pp. 139-170.

⁶ Blancarte, “La doctrina social”, p. 23.

Desde la Encíclica *Quanta cura* de 1864, Pío IX anexó el *Syllabus*, relación de ochenta proposiciones en las que se resumían los “errores modernos”. El documento anatematizaba “la absoluta autonomía de la razón, el naturalismo religioso, el indiferentismo, el materialismo”, entre otras cosas.⁷ En general, en el *Syllabus* la Iglesia había condenado que la razón humana se erigiera como el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, sin tomar en cuenta a Dios. En suma, la Iglesia rechazaba tajantemente la separación entre la Iglesia y el Estado, entre el mundo terrenal y el espiritual.⁸

La respuesta inmediata fue el nacimiento de la doctrina social católica a finales del siglo XIX, como reacción a la ideología liberal capitalista y al socialismo. Con la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, León XIII buscó la defensa de la persona, la familia y el trabajador frente a la intervención del Estado. Un sector del catolicismo social que se desarrolló hacia finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, también fue llamado catolicismo “intransigente” porque se negaba tajantemente a aceptar la modernidad.⁹

Posteriormente, en el decreto *Lamentabili* de 1907, el papa Pío X mostró sus tendencias anti-modernistas¹⁰ señalando las medidas que deberían tomarse: “estudio de la filosofía escolástica, alejamiento de profesores modernistas y censura severa de los escritos teológicos por parte de la jerarquía”.¹¹ Es decir, la Iglesia se enfrentó en esta ocasión a un enemigo interno y no externo como había ocurrido con Pío IX y León XIII.

⁷ Aspe Armella, *La formación*, p. 48.

⁸ Legorreta Z., “Hacia un balance”, pp. 40-41.

⁹ Blancarte, “La doctrina social”, p. 21.

¹⁰ La mayoría de los autores que se dedican al estudio del catolicismo no hacen distinción entre “modernidad” y “modernismo” (como sinónimo de progreso) ya que el segundo es consecuencia de la primera. Por ejemplo, desde el siglo XIX los católicos pensaban que los avances técnicos y materiales eran producto del pensamiento moderno que erigió a la razón como piedra angular del progreso humano. Además, debemos tener en cuenta que el “modernismo”, en el contexto católico que interesa para este trabajo, debe ser tomado como sinónimo de progreso, es decir, como postura que aceptaba el cambio y el devenir propio de la modernidad muchas veces en detrimento de la tradición y las costumbres. Por supuesto, aquí dejamos de lado la llamada corriente literaria “modernista” de finales del siglo XIX. Mientras que en ámbito netamente económico y productivo, estaríamos hablando de “modernización”. Para este último punto véase Vallier, *Catolicismo*.

¹¹ Aspe Armella, *La formación*, p. 56.

Otro ejemplo de repudio ante la modernidad liberal y el laicismo fue la encíclica de Pío XI *Ubi Arcano* de 1922, que institucionalizó la Acción Católica y se definió “como la colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia [...] para la instauración del Reinado universal de Jesucristo”.¹² El objetivo era que los seglares, entendidos como creyentes pero no pertenecientes al clero, actuaran como una prolongación de la clerecía en la vida política, social e intelectual. En 1931, Pío XI también publicó la Encíclica *Quadragesimo anno* donde, además de hacer referencia a la *Rerum Novarum*, mencionó los nuevos problemas ligados al crecimiento de las empresas transnacionales. Además, recordó la condena al socialismo y reafirmó la insuficiencia del liberalismo para lograr el desarrollo de la humanidad.¹³

El Vaticano II, por el contrario, buscó entablar un diálogo con otras religiones y tender un puente con el mundo moderno y sus problemáticas: como la pobreza, el respeto a los derechos esenciales de la “persona humana”, la carrera armamentista, etc.¹⁴ Con respecto a los *vínculos de la Iglesia con los cristianos no católicos*, en el Vaticano II se reconoció que el catolicismo estaba unido “con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro”. En cuanto a los no cristianos, principalmente judíos y musulmanes, la Constitución *Lumen Gentium* estableció lo siguiente:

Quienes no recibieron el Evangelio, se ordenan al pueblo de Dios de diversas maneras. En primer lugar, aquel pueblo que recibió los testamentos y las promesas y del que Cristo nació según la carne. Por causa de los padres es un pueblo amadísimo en razón de la elección, pues Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación. Pero el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero.¹⁵

Además de la evidente apertura religiosa, para algunos teólogos como Karl Rahner, con este concilio se dejó atrás una teología de corte

¹² Aspe Armella, *La formación*, p. 60.

¹³ Barranco, “Posiciones”, p. 67.

¹⁴ Sota G., “El Vaticano II”, p. 17.

¹⁵ “Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*”, 15 y 16, en *Documentos*, pp. 51-52

neoescolástico y una época dominada por la teología euro-occidental para pasar a una nueva época teológico plural, es decir, latinoamericana, africana y asiática.¹⁶

Es patente que la posición de la Iglesia frente al pensamiento moderno había sido de claro rechazo. Sin embargo, con el concilio iniciado por Juan XXIII, se replantearon las relaciones de la Iglesia con el mundo y sus problemáticas desde una visión más tendiente al pluralismo. En su Constitución *Gaudium et spes* promulgada el 7 de diciembre de 1965, la modernidad ya no fue rechazada del todo, fue patente una revaloración de la tradición occidental y un reconocimiento de sus aspectos positivos. El método propuesto por la *Gaudium et spes* fue “escrutar los signos de los tiempos”. Las implicaciones de esta premisa fueron que la Iglesia renunció al “monopolio de la verdad y de las soluciones para todo tiempo y lugar”¹⁷ por un enfoque *circunstancialista* o si se quiere *relativista*, en el que se analizasen las circunstancias particulares de cada momento histórico para, de esta manera, poder actuar. Así, la revelación divina tendería a manifestarse en las necesidades de cada sociedad teniendo en cuenta su época, en la contingencia propia del devenir histórico.

Es necesario escrutar los signos de los tiempos para responder, de modo adecuado a cada generación, a los perennes interrogantes del hombre. El hombre de hoy vive en un periodo de rápidas mutaciones y con frecuencia queda incierto y dudoso. Aun poseyendo grandes riquezas, sufre, sin embargo, todavía en muchas zonas del mundo el hambre y el analfabetismo. Tiene el sentido de la libertad y alimenta formas de esclavitud. Tiene sentido de la unidad y fomenta contrastes políticos y raciales. Al progreso temporal no corresponde un adecuado progreso espiritual.¹⁸

En cuanto a la visión del mundo, se presentó una idea optimista de la modernidad. El Concilio reconoció los avances de la ciencia y de la técnica, el progreso social y las marcadas tendencias hacia la unidad. Además, aceptó la autonomía del mundo, cuyas leyes el hombre debía descubrir, emplear y ordenar paulatinamente. En otras palabras, se declaró que el mundo en sí mismo, era libre, autónomo y soberano. Sin embargo, no se

¹⁶ Sota G., “El Vaticano II”, pp. 17-18.

¹⁷ Legorreta Z., “Hacia un balance”, p. 41.

¹⁸ “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*”, 4, en *Documentos*, pp. 178-179.

dejó de reconocer el hambre y la miseria, y las nuevas formas de esclavitud que el sistema capitalista había ocasionado.¹⁹

Las realidades del orden terrestre y social tienen leyes propias, impresas por Dios y que el hombre debe respetar, sin que tenga que temerse una oposición entre la ciencia y la fe. Esta autonomía no significa que las cosas no dependan de Dios y que el hombre pueda usarlas sin referirlas a Dios.²⁰

Ante la convocatoria para el Concilio Vaticano II por Juan XXIII, entre agosto y octubre de 1959, los obispos mexicanos remitieron a Roma sus propuestas de temas que consideraban prioritarios. Entre las peticiones hechas por la jerarquía mexicana, la Conferencia Episcopal solicitó la definición dogmática de la maternidad espiritual de María y en el terreno eclesiológico se buscó precisar las relaciones entre la Iglesia universal y las iglesias particulares, aclarando que los obispos no debían ser considerados “meros administradores de las diócesis a nombre del Papa, sino verdaderos pastores, maestros, guías y jueces en su propia Iglesia diocesana”.²¹

Entre los jerarcas mexicanos que se dirigieron al Vaticano destacan Alfonso Espino, arzobispo de Monterrey, Octaviano Márquez, arzobispo de Puebla, Fernando Ruiz Solórzano, arzobispo de Yucatán, Gabriel Anaya, obispo de Zamora, y José de Jesús Alba Palacios, obispo auxiliar de México. El clero, su preparación y las formas de vida presbiteral fueron algunas de las inquietudes más recurrentes de los preladados. En general, pedían normas e instituciones que favoreciesen “una más intensa y profunda vida espiritual de los sacerdotes”. Sobre el laicado, expresaron temores en torno a los movimientos apostólicos ajenos a la Acción Católica, e insistieron en que toda asociación de seglares debía estar sujeta a la autoridad episcopal.²²

Las “sectas protestantes” también preocupaban enormemente, de modo particular el movimiento Young Men’s Christian Association (YMCA). Además, se condenaron algunos “errores” modernos como el liberalismo, el espiritismo, el existencialismo, el materialismo, el naturalismo y, por supuesto, el comunismo. En el campo litúrgico, postularon reformas al

¹⁹ Legorreta Z., “Hacia un balance”, pp. 44-45.

²⁰ “Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*”, 36, *Documentos*, p. 183.

²¹ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 470-471.

²² Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 471-473.

misal romano y al breviario (como hacerlo más breve y enriquecerlo con lecturas más variadas), y aceptaron el uso de la lengua vernácula para la misa y la administración de sacramentos y sacramentales, etc. Sobre los problemas morales, los que más abrumaban al Episcopado Mexicano eran el control natal y la moral sexual dentro y fuera del matrimonio.²³

Entre las influencias decisivas que recibieron los sacerdotes mexicanos durante las etapas del Concilio se destacan las del jesuita Ricardo Lombardi y su movimiento Para un Mundo Mejor. Bajo esta atmósfera nacería la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), en diciembre de 1963. Se sumaron treinta diócesis a la UMAE, que mostró las intenciones declaradas de muchos prelados que pretendían aplicar en sus comunidades las reformas inspiradas por el Concilio y el Magisterio de Pablo VI.²⁴

El impacto de la UMAE fue considerable mientras estuvo alentada por Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla. La renovación que se había emprendido en la Iglesia mexicana se presentó mediante cursos que fueron capacitando en teología y pastoral a los obispos, presbíteros, religiosas y laicos. También nacieron “consejos presbiterales” promotores de la transformación religiosa. Los laicos redescubrieron “su misión en la Iglesia” y dieron un nuevo aliento a sus añejas organizaciones. En agosto de 1968 la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) creó la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto que continuó con la labor de la UMAE: extender las disposiciones del Vaticano II a todas las diócesis del país.²⁵ Sin embargo, existieron algunas diócesis que manifestaron cierta inconformidad, como fueron las de Querétaro, Colima, Aguascalientes, Texcoco y Tula.²⁶

Para los obispos latinoamericanos las consecuencias prácticas de la filosofía del Vaticano II, interpretadas de manera muy progresista, aparecieron en los documentos redactados en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia, en 1968. Algunas de las declaraciones de la CELAM fueron las siguientes:

- 1) Se afirmó que la tiranía no se aplicaba únicamente a los dictadores sino que se aplicaba también a las estructuras sociales injustas.

²³ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 474-475.

²⁴ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 478-481.

²⁵ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 483-485.

²⁶ Para el caso de Aguascalientes tenemos el trabajo de Yolanda Padilla Rangel, quien aborda un conflicto de autoridad entre el clero diocesano y su obispo, en el que intervinieron “factores ideológicos” propios de la renovación eclesial propiciada por el Concilio Vaticano II. Padilla Rangel, *Con la Iglesia*.

- 2) El pecado fue visto como una situación estructural que tenía sus orígenes en la opresión y en la injusticia social, más que en el comportamiento y la moralidad personal.
- 3) Se amplió el papel de la mujer en la Iglesia.
- 4) Se aceptó que al cambiar la liturgia y el ritual del latín a los idiomas locales, la Iglesia alentó el estudio de la Biblia como una práctica religiosa central.²⁷

En general, en Medellín se legitimó un modelo pastoral cuyo compromiso era por la justicia, un desvirarse, como lo había hecho Jesús de Nazaret, por los oprimidos.²⁸

Entre los textos de la Iglesia mexicana que reconocieron las fuentes doctrinales que alentaban a la Iglesia latinoamericana después de la CELAM, destacan la *Carta Pastoral sobre el Desarrollo e Integración en nuestra Patria* (26 de marzo, 1968); la aportación al Sínodo General de Obispos titulada *Justicia en México*; el *Mensaje sobre la paternidad responsable* (12 de diciembre, 1972) en la que se hizo eco de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI; y el *Mensaje acerca del compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* (18 de octubre, 1973).²⁹

En México fueron pocos los simpatizantes de las reformas propuestas por el Vaticano II: sólo representaban, más o menos, 15% del episcopado y 20% del clero.³⁰ Sin embargo, a pesar de su alcance limitado entre obispos y sacerdotes, el cambio de idioma en la liturgia, por ejemplo, produjo poca resistencia. Es significativo el caso de José Garibi Rivera, de la arquidiócesis de Guadalajara, quien a pesar de que estaba a favor de conservar el uso del latín, efectuó inmediatamente el cambio.³¹

Entre los inconformes y opositores al Concilio podemos mencionar al Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO) con fuerte presencia en la UNAM, y los TECOS de la Universidad Autónoma de Guadalajara a quienes Garibi Rivera condenó de manera enérgica en enero de 1964:

Queremos, en particular, referirnos, porque es indispensable que los jóvenes estudiosos lo sepan, para precaverse de andar extraviados, a aquellos que con el pretexto de combatir errores como el comunismo se valen para ello de asociaciones secretas en las que se exigen jura-

²⁷ Camp, *Cruce de espadas*, p. 135.

²⁸ Romero de Solís, *El aguijón*, p. 507.

²⁹ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 509-510.

³⁰ Camp, *Cruce de espadas*, p. 136.

³¹ Camp, *Cruce de espadas*, p. 136.

mentos de estricto secreto y de obediencia a jefes desconocidos, aun con distintas amenazas a quienes infrinjan tales directivas o violen ese secreto [...]. Es necesario que los jóvenes, especialmente dedicados al estudio, tengan entendido que, como católicos, no deben pertenecer a tales asociaciones que se hallan condenadas por la Santa Iglesia.³²

Por su parte, los que más difundieron las tesis conciliares fueron algunas asociaciones de seculares agrupadas en la Conferencia de Organizaciones Nacionales o el Movimiento Familiar Cristiano y el Secretariado Social Mexicano.³³ Algunos resultados de estas nuevas tendencias abiertas por el Vaticano II, se vieron reflejados en Cuernavaca, Morelos, en donde el padre Gregorio Lemerrier, monje benedictino, incorporó el psicoanálisis en la formación de sus monjes con resultados polémicos. Otro ejemplo fue el del teólogo austriaco Iván Illich quien fundó el Centro Interamericano de Documentación (CIDOC) y el Centro Pastoral para América Latina que resultó ser un medio dinámico y transmisor de las nuevas corrientes teológicas. Sin embargo, el episcopado mexicano denunció ante el Vaticano la actividad de este tipo de centros. También en Cuernavaca, el obispo Sergio Méndez Arceo emprendió una labor pastoral promotora de la causa de los marginados.³⁴

Aunque aparentemente la Iglesia mexicana empezó a alejarse de posiciones “ultraconservadoras”, perfilándose como una “Iglesia abierta al mundo”, hacia los inicios de la década de los setenta el catolicismo en México parecía estar en crisis. Las diferentes posturas tomadas frente al Concilio Vaticano II, tanto por la jerarquía como por los laicos, mostraban una notable polarización. Muy pronto la Iglesia mexicana manifestó posturas divergentes.³⁵

En este sentido destaca la integrista, encabezada por el padre Joaquín Sáenz Arriaga (1899-1976), quien sería excomulgado por sus duras críticas a la Iglesia postconciliar. Entre sus obras resaltan *La nueva misa ya no es una Misa católica* (1969), *La nueva iglesia montiniana* (1971), *¿Por qué me excomulgaron? ¿Cisma o fe?* (1972) y *Sede Vacante. Paulo VI no es legítimo Papa* (1973). Sáenz Arriaga pensaba que en la Iglesia exis-

³² *Excelsior*, 7 de enero de 1964, citado por Blancarte, *Historia de la Iglesia*, pp. 206-207.

³³ El Secretariado Social Mexicano (SSM) tuvo como objetivo primordial, desde su fundación en 1930, la organización de la Acción Católica y el compromiso social. De 1951 a 1960, el SSM promovió la formación de organizaciones de índole educativa como centros sociales, cooperativas, educación obrera, etc. Concha Malo, *La participación*, p. 63.

³⁴ Negrete, “La Iglesia católica”, pp. 119-120.

³⁵ Negrete, “La Iglesia católica”, pp. 119-120.

tían dos corrientes opuestas, “diametralmente antagónicas”, la Iglesia neomodernista, “llamada vulgarmente” progresista, y la Iglesia tradicional, “la de siempre”.

La corriente progresista se cree poseedora de la verdad revelada, definitivamente monopolizada, adulterada y “aggiornada” por los inescrupulosos “expertos” del Vaticano II; y condena, sin apelación, juicio, ni “diálogo” posible, a los seguidores obstinados de la tradición de todos los Papas, de todos los Concilios; a los que seguimos adheridos a la invariable doctrina de la Iglesia apostólica [...].³⁶

También la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, que en un principio no llegó a concretar una ruptura oficial con la Iglesia, mantuvo una actitud de clara oposición al Concilio Vaticano II, a los fundamentos planteados en Medellín y a la renovación de las diócesis.³⁷ La Fraternidad fue fundada por el sacerdote francés, antiguo arzobispo de Dakar y delegado apostólico para el África francófona, Marcel Lefebvre (1905-1991), el 1° de noviembre de 1970. Aun en la actualidad los sacerdotes de este grupo celebran exclusivamente la misa tradicional en latín y “se oponen activamente a las novedades liberales introducidas por el Concilio Vaticano II”.³⁸ Para Antonio Gómez Robledo, de quien se tratará más adelante, Lefebvre, al ser llamado a Roma para participar en los trabajos del Concilio, constataría “con gran estupor” que sus ideas, “que habían sido las de la Iglesia entera, no eran ahora sino las de una escasa minoría”.

Marcel Lefebvre había luchado toda su vida por mantener intacto el depósito de la fe en un mundo hostil y perverso. Los padres conciliares, por el contrario, lo que querían era reconciliar la Iglesia con el mundo moderno. Tal operación, a dicho de monseñor Lefebvre, era tanto como “consumar la unión adúltera de la Iglesia y la Revolución”, de la que no podrían nacer sino bastardos.³⁹

Tras una larga oposición a las reformas conciliares, hacia el final de sus días, en 1988, Lefebvre sufriría la excomunión por parte del Papa Juan Pablo II. Entre los seglares, dentro de esta misma línea y defensor de la causa de Lefebvre, uno de los críticos más feroces del Vaticano II

³⁶ Sáenz y Arriaga, *¿Por qué me excomulgaron?*, pp. 2-3.

³⁷ Romero de Solís, *El aguijón*, pp. 513-514.

³⁸ http://www.fsspx.org.mx/?page_id=365 consultada el 26/02/2013.

³⁹ Gómez Robledo, “El caso Lefebvre”, pp. 309-310.

fue Antonio Gómez Robledo, intelectual mexicano que supo conjugar su fuerte catolicismo con el estudio del derecho, la historia y la filosofía desde una visión secular.

Antonio Gómez Robledo, católico ortodoxo

Antonio Gómez Robledo nació en Guadalajara, Jalisco, el 7 de noviembre de 1908. Se recibió de abogado el 17 de marzo de 1932 en la Universidad de Guadalajara con la tesis titulada *México en Ginebra*. Posteriormente, obtuvo la maestría en la Universidad Autónoma de México con una tesis sobre San Agustín, se doctoró en filosofía por la misma universidad y fue miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, de El Colegio Nacional y del Seminario de Cultura Mexicana. Tuvo una larga carrera diplomática que lo llevaría a convertirse en Embajador de México en Brasil (1959-1961), en Italia (1967-1971) concurrente en Túnez (1968-1971); en Grecia (1975-1977) y, finalmente, en Suiza (1977-1979).

Sus textos académicos se centraron, primordialmente, en temas relacionados con la filosofía, el derecho internacional y la historia. Desde muy joven supo conjugar su fuerte catolicismo con el estudio de algunas disciplinas que le exigían adentrarse en el pensamiento occidental desde una perspectiva secular. Muchos años después, así declararían sus influencias intelectuales y religiosas en la conformación de su pensamiento:

De mis padres aprendí el temor de Dios, de Él solo y no de los hombres. De mis maestros los jesuitas, el afán de saber, el sentido de la filosofía perenne y el amor de las letras clásicas. De mis profesores de jurisprudencia, casi todos miembros del Gran Oriente (o sea la gran logia de occidente), todos varones integérrimos, el derecho natural. Viví así en escorzo y con igual intensidad el estado teológico y el metafísico, o para decirlo a la mexicana, la guerra de tres años, y hasta hoy guardo gratitud por lo que recibí de las dos banderas, y por esto soy mexicano por los cuatro costados y por los cuatro vientos.⁴⁰

En efecto, a lo largo de su vida, estas dos banderas –la católica y la liberal– serían los ejes que sustentarían su trayectoria intelectual y pública. Durante los convulsos años veinte, entre la adolescencia y la edad adulta, Gómez Robledo demostró hasta qué punto defendería su fe ante los embates de los gobiernos postrevolucionarios. Fue con Plutarco Elías Calles cuando las tensiones entre la Iglesia y el Estado mexicano llegaron a su

⁴⁰ | Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 10.

punto más álgido, con el conflicto conocido como la Cristiada (1926-1929) que se caracterizó por el enfrentamiento militar entre las fuerzas armadas gubernamentales y grupos rebeldes de católicos –seglares y algunos sacerdotes–, quienes defendían los derechos y la participación de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida pública de México. Desde la Constitución de 1917 se prohibió la participación del clero en política y se impidió el culto público fuera de los templos, sin embargo, con la ley Calles de 1926 estas medidas se intensificaron y se decretó la disminución del número de sacerdotes que oficiaban en el país. Estas y otras medidas ocasionaron el descontento popular y el levantamiento armado de los católicos mexicanos.⁴¹ Ante estas circunstancias, Gómez Robledo simpatizó con el movimiento cristero y fue muy cercano al líder jalisciense Anacleto González Flores (1888-1927), a quien consideró un maestro moral y religioso.⁴²

Durante este mismo periodo, como miembro de la intelectualidad tapatía de principios del siglo xx, Gómez Robledo también colaboró en la famosa revista *Bandera de Provincias* (1929-1930), publicación fundada por Agustín Yáñez y Alfonso Gutiérrez Hermosillo y cuyo objetivo primordial fue sacar del “marasmo y silencio” a las provincias de México. Con la colaboración de Esteban A. Cueva, Alfonso Gutiérrez Hermosillo, José G. Cardona Vera y Emmanuel Palacios, la publicación buscó descentralizar la cultura y romper el aislamiento de los escritores de Jalisco y de otras regiones del país. *Bandera de Provincias* se enmarcaba en una tendencia de vanguardia que impactó a revistas como *México Moderno* (1920-1923), *Antena* (1924), *Ulises* (1927), *Forma* (1926-1928), *Contemporáneos* (1928-1931) y *Examen* (1932).⁴³

Es notorio el papel “universalista” de *Bandera de Provincias* como divulgadora de la prosa de Kafka, Claudel y Joyce en las traducciones de Efraín González Luna.⁴⁴ La publicación también tuvo una marcada cercanía con la revista *Contemporáneos*, con la que compartía algunos colaboradores y preocupaciones literarias: como son los casos de Genaro Estrada, Bernardo Ortiz de Montellano, Gilberto Owen, Xavier Villaurrutia y Carlos Pellicer. En opinión de Agustín Yáñez, algunos de sus modelos a seguir fueron *Gaceta Literaria*, revista española publicada en Madrid por Jiménez Caballero, y *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset.⁴⁵

⁴¹ Véase Olivera Sedano, *Aspectos*; y Meyer, *La Cristiada*.

⁴² Véase Gómez Robledo, “Anacleto González Flores”.

⁴³ Palomera Ugarte, “La noción”, pp. 39-42.

⁴⁴ Vogt, “Agustín Yáñez”, p. 12.

⁴⁵ Palomera Ugarte, “La noción”, pp. 44-46.

La central de operaciones de la revista tapatía estaba instalada en el Edificio Mosler, donde tenían su estudio los pintores José Guadalupe Zuno, Rubén Mora Gálvez, Jesús Guerrero Galván, Antonio Servín, Raúl Anguiano y el ensayista Enrique Martínez Ulloa quien, a un mismo tiempo, era la conexión con “el grupo Ovoide” cuyo presidente era el pintor Ixca Farías y tenía su sede en el Museo del Estado. A este grupo acudían el escultor León Muñiz, los pintores José Vizcarra, Francisco Sánchez Guerrero, Diego Rivera, el Dr. Atl, Roberto Montenegro, entre otros.⁴⁶ Otros colaboradores asiduos de la revista *Bandera de Provincias* fueron José Rolón, José Arriola Adame, Guillermo Gómez Arana, Efraín González Luna, Agustín Basave y José Cornejo Franco.

Después de esta primera experiencia literario-intelectual, que le permitiría vincularse de inmediato con lo más selecto de la inteligencia tapatía, Gómez Robledo, iniciada la década de los treinta, viajó por Europa en donde conoció algunas personalidades como Paul Claudel, gran intelectual católico y diplomático francés, a quien entrevistaría en Bruselas hacia el año de 1934. De regreso en México, tomaría parte como colaborador asiduo de otra importante publicación fundada en el año de 1937 por el sacerdote michoacano Gabriel Méndez Plancarte. Me refiero a la revista *Ábside*, que bajo una línea católica y humanista agruparía entre sus filas a escritores como Efraín González Luna, Alfonso Junco, Alfonso Méndez Plancarte, Alfonso Reyes, Ángel María Garibay, Enrique González Martínez, Octaviano Valdés, entre muchos otros poetas, historiadores, filósofos y conocedores de la cultura griega y latina.⁴⁷

Es bien conocido que uno de los atributos intelectuales más apreciados del escritor tapatío fue su dominio, tanto hablado como escrito, del latín y el griego. En sus estudios de filosofía, realizados en la Universidad Nacional Autónoma de México, aprendió las lenguas clásicas bajo la dirección de dos grandes maestros: por el latín, Agustín Millares Carlo; por el griego, Demetrio Frangos, quien le enseñó “la lengua de los dioses como lengua viva”. A ellos, declaraba Gómez Robledo, les debía “el haber podido entrar en los cinco mundos culturales”: el clásico, el helenístico, el romano, el bizantino y el medieval.⁴⁸

Sin duda, además de explorar estos “mundos”, también destacó por hacerlo en los terrenos filosóficos y jurídicos. Un ejemplo de estas inquietudes, es su artículo “Reflexiones sobre Bergson”, inicialmente escrito para dictar una serie de conferencias en el Museo del Estado de Jalisco,

⁴⁶ Yáñez, *Genio y figuras*, p. 23.

⁴⁷ Mora Muro, “El catolicismo”, pp. 139-170.

⁴⁸ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 12.

los días 29 de enero y 7 de febrero de 1941, con motivo del fallecimiento del filósofo francés Henri Bergson (1859-1941). El escrito buscó ser un acercamiento al sistema bergsoniano desde sus inicios a finales del siglo XIX. Particularmente, Gómez Robledo se cuestionó sobre el “estado de la filosofía y en general la conformación intelectual del hombre civilizado” durante esos años. En su opinión, el XIX fue un siglo que, a pesar de sus imperfecciones, tuvo dos virtudes: paz y libertad. Las guerras de ese siglo fueron efímeras o localizadas, que no afectaron mayormente a la población civil. Además, “casi todos los pueblos cultos habían alcanzado el goce de las libertades esenciales: tenían constituciones y parlamentos y el poder absoluto había acabado casi por eclipsarse”. No obstante, continúa nuestro autor, “aquella prosperidad se encontraba desde entonces minada en su base, porque reposaba sobre un fundamento endeble, sobre lo que podríamos denominar indiferentemente positivismo o materialismo o religión de la Ciencia”.⁴⁹

Bajo la tutela de la ciencia todas las disciplinas humanas debían de amoldarse al método físico-matemático, es decir que únicamente debían preocuparse por fenómenos que pudieran ser observados, experimentados y medidos. Ya no se trataba de conocer la esencia o sustancia de las cosas, “se admitía corrientemente que la inteligencia sólo puede conocer relaciones entre fenómenos”.⁵⁰ Esta idea “materialista de la vida” que dejó de lado “la convicción filosófica de ser el hombre una unidad sustancial, inteligente y libre, con destinos superiores a los de la realidad social”, según Gómez Robledo, dio como consecuencia una “apoteosis monstruosa de la mecánica” que se concretó en el Estado totalitario.⁵¹ Fue contra este pensamiento cientificista que renació la metafísica teniendo como baluartes a Bergson y a Husserl. Según él, la crítica de estos dos autores se centró en el *psicologismo*, “que estudia cómo el hombre piensa, cómo el hombre quiere, cómo el hombre siente”, pero despojándose de todo “conocimiento del absoluto”.⁵² En esta concepción, lo psicológico estaba íntimamente ligado a lo fisiológico, proponía un paralelismo entre los procesos psíquicos y los nerviosos: “reducía al espíritu a no ser otra cosa que un epifenómeno de los movimientos moleculares”.⁵³ Por lo contrario, en la filosofía de Bergson, el espíritu o la conciencia tiene independencia con respecto al cuerpo.⁵⁴

⁴⁹ Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 227.

⁵⁰ Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 228.

⁵¹ Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 231.

⁵² Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 231.

⁵³ Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 239.

⁵⁴ Gómez Robledo, “Reflexiones”, p. 242.

Durante esta misma época se publicó su primer libro, titulado *Los convenios de Bucareli ante el derecho internacional* (1938). La investigación, alentada por la expropiación petrolera decretada por el general Lázaro Cárdenas, se concentró en demostrar el “carácter de vergüenza e ignominia que habían tenido los pactos concertados entre el presidente Obregón y los Estados Unidos en septiembre de 1923”. El gobierno obregonista, ignorando el artículo 27 constitucional, permitió que las compañías extranjeras disfrutaran sin restricciones “los derechos y privilegios” sobre el agro y el petróleo. Así, el libro tenía el fin primordial de “fundamentar la juridicidad de la expropiación petrolera”, es decir, el derecho legítimo de su nacionalización.⁵⁵

En ese mismo año de 1938, “con treinta floridos abriles”, Gómez Robledo obtuvo la cátedra de Derecho Internacional, primero en la Escuela Libre de Derecho y luego en la Universidad Autónoma de México. Posteriormente, en 1941, ingresaría al servicio exterior mexicano bajo la recomendación del historiador José C. Valadés, secretario particular de Ezequiel Padilla, quien fungía como Secretario de Relaciones Exteriores.⁵⁶ Su primera misión fue viajar a Brasil en 1943 como miembro del Comité Jurídico Interamericano. En este país sudamericano prepararía su tesis doctoral en filosofía que, tomando en cuenta las circunstancias, finalmente sería el tema que “ofrecía las mayores facilidades bibliotecarias”: *La filosofía en el Brasil*, que fue presentada el 28 de agosto de 1946 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ante un jurado integrado por Samuel Ramos, Alfonso Reyes, José Gaos, Eduardo García Máynez y Agustín Yáñez.⁵⁷

Después de obtener el grado de Doctor en Filosofía, se incorporó al cuerpo académico de la Facultad de Filosofía y Letras en donde se especializó en la filosofía ética aristotélica y el pensamiento de Platón, autores a los que posteriormente traduciría al español. Con respecto a estas temáticas, entre sus obras más importantes podemos destacar *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957); *Sócrates y el socratismo* (1966); y *Platón: los seis grandes temas de su filosofía* (1974). En opinión de Gómez Robledo, uno de sus libros favoritos fue el dedicado a Sócrates, del que destacó el análisis perspectivista –de influjo orteguiano– que lo compone: “Sócrates según su circunstancia, Sócrates según su vida, Sócrates según su apología, Sócrates según su muerte”.⁵⁸ Es importante recordar que la influencia de José Ortega y Gasset y de su alumno José Gaos en

⁵⁵ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 15.

⁵⁶ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 20.

⁵⁷ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 26.

⁵⁸ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 31.

México fue muy notoria desde los años cuarenta, principalmente en el ramo de la historia de las ideas que autores como Leopoldo Zea, Luis Villoro, entre muchos otros, practicaron de manera constante con importantes resultados.⁵⁹

Otra disciplina ampliamente desarrollada por Gómez Robledo fue la teoría del derecho, en la que, particularmente, se centró en la justicia. En su libro titulado *Meditación sobre la justicia* (1963) abordó desde una perspectiva “histórico-crítica” la justicia en Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant. El objetivo de la obra no era la pura especulación sobre el tema propuesto, sino un intento de hacer respetar la justicia tanto de particulares como la de México en el exterior.⁶⁰ El derecho de soberanía de México frente a las presiones extranjeras, principalmente la de Estados Unidos, fue una de sus preocupaciones más constantes. Así se mostró frente al conflicto entre el gobierno castrista cubano y los estadounidenses hacia los inicios de los años sesenta. En general, apoyó la resolución del gobierno mexicano de continuar sus sólidas relaciones con Cuba, pese a las continuas presiones de Washington:

Nunca como entonces rayó tan alto nuestro juridicismo en todos los órdenes, el orden interno y el orden internacional, y por lo demás, pasando del derecho a los hechos, para todos fue provechoso, inclusive para los Estados Unidos, el que por la negativa de México de romper relaciones con Cuba, se haya mantenido el único vínculo material entre la isla y el continente que fue el vuelo México-La Habana-México.⁶¹

Sobre el orden político interamericano y las facultades de la OEA publicó dos libros: *Idea y experiencia de América* (1959) y *La seguridad colectiva en el continente americano* (1960); y sobre el caso particular de Cuba presentó el artículo “La crisis actual del sistema interamericano”, publicado en *Foro Internacional* (1962). En cuanto a problemas de arbitraje internacional entre México y Estados Unidos, como en el caso del Chamizal, realizó la investigación que se concretó en la obra *México y el arbitraje internacional* (1965).⁶²

Después de este rápido recorrido por algunos de los intereses intelectuales y académicos de Antonio Gómez Robledo, ahora me abocaré en concreto a su catolicismo, que he considerado como ortodoxo por su

⁵⁹ Véase Matute, *El historicismo*.

⁶⁰ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 32.

⁶¹ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 43.

⁶² Gómez Robledo, *Vita et Opera*, pp. 43-56.

crítica al Concilio Vaticano II y sus reformas modernizadoras de tendencias heterodoxas.⁶³ En su libro *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, producto de su tesis de maestría y publicado en 1942, declaraba que su estudio no era una contribución al agustinismo, “sino al problema de la filosofía cristiana”.⁶⁴ La religión, entendida como “la vida sobrenatural de unión con Dios”, y la filosofía que Aristóteles definió como “el saber teórico de las primeras causas y principios”, fueron los dos ejes que guiaron el ensayo de Gómez Robledo.⁶⁵ Es claro que tanto el cristiano como el metafísico, en el contexto filosófico mexicano de la primera mitad del siglo xx, pensaban que el fin último de la existencia era la obtención de la “Verdad”.⁶⁶ Sin embargo, desde una posición fenomenológica, Gómez Robledo advirtió que “el saber, en general, es natural al hombre”, pero “cuando llega al saber más alto”, éste duda de “si su posesión no podría estimarse como impropia del hombre”. Es decir, que dicho saber de las últimas causas provenía, en realidad, de Dios: pues la naturaleza humana era “intrínsecamente capaz, pero fác-

⁶³ Considero que debemos entender a la Iglesia católica desde su propia lógica. El Concilio Vaticano II, como se ha explicado en la primera sección del artículo, dio a conocer diversas reformas que para muchos de los fieles estaban en contra de la tradición y la esencia de la doctrina. En este sentido, Antonio Gómez Robledo al criticar el reformismo conciliar tendió a la ortodoxia y no a la heterodoxia, como se supondría en el caso de disidentes políticos.

⁶⁴ Gómez Robledo, *Cristianismo*, p. 3.

⁶⁵ Gómez Robledo, *Cristianismo*, pp. 4-5.

⁶⁶ Habermas entiende por “metafísica” el idealismo filosófico que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de San Agustín y Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza al pensamiento de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En la filosofía metafísica el mundo se encuentra racionalmente estructurado, sea bajo la forma de una fundamentación trascendental o por vía de una penetración dialéctica del mundo. La racionalidad es pensada como racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo o que es legible en tales contenidos. En cuanto a la filosofía primera como filosofía de la conciencia, la autoconciencia queda elevada a Absoluto. La razón se entiende en términos *fundamentalistas*: como una subjetividad que posibilita al mundo en su conjunto, o en términos *dialécticos*: como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo. En ambas variantes la razón es confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora. Esta razón acepta la herencia de la metafísica para asegurar el primado de la identidad sobre la diferencia y la idea sobre la materia. Se da un predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario. Habermas, *Pensamiento*, pp. 38-63

ticamente impotente para arrancar a los seres su último secreto, el que yace más allá de toda experiencia”.⁶⁷

Años después, a principios de los años sesenta, el autor tapatió fungía como Representante de México en la Conferencia del Comité de Desarme de las Naciones Unidas con sede en Ginebra. Sin embargo, en 1967, después de tres años de servicio en Suiza, la Secretaría de Relaciones Exteriores le ofreció, a mitad del sexenio presidencial de Gustavo Díaz Ordaz, la embajada de Roma. Tiempo después, Antonio Carrillo Flores, Secretario de Relaciones Exteriores (1964-1970), le declararía las razones que tuvo el presidente Díaz Ordaz para elegirlo como embajador en Italia:

Era, según él, porque necesitaba allí a un católico de izquierda, que ni estuviera incondicionalmente para besarle la sandalia a Su Santidad el Papa, pero tampoco para despotricar contra él como lo habían hecho algunos de mis precursores; y en cuanto a mi filiación de católico izquierdista, parecía acreditarse cumplidamente por el hecho de haber estado yo con la república española en el curso de la guerra civil.⁶⁸

Pese a que el término “católico de izquierda” es sumamente confuso, existen algunas pruebas de su apoyo a la República Española. Así se muestra en una carta dirigida a Efraín González Luna en 1939, en la que aseveró que los académicos exiliados que habían llegado de España habían salido de su país porque ya no podían enseñar con libertad: “porque el nuevo régimen español es ante todo una lucha de la fuerza contra la inteligencia, porque los mejores representantes de la inteligencia española están fuera de su patria y no tienen esperanza de volver”.⁶⁹

De igual manera, esta postura se muestra en su libro *Política de Vitoria* que fue comentado por el padre Gabriel Méndez Plancarte en la revista *Ábside* en el número de marzo de 1941. Primeramente, el padre Gabriel le dio en parte la razón al autor por “censurar algunos actos del gobierno español y algunas de las orientaciones (o mejor, desorientaciones) de la Falange”, pero le refutó que estuviera comprobado lo que se había dicho de las ejecuciones en masa de marxistas, y pidió que no se aceptara con facilidad un rumor del que no se tenían pruebas de su veracidad. En general, Méndez Plancarte consideró que era prematuro e injusto el juicio condenatorio contra el régimen y el movimiento franquista, en el cual no todo era digno de reprobación. Después aclaró que las críticas a Franco

⁶⁷ Gómez Robledo, *Cristianismo*, p. 6.

⁶⁸ Gómez Robledo, *Vita et Opera*, p. 95.

⁶⁹ Alonso, *Miradas*, pp. 61-62.

eran “lamentables desviaciones dentro de un movimiento substancialmente bueno y laudable”, que tendía “a restaurar espiritualmente los genuinos valores de la Hispanidad”.⁷⁰

Es claro que con el pasar de los años este catolicismo respetuoso de las posturas izquierdistas, por lo menos de las de los republicanos españoles, fue menguando considerablemente. En 1947 Gómez Robledo daría a conocer su libro *Anacleto González Flores. El Maestro*, publicado originalmente en 1938 bajo el seudónimo de Demetrio Loza,⁷¹ y que muestra su fuerte catolicismo de tintes tradicionalistas:

Si hoy reaparece con el nombre de su autor y sin ultrajes al arte biográfico, no es tanto por el prurito de enmendar los vicios de la primera edición, sino porque la figura extraordinaria de Anacleto González Flores, “héroe de la fe y mártir de la libertad”, como lo llamó Carlos Pereyra, no ha pasado ni pasará jamás de los anales del heroísmo mexicano en su momento más alto. Nombre providencial el suyo, Anacleto, “rellamado”, recayó en este caso sobre un hombre a quien se llamará siempre a la memoria mientras en México se estime como lo mejor de nosotros la fe de nuestros padres y la autonomía de la conciencia moral.⁷²

Gómez Robledo pensaba que durante la Cristiada (1926-1929), como nunca antes en la historia de México, había resplandecido con fulgor inigualable lo heroico “contra la barbarie callista”. Aunque era preferible la resistencia civil pacífica más acorde con “los consejos evangélicos”, no dudaba “en justificar el recurso de la violencia a que hubo de acudir, agotados los medios pacíficos, en defensa de la dignidad humana” y la defensa de “los valores más sagrados y eternos”.⁷³ Además, el abogado jalisciense Anacleto González Flores (1888-1927), nacido en Tepatitlán y fusilado en represalia por su participación como dirigente de la Liga Nacional para la Defensa de la Libertad Religiosa, debía situarse “entre los grandes mexicanos” ya que no sólo “los valores profanos” debían ser tomados en cuenta en la conformación nacional, sino también, y con mayor razón, “los sagrados”. En este sentido, González Flores debería ser considerado un maestro, no por haber sido “el inventor de sistemas originales” o por “la eminencia de su saber teórico”, sino por sus méritos espirituales y morales:

⁷⁰ Méndez Plancarte, “Política”, pp. 216-217.

⁷¹ Híjar Ornelas, “Hombria”, p. 84.

⁷² Gómez Robledo, “Anacleto González Flores”, p. 183.

⁷³ Gómez Robledo, “Anacleto González Flores”, pp. 183-184.

Maestro y doctor de nuestra vida fue Anacleto González Flores para cuantos nos allegamos a él en los primordios de nuestra existencia responsable. Nos dio lo que pudieron darnos otros maestros: saber y amor de saber, como que podía todo ello impartirlo quien poseyó una cultura superior, habida cuenta de nuestro medio, y más que eso, el férvido entusiasmo por los bienes del espíritu. Pero nos dio sobre todo el sentido y orientación de nuestra vida; nos dio el saber como lo que debe ser, como saber de salvación.⁷⁴

Es claro que desde muy joven Gómez Robledo defendió con fervor su fe católica, sin embargo, desde que el Concilio Vaticano II inició su movimiento reformista paulatinamente fue tomando una postura más conservadora e intransigente. Es significativo que sus dos hermanos menores, Xavier e Ignacio, fueron sacerdotes jesuitas.⁷⁵ Particularmente, es interesante destacar algunos aspectos de la trayectoria eclesiástica de Ignacio, el menor de los tres, ya que son muy ilustrativos para comprender la postura familiar tomada ante las reformas vaticanas. Cuando el Concilio se llevaba a cabo, Ignacio se encontraba en la Universidad Gregoriana desempeñándose como profesor de teología.

En un vertedero de ideas como era la Universidad Gregoriana fue testigo ocular del viraje de ciento ochenta grados impuesto a la Iglesia por la primera gran asamblea eclesial de los tiempos modernos. Me consta, pues abordamos el tema, que fue para él una prueba durísima quedar atrapado a dos fuegos, y cuando debió decidir entre las vanguardias que encabezaron algunos colegas suyos y la senda trillada de la ortodoxia, optó sin vacilar por esta última, acto de estricta coherencia que le granjeó no pocos sinsabores.⁷⁶

Coincidiendo con la postura de su hermano, Antonio Gómez Robledo también optó por la ortodoxia. Pensaba que el Vaticano II había arrasado con varias estructuras normativas y esenciales del catolicismo. Creía que con los cambios implantados por el Concilio la misa había sido reducida “a la muerte”, primero en el idioma, y luego en el texto, el movimiento y el espíritu.

⁷⁴ Gómez Robledo, “Anacleto González Flores”, p. 185.

⁷⁵ Véase Real Ledezma, *El magno magisterio*.

⁷⁶ Híjar Ornelas, “Hombría”, pp. 88-89.

Con la renuncia al latín como lengua litúrgica [...] la Iglesia ha echado por la borda un inmenso tesoro de belleza y pensamiento que transpiraba por innumerables páginas del antiguo *Missale romanum* [...]. Con la expulsión del arte de la liturgia se nos fue la devoción a muchos, a los que creímos que el arte sacra fue siempre un camino hacia Dios, a quien, como nos lo enseñó Pascal, se llega no por la dialéctica sino por el corazón.⁷⁷

Para él, pese a que con el latín el pueblo no podía entender lo que oía, como no lo había entendido nunca, lo sentía “con mayor fuerza que cualquier texto inteligible en la lengua vulgar”. Se lamentaba de que el lenguaje litúrgico hablado en latín, “un lenguaje arcano y misterioso”, había sido abolido por el Concilio Vaticano II bajo un “entendimiento pedestre y miserable”. Al contrario de la misa antigua, “que decía el sacerdote de espaldas al pueblo y de cara al Santísimo Sacramento, instalado en el centro del altar”, la misa actual se empezó a practicar con “el sacerdote de cara al pueblo y de espaldas a Jesús sacramentado alojado, como un huésped vergonzante, en un rincón del presbiterio”. Además, como si fuese un mitin, el sacerdote vociferaba “del principio al fin, sin dejar el menor espacio para el recogimiento íntimo, para el diálogo interior y silencioso del alma consigo misma”.⁷⁸

La disolución de la postura dogmática de la Iglesia había sido otro de los errores del Concilio. Gómez Robledo pensaba que hasta el Vaticano II la Iglesia católica tuvo siempre la convicción de estar en posesión de la verdad absoluta, “no en el orden del conocimiento natural, por supuesto, pero sí en el orden del conocimiento sobrenatural, por haberlo recibido directamente de su fundador, Jesucristo, que era, y así se había definido a sí mismo, la verdad subsistente”. Con las otras religiones, por consiguiente, que podían contener “verdades parciales”, pero nunca la verdad en su plenitud, “había que convivir en paz y tolerancia, mirando sobre todo a la salvaguardia del bien público, pero nunca, ni por asomo, formar con ellas un frente común en la promoción de la conciencia religiosa”. La Iglesia proclamó siempre ser “la única depositaria de la verdad, la única capaz de dar la salvación a los hombres por la autoridad recibida de su divino fundador”. Hasta el Vaticano II, que por obra del ecumenismo, la Iglesia se había convertido “en un germen espiritual en la sociedad, al igual de otra religión cualquiera”.⁷⁹

⁷⁷ Gómez Robledo, “El caso”, p. 277.

⁷⁸ Gómez Robledo, “El caso”, pp. 277-278.

⁷⁹ Gómez Robledo, “El caso”, pp. 280-285.

Así, la libertad religiosa, postulada por el Concilio, en opinión de Gómez Robledo, era “un desplome catastrófico”. La Iglesia católica, que hasta aquel momento había reivindicado el monopolio de la verdad, compartía “con el error, y en un plano de perfecta igualdad, su actividad misionera en todos los órdenes”. Las confesiones disidentes tenían ahora un “valor peculiar” y la propia Iglesia católica las exhortaba para llevar a cabo “el ordenamiento de la sociedad y la vivificación de toda actividad humana”.⁸⁰

Otra crítica del abogado mexicano hacia el Concilio, fue que se eliminaran las referencias al “dogma del infierno”. Consideraba que antes del Vaticano II, “fuera cual fuese la representación concreta que cada uno tenía del infierno”, nadie entre los creyentes dudaba de la existencia de un lugar semejante, “habitáculo de los condenados a la muerte eterna”. Ahora, en cambio, la existencia misma del infierno había sido puesta en entredicho, por “los mayores teólogos del momento actual, para los cuales el infierno ha llegado a ser un *problema*, algo que puede ser como puede no ser”. En efecto, para el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, el infierno no era más que una “posibilidad real” en la cual apoyarse para la conversión del alma, pero como un medio únicamente de disuasión.⁸¹

En suma, pensaba que la Iglesia católica en su contubernio con la modernidad había encarcelado a la religión dentro de los límites de la pura razón: “La religión futura del ecumenismo será, con otras palabras, la mondadura de los aspectos repulsivos del dogma, por su carácter sobrenatural o irracional, para quedarnos puramente con sus aspectos comunicables, que son y tienen que ser, ¿habrá siquiera que decirlo?, los racionales”.⁸²

Consideraciones finales

El reformismo iniciado por el Concilio Vaticano II ocasionó el nacimiento de una pluralidad de posturas. Por un lado, surgieron grupos de católicos que vieron con buenos ojos el cambio de perspectiva en la Iglesia. Algunos sacerdotes y seglares aceptaron que a partir del Concilio se lograra entablar un diálogo con otras religiones y tender un puente con el mundo moderno y sus problemáticas: la pobreza y el no respeto de los derechos esenciales de la “persona humana”.

Las consecuencias más notorias de la implementación de la filosofía del Vaticano II aparecieron en los documentos redactados en la Conferen-

⁸⁰ Gómez Robledo, “El caso”, p. 288.

⁸¹ Gómez Robledo, “El caso”, p. 294.

⁸² Gómez Robledo, “El caso”, pp. 302-303.

cia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Medellín, Colombia, en 1968. La Teología de la Liberación, surgida de la CELAM, legitimó un modelo pastoral cuyo compromiso era por los oprimidos y las masas pobres de América Latina.

Por otro lado, también existió un grupo de creyentes que pensaban, y siguen pensando, que la Iglesia de Jesucristo había traicionado las añejas tradiciones y dogmas propias de su esencia. Aunque Antonio Gómez Robledo defendió un catolicismo ortodoxo, logró vincularlo con su formación humanista y jurídica de raíces seculares. Además, sus fuertes vínculos con instituciones como la UNAM y su labor como embajador en diversas ocasiones, le permitieron establecer un fuerte lazo afectivo y práctico con el Estado y, por consiguiente, con el poder laico en México.

Para entender su posición religiosa, también fue importante mostrar algunos de sus estudios filosóficos cercanos al pensamiento cristiano y metafísico propio de la tradición occidental. La defensa de estos postulados impidieron que Gómez Robledo aceptara las reformas modernizantes, de tendencia pluralista, que desde Roma se habían implantado. Dicho con otras palabras, Gómez Robledo fue un crítico acérrimo del movimiento renovador que surgió a partir del Vaticano II sin llegar a defender del todo las posturas intransigentes propias del conservadurismo católico mexicano de la segunda mitad del siglo XX.

Bibliografía

Alonso, Jorge

Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2003.

Aspe Armella, María Luisa

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, 2008.

Barranco, Bernardo

“Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 39-60.

Blancarte, Roberto

Historia de la Iglesia católica en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

— “La doctrina social del episcopado católico mexicano”, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 19-38.

Camp, Roderic Ai

Cruce de espadas. Política y religión en México, México, Siglo XXI, 1998.

Concha Malo, Miguel, et al.

La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983), México, Siglo XXI, 1986.

Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Gómez Robledo, Antonio

“Anacleto González Flores. El Maestro”, *Obras*, México, El Colegio Nacional, 2001, tomo x, pp. 183-324.

— “Cristianismo y filosofía de la experiencia agustiniana”, *Filosofía. Obras*, México, El Colegio Nacional, tomo III, 2002, pp. 2-73.

— “El caso Lefebvre. Meditación sobre la Iglesia actual”, *Opera varia. Obras*, México, El Colegio Nacional, tomo XII, 2002, pp. 271-321.

— *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

— *La estética de Tomás de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

— *Política de Vitoria*, México, Universidad Nacional de México, 1940.

— “Prólogo”, Guardini, Romano, *La esencia de la concepción católica del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, pp. 5-19.

— “Reflexiones sobre Bergson”, *Ábside*, México, número 4, abril de 1941, pp. 223-242.

— *Vita et Opera*, México, El Colegio Nacional, 1996.

Granados Roldán, Otto

La Iglesia católica mexicana como grupo de presión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

Habermas, Jürgen

El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Katz, 2011.

— *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.

Híjar Ornelas, Tomás de

“Hombria de bien a carta cabal: Ignacio Gómez Robledo, S.J.”, Juan Real Ledezma (coord.), *El magno magisterio de los Gómez Robledo*, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, 2009, pp. 77-92.

Legorreta Z., José de Jesús

“Hacia un balance de la *Gaudium et spes* a 30 años del Vaticano II”, Eduardo Sota García (coord.), *Concilio Vaticano II: logros y tareas. Una reflexión a treinta años*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 39-49.

- Matute, Álvaro (comp.)
El historicismo en México. Historia y antología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Méndez Plancarte, Gabriel
 “Política de Vitoria. Carta al Lic. Antonio Gómez Robledo”, *Ábside*, México, número 3, marzo de 1941, pp. 215-217.
- Meyer, Jean
La Cristiada, México, Siglo XXI, 1979.
- Mora Muro, Jesús Iván
 “Antonio Caso: un cristiano sin Iglesia”, *Secuencia*, número 87, septiembre-diciembre 2013, pp. 155-173.
 — “El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, número 126, primavera 2011, volumen xxxii, pp. 139-170.
- Negrete, Marta Eugenia
 “La Iglesia católica en la historia de México. Siglo xx”, José de Jesús Legorreta Zepeda (comp.), *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 85-123.
- Olivera Sedano
 Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966.
- Pacheco, María Martha
 “Tradicionalismo católico post conciliar, el caso Sáenz y Arriaga”, María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo xx*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2007, pp. 183-207.
- Padilla Rangel, Yolanda
Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y Sociedad en Aguascalientes. Un conflicto de los años 70's, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1991.
- Palomera Ugarte, Luz
 “La noción de *cultura* a través de los textos publicados en la revista *Bandera de Provincias (1929-1930)*”, *Estudios Sociales*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, número I, julio 2007, pp. 37-52.
- Puente Lutteroth, María Alicia (comp.)
Hacia una historia mínima de la Iglesia en México, México, JUS/CEHILA, 1993.
- Real Ledezma, Juan (coord.)
El magno magisterio de los Gómez Robledo, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, 2009.

- Robles, Martha
 “Antonio Gómez Robledo. Una pasión cristiana”, Antonio Gómez Robledo, *Doctoralis Oratio. Últimos escritos*, México, El Colegio Nacional, 1994, pp. 9-42.
- Romero de Solís, José Miguel
El agujón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992), México, IMDOSOC/EL Colegio de Michoacán/Archivo Histórico de Colima, 2006.
- Rorty, Richard y Jürgen Habermas
Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Sáenz y Arriaga, Joaquín
¿Por qué me excomulgaron? ¿Cisma o fe?, México, s/e, 1972.
- Sciacca, Michele Federico
La Iglesia y la civilización moderna, trad. de J. Farran y Mayoral, Barcelona, Luis Miracle editor, 1949.
- Sota G., Eduardo
 “El Vaticano II como concilio de transición”, Eduardo Sota García (coord.), *Concilio Vaticano II: logros y tareas. Una reflexión a treinta años*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 15-23.
- “Introducción”, Eduardo Sota García (coord.), *Concilio Vaticano II: logros y tareas. Una reflexión a treinta años*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 9-11.
- Suarez, Luis
Cuernavaca ante el Vaticano, México, Grijalbo, 1970.
- Vallier, Iván
Catolicismo, control social y modernización en América Latina, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- Vogt, Wolfgang
 “Agustín Yáñez”, *Estudios Jaliscienses*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, número 59, febrero de 2005, pp. 6-18.
- Yáñez, Agustín
Genio y figuras de Guadalajara, Guadalajara, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores y de Occidente, 1997.

Páginas de internet

http://www.fsspx.org.mx/?page_id=365 consultada el 26/02/2013