

José Enrique Covarrubias
"La utilidad de la religión y de la Iglesia como
argumento pro-clerical hacia mediados del siglo XIX
en México"
p. 427-446

Francisco Javier Cervantes Bello
Alicia Tecuanhuey Sandoval
María del Pilar Martínez López-Cano
(coordinadores)
Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX

México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales
y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones
Históricas
2008
472 p.
cuadros

PDF
publicado: 25 de agosto de 2014
Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html>

<http://www.historicasdigital.unam.mx>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

LA UTILIDAD DE LA RELIGIÓN Y DE LA IGLESIA
COMO ARGUMENTO PRO-CLERICAL
HACIA MEDIADOS DEL SIGLO XIX EN MÉXICO

JOSÉ ENRIQUE COVARRUBIAS
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Sobre los intelectuales involucrados en la formación del ideario conservador mexicano hacia mediados del siglo XIX (Alamán, Zamacois, Cuevas), mucho se ha subrayado su énfasis en el peso histórico y moral de la Iglesia católica dentro de la sociedad mexicana, lo cual ciertamente forma el núcleo de lo que bien se puede considerar un conservadurismo histórico pro-clerical. La insistencia en este aspecto no ha sido gratuita: desde ese énfasis se conformó el alegato de que la religión debía ser vista como el lazo conservador y último de las sociedades, aquel que estaba amenazado por las medidas secularizadoras de Juárez y el partido liberal.

Poco se ha reparado, sin embargo, en que la conocida invocación de las costumbres y raíces católicas mexicanas sólo constituyó una parte de este alegato pro-clerical. La otra parte del mismo fue el argumento de la utilidad de la religión y de la Iglesia, presente en estos mismos autores y fácilmente reconocible mediante una revisión de sus escritos.

En este artículo se exponen tres variantes del mencionado argumento y se incluyen algunas consideraciones finales sobre su relevancia en el ideario conservador, así como sobre sus rasgos más distintivos.

1. *Primera variante: la utilidad de la opinión o convicción religiosa*

La primera variante sobre la idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia aparece en la más conocida de las corrientes conservadoras, aquella representada ejemplarmente por Lucas Alamán.

Alamán emprende una defensa de las ideas religiosas y el aparato eclesiástico de una manera muy parecida a la del británico Edmund Burke, a quien el propio Alamán señala como uno de sus inspiradores en cuestión de ideas políticas e históricas.¹ Tal comunidad de ideas se ve ciertamente confirmada cuando vemos que ambos autores comparten un mismo talante empírico y un mismo disgusto por la aplicación del espíritu geométrico y teorizante en asuntos políticos, pues Burke y Alamán encarecen la tradición y la prudencia infundida por el conocimiento histórico. Común a los dos es también la desconfianza frente a los movimientos de masas y la incredulidad ante doctrinas como la de los derechos del hombre, que les parece pretenciosa en su afán de innovación en el campo de lo moral y político. Más allá de esta comunidad de ideas políticas y opiniones sobre la historia y la política, Burke y Alamán tienen una misma idea de la utilidad de la religión, la que se expone a continuación.

En sus famosas *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790), Burke dedica varios pasajes al tema de la religión, la cual es defendida por él de los ataques procedentes de autores iluministas y de la llamada "secta de los filósofos sofistas", quienes, según Burke, se han propuesto extirpar la saludable influencia de la religión en los asuntos públicos. En uno de estos pasajes, situado hacia la parte media de las *Reflexiones*, se menciona que la religión es "la base de la sociedad civil y la fuente de todo bien y toda comodidad",² y anexada a esta afirmación hay una cita que revela el trasfondo del razonamiento. Se trata de un pasaje de Cicerón (de *De las leyes*), donde el autor romano encarece que los ciudadanos alberguen la creencia en la creación y en la regulación de todas las cosas por los dioses, así como que se sientan convencidos de la vigilancia ejercida

¹ Lucas Alamán, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1852, v, p. x; del mismo, *Obras. Documentos diversos (Inéditos y muy raros)*, Rafael Aguayo Spencer (ed.), México, Jus, 1946, III, pp. 237, 239, 243, 265.

² Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Connor Cruise O'Brian, Harmondsworth, Penguin Books, 1986, p. 186.

por estos mismos dioses respecto de las intenciones y conductas de los hombres. La conclusión de Cicerón –tras mostrar que la mente humana establece un orden en sí misma basado en estas creencias– es la siguiente: “porque seguramente las mentes imbuidas de tales ideas no dejarán de formarse opiniones útiles y verdaderas”.³

De esta manera, la fórmula de utilidad y verdad, difundida por Cicerón en la época antigua, reaparece en Burke para afirmar que la religión infunde opiniones útiles tanto en los gobernantes como en los gobernados. La creencia tiene un efecto directo en la moralidad pública y la gobernabilidad. Alamán coincide en lo fundamental con esta idea en un famoso pasaje de su *Historia*, donde subraya que entre muchos administradores coloniales de México prevalecieron las máximas de la moral cristiana:

Sobre las mismas máximas [cristianas] se formó aquella clase respetable de empleados, que no aspiraban a otra cosa que a ascender en su carrera cumpliendo con su obligaciones, y a cuyo celo e inteligencia se debió el arreglo que había en las oficinas: delinquían, es verdad, abusaban a veces, porque eran hombres, pero estos hombres cuando estaban penetrados como el duque de Linares, de que “la residencia más rigurosa es la que se ha de tomar al virrey en su juicio particular por la Majestad Divina”, no era posible que cayesen en los excesos e que se precipitan los que no tienen esta convicción.⁴

Estas líneas de Alamán retoman, pues, la idea de la utilidad de las opiniones o “convicciones” religiosas en el sentido ciceroniano, enmarcada ahora en una filosofía política e histórica muy cercana a la de Burke.

Otro elemento común a Burke y Alamán en su idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia es el convencimiento de que esta última constituye un auxilio indispensable para hacer gobernables a los individuos. Alamán sigue explícitamente a Burke en la idea de que los asuntos del gobierno son materia de una ciencia práctica en la que las teorías, abstracciones y geometrías intelectuales deben ceder el lugar al juicio experimentado del estadista y al uso creativo por éste de los materiales que ofrezcan las circunstancias.⁵ Burke y Alamán valoran mucho el beneficio de las actividades sociales

³ *Ibidem*, pp. 187, 388.

⁴ Lucas Alamán, *Historia...*, v, pp. 943-944.

⁵ Lucas Alamán, *Obras...*, iii, p. 239.

del clero en cuanto a ahorro de recursos y dinero. Las instituciones eclesiásticas como los monasterios o los conventos ofrecen personal dedicado a fines exclusivamente públicos, pues los monjes o frailes no pueden ni deben convertir los bienes de la orden en privados ni alentar los intereses personales. Por su profesión religiosa, el interés de estas personas se confunde con el de su congregación entera; las rentas devengadas por el clero y otras formas de riqueza eclesiástica pueden ser vistas como canales de circulación del dinero que convierten la riqueza privada en pública. Se trata de instituciones que fomentan el desprendimiento de los ciudadanos e infunden en su mente el principio del apoyo mutuo dado en forma libre y altruista. Burke ve en estas ventajas de la Iglesia un “poder, “apoyo” o “palanca” de la que el gobernante debe servirse para fortalecer la benevolencia pública o política,⁶ y Alamán, por su parte, recalca en su *Historia* que las órdenes hospitalarias fundadas durante la Colonia en la ciudad de México, “se sostenían sin gravamen de nadie”.⁷

Acaso la mejor conclusión de toda esta idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia sea la afirmación de Burke en el sentido de que las instituciones religiosas son productos elevados de la mente humana –“de la elevada fuerza productiva de la mente humana”– y por esto mismo también deben ser vistas como resultado del “entusiasmo” e “instrumentos de la sabiduría”.⁸ Si se les destruye se aniquila una de las vías (acaso la principal) de la que la sabiduría ha dispuesto para facilitar el gobierno a lo largo de la historia. Atacar lo religioso equivale, por ende, a atentar contra la sabiduría misma que rige adecuadamente los destinos públicos.

No parece ocioso, para concluir esta exposición de la primera variante, el comparar el impacto de las referidas ideas burkeanas en Alamán con el de las mismas en el pensamiento de Lord Macaulay,⁹ otro historiador decimonónico muy influido por Burke.¹⁰

⁶ Edmund Burke, *Reflections...*, p. 267: *In the monastic institutions, in my opinion, was found a great power for the mechanism of political benevolence* (énfasis de Burke).

⁷ Lucas Alamán, *Historia...*, v, p. 388.

⁸ Edmund Burke, *Reflections...*, p. 267.

⁹ El inglés Thomas B. Macaulay, autor de la celeberrima *History of England*, obra aparecida a mediados del siglo XIX que hizo furor entre el público de su país. A Macaulay se le ha considerado tradicionalmente como un exponente destacado de la llamada historia *whig*, algo no del todo exacto, como muestra Joseph Hamburger en *Macaulay and the Whig Tradition*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1976.

¹⁰ Lo relativo a esta influencia, en *ibidem*, pp. 181-188.

Alamán y Macaulay sostienen puntos de vista muy parecidos en torno a la función política de la religión. Ambos reconocen su buen efecto en el control de los apetitos y las pasiones de los hombres. De no contarse con este medio, sostienen, las amenazas al orden público resultarían mucho más graves. Debe repararse, sin embargo, en que estos dos historiadores se muestran también muy críticos del fanatismo que repercute en la política. Se les presenta entonces el problema de explicar cómo es que la religión, señalada por ellos como factor de estabilidad política, alimenta con frecuencia las actitudes fanáticas. Su respuesta al interrogante no es intrascendente, pues se trata de historiadores especialistas en periodos en que lo religioso es parte importante de los conflictos que estudian: la Guerra civil inglesa, en el caso de Macaulay; la rebelión independentista mexicana bajo la advocación de la Virgen de Guadalupe, en el de Alamán. Es de notar, según se verá en el párrafo siguiente, que Macaulay y Alamán resuelven el punto conforme a la "ciencia de gobierno" que ambos profesan.¹¹

Macaulay responde al interrogante afirmando que, en realidad, todas las revoluciones y perturbaciones profundas del orden público por cuenta de los fanáticos religiosos derivan simplemente de un mal gobierno.¹² Lo mismo sostiene el inglés de los actos subversivos auspiciados por los fanáticos filosóficos o "especulativos". Sea del signo que sea, el fanatismo gana fuerza en las épocas en que es manifiesto que los gobernantes no están remediando los agravios acumulados con el tiempo, situación que favorece mucho la polarización. El fanatismo es parte, pues, de la "descompostura" de algún proceso histórico que no fue corregido o reencauzado a tiempo por los gobernantes. La religión, que debería ayudar a moderar las pasiones, se convierte en estas épocas en un factor más de polarización y conflicto.

Para el Alamán de la *Historia*, en cambio, el fanatismo de los insurgentes mexicanos, bajo la dirección de algunos sacerdotes rebeldes, resulta de situaciones personales (resentimientos, pasiones, afán de mandar, etc.) sin estar relacionado esencialmente con al-

¹¹ Sobre la ciencia de gobierno en Macaulay: Joseph Hamburger, *Macaulay...*, pp. 24-29; 51-58; sobre la de Alamán, *vide supra* nota 5.

¹² Joseph Hamburger, *Macaulay...*, pp. 66, 185.

guna dinámica de situaciones o procesos históricos.¹³ Se trata de algo incubado en esa naturaleza humana que puede albergar tanto una visión honesta y humilde de sí mismo –una utilísima “opinión religiosa” en el sentido de Burke o una “convicción” en el vocabulario de Alamán– como un talante malévolos, resistente a aceptar la propia insignificancia frente al mandato divino de la paz y la tranquilidad. El fanatismo o la superstición son males, en fin, que bien se pueden extirpar mediante el respeto y el aprecio íntimo de cada quien por la sabia religión y sus ministros, sentimientos cuya conservación el gobernante no se propondrá si él mismo no los comparte. Desde que los comparte, el hombre de Estado toma estos sentimientos como guías de su conducta y se sabe en la posición de gobernar a otros individuos útiles.

Así, mientras Alamán piensa que la utilidad de la religión culmina en la franca disposición del individuo a actuar y servir en la vida pública, Macaulay la concibe más bien como algo que modera y restringe las tendencias al exceso, como algo, en fin, que opera más en el sentido de frenar y no de movilizar. Ambos reconocen ciertamente la utilidad inscrita en los valores, las costumbres y el establecimiento eclesiástico, instituciones que tienen claros efectos de preservación en el orden social. Sin embargo, es obvio que hay un contraste entre Alamán y Macaulay respecto de cómo ocurre que la “útil opinión religiosa” se manifiesta al nivel de las conductas individuales, esto es, sobre si la opinión religiosa lleva a un compromiso público (Alamán) o bien al recato, al freno, al escepticismo incluso frente a las glorias o aspiraciones propias, ya sean públicas o privadas, del individuo (Macaulay). Es claro que para Alamán la utilidad de la opinión religiosa reside en que impele a la acción pública, en tanto que para Macaulay impele al recogimiento. No sorprende que Macaulay señale, como los principales beneficios de la religión en la vida del individuo, el consuelo frente a las dificultades de la existencia, la prevención contra la soberbia y la preparación a aceptar la muerte sin desesperación.¹⁴ La visión de Alamán sobre la utilidad en cuestión es definitivamente menos estoica.

¹³ Bien conocidos son los juicios duros que Alamán pronuncia en su *Historia* sobre la conducta y los motivos de Hidalgo. No es precisamente a un mal gobierno colonial que Alamán atribuye la actitud violenta e intransigente de este sacerdote. Estos rasgos los atribuye claramente a su personalidad.

¹⁴ Joseph Hamburger, *Macaulay...*, p. 14.

2. Segunda variante: la utilidad histórica y social del cristianismo

Una segunda variante del tema de la utilidad de la religión y de la Iglesia está representada óptimamente por Chateaubriand y su escrito *El genio del cristianismo*, obra publicada en Francia en tiempos de Napoleón Bonaparte (1802) y difundidísima en las primeras décadas del siglo XIX. La suya es una versión de la utilidad de la religión que no se relaciona tan directamente con los buenos efectos de ésta para fines del gobierno sino, dentro de una perspectiva más amplia, con el conjunto de las aportaciones civilizatorias del cristianismo. Chateaubriand intenta, pues, exaltar la función histórica y social de la religión cristiana mediante comparaciones con otras épocas, religiones y visiones del mundo, presentadas siempre en condición de inferioridad frente a la cristiandad en cuanto a humanitarismo, estímulo intelectual y sentido espiritual de la belleza. Obra sorprendente por la amplitud de su material, *El genio del cristianismo* incluye dos pasajes relevantes sobre la utilidad de la religión y de la Iglesia.

El primer pasaje afirma la utilidad de la religión en negativo. Se trata de mostrar “el peligro y la inutilidad del ateísmo”,¹⁵ sobre la base de que este último no lleva a la felicidad. La idea de utilidad aparece aquí subordinada a la de felicidad, tal como fue común entenderla en las corrientes influidas en diverso grado por el epicureísmo y el aristotelismo. Ya para fines de demostración, Chateaubriand sostiene que precisamente en los grupos o caracteres sociales más desprotegidos (los pobres, los soldados, las mujeres núbiles) el ateísmo se revela como incapaz de garantizar la fortaleza, el coraje o la discreción que la situación exige.

El segundo pasaje de *El Genio*, más amplio e interesante, ocurre hacia la parte final de la obra. Chateaubriand se refiere en el libro sexto a “los servicios prestados a la sociedad por el clero y la religión cristiana en general”,¹⁶ y da como ejemplos a los hospitales, las casas de niños expósitos, las instituciones educativas, los descubrimientos científicos y técnicos, las innovaciones agrícolas, la fundación de ciudades y pueblos, la construcción de puentes y caminos, la práctica y difusión de las artes y oficios, el ejercicio del

¹⁵ Chateaubriand, *Essai sur les révolutions. Génie du Christianisme*, ed. Maurice Regard, Paris, Gallimard, 1978, pp. 614-620.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 1031-1093.

comercio y la marina, la formulación de leyes civiles y criminales, así como la contribución a la política y el gobierno. Como lo afirma el encabezado del apartado, se trata de aportaciones atribuibles fundamentalmente al clero, al que Chateaubriand reivindica tras las persecuciones y expoliaciones sufridas por esa corporación en Francia durante la Revolución.

Al tratar de la participación del clero en la política y el gobierno, Chateaubriand se concentra en lo relativo a la constitución. Su idea es que por tener parte en la constitución de los reinos (como orden primero de los Estados generales), el clero pudo erigirse en factor de moderación y equilibrio político ante los abusos, vinieran éstos de los grandes o del pueblo. Ello se debe –afirma Chateaubriand con apoyo en Montesquieu– a que el cristianismo se opone de espíritu y consejo al poder arbitrario. Asimismo, esta religión ha predicado la igualdad moral, única que puede ser introducida en este mundo sin conllevar tumultos o revoluciones. En pocas palabras: la religión cristiana ha contribuido como ninguna otra al sistema representativo, a la igualdad y a la libertad, según las posibilidades de esta existencia.

Importa resaltar que este beneficio político abarca, según Chateaubriand, el mismo tipo de aporte que las actividades económicas y de infraestructura impulsadas por el clero: un mejoramiento en la parte material de la existencia humana, aquella que es complemento de la moral. Una virtud notable de la religión cristiana exaltada por este autor se resume en la fórmula de “haber convertido al hombre físico en hombre moral”.¹⁷ El cristianismo ha retomado las grandes ideas, aspiraciones y proyectos de la civilización clásica (la libertad, la igualdad) y los ha llevado al recinto del alma o “genio” humano, de lo que han resultado bienes inestimables. Muy al comienzo de sus párrafos sobre los beneficios del cristianismo a la política y el gobierno, Chateaubriand cita un pasaje de Cicerón (*De la naturaleza de los dioses*) donde este filósofo califica a la piedad frente a los dioses como una base fundamental de la buena fe, de la sociedad misma y de la justicia, considerada esta última como la mejor de las virtudes. No es un pasaje (el de Cicerón) en que aparezca la palabra utilidad, pero es claro que en él late el sentido de este filósofo clásico respecto de la utilidad, el mismo que aparece en su importante obra *Los Oficios o Los Deberes*, donde la presenta

¹⁷ *Ibidem*, p. 1071.

como una condición de la existencia de lo justo y de la sociedad humana misma.¹⁸

¿Qué ejemplo existe de un tipo de recepción o argumentación parecida a esta de Chateaubriand en el México de la primera mitad del siglo XIX? En el periódico *El ilustrador católico*, de 25 de noviembre de 1846, se publica un artículo en que se ventila la cuestión de la legitimidad de la condición propietaria del clero, para lo que se retoma, como punto de referencia fundamental, lo ocurrido en Francia durante la Revolución de 1789 y en los años siguientes. El artículo incluye citas de políticos e intelectuales franceses que defienden la legitimidad de un clero propietario, no compelido a vivir como asalariado del Estado. Los comentarios del autor del artículo (se presenta simplemente como "E.E.") dejan ver su intención de combatir cualquier iniciativa en favor de confiscar los bienes de la Iglesia católica en México.

El mencionado articulista transcribe parte de los discursos pronunciados hacia 1816 o 1817 por Chateaubriand y Louis de Bonald¹⁹ en el legislativo francés, discursos que se orientan por igual a defender la legitimidad de la Iglesia propietaria y exigir que en Francia se le permita recuperar tal condición, toda vez que la confiscación revolucionaria de bienes eclesiásticos se ha revelado cada vez como más injustificable. El discurso de Chateaubriand tiene como punto de partida la condición útil de la religión: "¿No es la mayor inconsecuencia reconocer que la religión es útil y prohibirle, sin embargo, al mismo tiempo, a las Iglesias el derecho de propiedad?"²⁰

En un pasaje posterior, Chateaubriand se refiere ya específicamente a la utilidad del clero, esa misma que previamente había exaltado en *El genio del cristianismo*, aunque ahora para censurar la negativa de quienes se oponen a concederle la condición de propietario:

¹⁸ Marco Tulio Cicerón, *Los oficios o Los Deberes. De la Vejez. De la Amistad*, Manuel de Valbuena (trad.), México, Porrúa, 2000, Colección "Sepan cuántos...", 230, libro III, caps. 3-12, pp.70-79.

¹⁹ El otro pensador, político e intelectual francés mencionado, Bonald, es de posiciones más conservadoras que Chateaubriand. Bonald y Joseph de Maistre son conocidos en la historia de las ideas como los "teócratas" del periodo revolucionario y napoleónico. El articulista no especifica la fecha del discurso de Chateaubriand, aunque deja ver que pudo ser en 1816. El de Bonald es de 1817.

²⁰ *El ilustrador católico*, 25 de noviembre de 1846, p. 256.

¡Cómo! El más pobre de nuestros labradores posee frecuentemente un campo, un surco, un árbol; ¡y el clero, que ha desmontado nuestros bosques, plantado nuestras viñas, enriquecido nuestro suelo con tantas plantas extranjeras; que ha transportado la abeja de la Atica sobre las costas de la Narbonna, y el gusano de seda de la China a las moreras de Marsella; el clero no recogerá una espiga en estas vastas campiñas fecundadas por tanto tiempo con sus sudores, y algunas veces regadas con su sangre!²¹

En consonancia con esta apología de la Iglesia cristiana, el articulista escribe en una nota que el mismo elogio se podría y debería hacer respecto del clero que ha hecho aportes importantes en la historia de México.

El anterior es un ejemplo breve y un tanto convencional de la recepción de las ideas de Chateaubriand sobre la utilidad de la religión y del clero. Para encontrar un caso más acabado y con más apoyo en casos históricos mexicanos, lo conducente es remitirse a Niceto de Zamacois, el conocido historiador español vecindado en México desde aproximadamente 1840. Muchas páginas de la enorme *Historia de Méjico* (del tomo II al VI) y otros escritos de Zamacois hacen referencia al punto aquí tratado. Desde una perspectiva muy parecida a la de Chateaubriand respecto de la historia europea, Zamacois quiere mostrar que la llegada del cristianismo al Nuevo Mundo implicó la mejoría del gusto estético y moral de los indios, así como de sus horizontes intelectuales y políticos. Su énfasis recae en los beneficios generales aportados por los colegios, hospitales, instituciones científicas y demás fundaciones útiles españolas. Ya al tratar la situación mexicana del siglo XIX (tomos XIII a XVIII), Zamacois recalca en muchos pasajes que el creciente descrédito y la exclusión del clero de la vida pública ha sido una de las causas principales –si no es que la principal– de la desmoralización y la división política del México de su tiempo.

Como ejemplo de la idea de Zamacois sobre la utilidad del cristianismo en tierras americanas cabe destacar el pasaje de su *Historia* en que compara el tipo de motivo y documento legal en que se basaron las coronas inglesa y española para emprender el establecimiento de sus dominios en América. Zamacois compara la cédula o patente concedida por la reina Isabel de Inglaterra a sir Humphrey

²¹ *Ibidem*, p. 258.

Gilbert con la Bula Alejandrina observada por los Reyes católicos, de lo que resulta que la primera supone únicamente la utilidad de la Corona inglesa, en tanto que la segunda inculca la utilidad de la humanidad. Este contraste queda explícito en el primero de los dos párrafos centrales del pasaje, que se transcriben a continuación:

Entre la bula de concesión a los Reyes católicos, ordenando la instrucción, amor y bienestar de los indios, y el derecho que por sí misma se tomó la reina de Inglaterra, sin pensar más que en la utilidad material que podrían proporcionar al trono los países que se descubrieran, no creo que ningún hombre de recto juicio dude, ni un solo instante, en declararse por la primera.²²

Cuál de los dos documentos contenga doctrina más útil a la humanidad y la civilización, lo dirá, no la filosofía satírica y burlesca, sino la sana filosofía de los hombres verdaderamente amantes de la verdad, que no podrán menos que colocarse del lado de la concesión hecha a los soberanos de Castilla.²³

Mediante la referencia a estos párrafos se puede concluir que para Zamacois sólo hay una verdadera utilidad recomendable, y ésta es la que se regala a la humanidad y que el cristianismo ha prodigado de manera ejemplar. Así, a diferencia de lo que podría pensarse con leer solamente el primer párrafo, la idea de Zamacois sobre lo útil no es que haya una utilidad moral y otra material, sino una egoísta y otra altruista, siendo patente que esta última incluye aspectos materiales.²⁴ Por otra parte, también es de señalarse su crítica a esa “filosofía satírica y burlesca” desde la que varios historiadores (como William Robertson) han criticado los documentos legales que avalaron la colonización española. A todas luces dicha filosofía no incluye, al parecer de Zamacois, el criterio de utilidad a la humanidad, que es el que lo lleva precisamente a polemizar con ella.²⁵

²² Zamacois, *Historia de Méjico*, Barcelona, J.F Parrés y Cía., 1879, x, pp. 988-989.

²³ *Ibidem*, x, p. 989.

²⁴ Más adelante, en el mismo tomo x (p. 1076), Zamacois resume los grandes beneficios hechos por la Corona española a los indios de América e incluye aspectos materiales como librarlos del pago del tributo y proveerlos de bastimentos a precio accesible.

²⁵ En la parte introductoria de su *Historia* (I, p. v; tomo publicado en 1876), Zamacois afirma que mediante el estudio de la historia se accede al “filosófico templo de la investigación de lo pasado”. Queda claro, con base en los párrafos antes citados, que en este templo cuenta mucho la indagación de las empresas útiles en la historia.

Antes de terminar lo relativo a esta segunda variante de la idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia, se deja constancia de que no se está ignorando aquí el hecho de que el interés y la alta valoración de la obra misionera y política de los colonizadores españoles, con referencia a su utilidad, existe ya desde las obras clásicas de Acosta, Torquemada, Mendieta, etc., las cuales datan de la misma era del dominio español en América. Respecto de Zamacois debe destacarse, sin embargo, el carácter abiertamente polémico de su argumento de la utilidad, sobre todo frente a la historiografía ilustrada, aquella que tan crítica se manifiesta respecto del mencionado dominio español en las Indias. Es notable constatar que, pese a publicar su *Historia* a finales del siglo XIX, cuando la historiografía y la sociología experimentan ya el impacto del positivismo, la geografía humana, el darwinismo, la incipiente etnología, etc., Zamacois permanece apegado a la refutación de Raynal, Buffon, De Pauw y Robertson, autores cuyo horizonte científico e historiográfico resulta muy anticuado para el momento de la publicación de la *Historia*. ¿Cómo explicarse esto?

Es cierto que en todo esto tiene que ver preponderantemente el propósito de Zamacois de refutar la leyenda negra contra España. Pero una consecuencia de peso, para efectos de interpretación histórica, es que Zamacois da todavía a la utilidad el sentido e importancia que le reconocieron muchos autores del siglo XVIII²⁶ y que movió a éstos a tomarlo como criterio central para juzgar a naciones e individuos en la historia. Gran parte de la defensa de Zamacois se basa en el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1811) de Alexander von Humboldt, obra donde abunda la información sobre las medidas, empresas y establecimientos útiles que más prestigio dieron a las autoridades peninsulares encargadas del gobierno del México colonial. Basándose en Humboldt y otros, Zamacois quiere demostrar en su *Historia* que España estableció en estas tierras una forma de sociabilidad auténticamente bienhechora, esto es, fomentadora de la utilidad a la humanidad.²⁷

²⁶ José Enrique Covarrubias, *En busca del hombre útil. Un estudio comparativo del utilitarismo neomercantilista en México y Europa, 1748-1833*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 2005, expone las bases filosóficas de una corriente intelectual estrechamente relacionada con la idea de utilidad pública o común en el siglo XVIII.

²⁷ Puede haber llamado la atención que se haya citado aquí una obra como la *Historia de Méjico* de Zamacois, que no se publicó sino tardíamente en el siglo XIX (1876-1882), lo cual aparentemente iría contra la intención de ventilar la idea de la utilidad de

3. Tercera variante: la utilidad de la razón natural

Veamos ahora una tercera variante del argumento de la utilidad de la religión, la cual se basa más patentemente que las anteriores en razonamientos jurídicos. Una primera expresión de tal modalidad en México la tenemos con las dos traducciones, casi inmediatas, del libro de Nicola Spedalieri, *Los derechos del hombre*: una primera, fragmentaria, por cuenta de Mariano Ontiveros (1823); una segunda por Juan Bautista Arrechederreta (rector del Colegio de San Juan de Letrán, prebendado de la catedral de México y primo de Alamán), en 1824. Sacerdote italiano de la época de la Revolución francesa, partidario del principio de la soberanía popular y del derecho del pueblo a la deposición de los tiranos,²⁸ aunque censor a la vez de la doctrina de la tolerancia religiosa y las confiscaciones revolucionarias de la propiedad eclesiástica, Spedalieri no considera el principio de los derechos del hombre como algo metafísico y abstracto que pudiera contraponerse a lo útil, tal como era la idea de Burke. En su visión la utilidad de la religión cristiana es, precisamente, el vínculo entre la verdadera doctrina de los derechos del hombre²⁹ y los fines (morales y materiales) a que naturalmente tiende cualquier convivencia civil. El subtítulo de la obra de Spedalieri lo explica todo, pues dice que se trata de mostrar “que la más segura custodia de los mismos derechos en la sociedad civil es la religión cristiana; y que el proyecto más útil, y el único en las presentes circunstancias, es el de hacer reflorar la misma religión”.

la religión y de la Iglesia en México hacia la mitad de esa centuria. En realidad, las ideas fundamentales de Zamacois sobre la historia mexicana (las mismas que aparecen en su *Historia*) ya habían aparecido en sus relatos novelísticos y sus ensayos de descripción costumbrista de tema mexicano desde mediados del siglo. Es el caso de sus contribuciones a los libros colectivos *Los mexicanos pintados por sí mismos* (1855) y *México y sus alrededores* (1855-1856), así como sus novelas históricas *El mendigo de San Ángel* (1852) y *El capitán Rossi* (1859), escritos todos ellos en que abundan los comentarios y reflexiones sobre la historia y la sociedad de México.

²⁸ En sus conceptos de la soberanía y de los derechos naturales del hombre lo influyen Tomás de Aquino y otros pensadores importantes cristianos. Nicola Spedalieri publicó originalmente el libro mencionado en italiano: *Diritti dell'uomo*, Assisi [s.n.], 1791. La obra fue reeditada, en esa misma lengua, en 1797.

²⁹ Los derechos del hombre de que habla Spedalieri son: 1) de conservarse como individuo, 2) de perfeccionarse, 3) de propiedad sobre lo adquirido legítimamente, 4) de libertad, 5) de libertad para pensar o juzgar acerca de los derechos anteriormente referidos, 6) de usar la fuerza para defender o reintegrar los derechos previos (este último derecho sólo a ejercer si los previos han resultado inoperantes y bajo la condición de no causar más mal o daño que el necesario).

Spedalieri sostiene una versión contractual de la sociedad en que no son las pasiones o apetitos los que motivan a los contratos sino el más puro ejercicio de la actividad racional de cada uno (la razón natural), movido por el libre albedrío. El contrato se renueva cotidianamente por cada asociado en el libre ejercicio de su razón. Sólo una sociedad cristiana honra a cabalidad esta capacidad de libre albedrío por la que el hombre se ajusta al orden civil dictado por la razón. Tipificar progresivamente las diversas formas de sociedad respecto de la situación religiosa y demostrar las consecuencias que en cada una tiene la observancia o ignorancia del cristianismo, forma parte del plan de Spedalieri en su libro. Se enfrasca, pues, con el análisis de los siguientes tipos de sociedad: 1) basada en puros medios naturales, 2) dominada por hombres irreligiosos, 3) fundada en el deísmo, 4) profesante del cristianismo. En la sociedad de medios naturales no se alcanza ni siquiera el nivel de prudencia necesario para contener el amor propio y la búsqueda del placer, en tanto que en la de hombres irreligiosos reina el fatalismo volteriano (una especie de determinismo moral), y en la de los deístas se niega el reconocimiento necesario de los signos sobrenaturales que dan soporte a las verdades religiosas. La utilidad de la religión cristiana queda sustentada por el hecho de que sólo esta confesión divulga el sentido de la felicidad verdadera (liberarse de las pasiones) y suscita una sociedad en que todos tienen acceso a tal felicidad, junto con el goce completo de sus derechos y de la libertad, que Spedalieri entiende como el cumplimiento de las obligaciones bajo el convencimiento de la razón.

Los alegatos de Spedalieri no se dirigen tanto en contra de los ateos como de los deístas, quienes reconocen las ventajas de la religión revelada pero no la consideran superior o más útil que la natural. Los deístas dicen que la religión natural, por tener ya nociones de castigo o premio eterno, impele al buen comportamiento moral y social y cumple así con el requisito de la utilidad. Lo que tales deístas no ven, sostiene el italiano, es que estas nociones de castigo o premio no bastan si no se ven reforzadas por los milagros o signos sobrenaturales del cristianismo. Estos milagros y signos terminan siendo, según Spedalieri, el último cimiento de la utilidad del cristianismo. La situación trágica del hombre es que, si bien por gracia divina cada persona goza de la capacidad de conocer y alegrarse de estos signos sobrenaturales, una sociedad no cristiana ahoga las posibilidades fácticas de tal conocimiento y alegría. Ob-

vio es, por tanto, que sólo en la sociedad cristiana defendida por Spedalieri se da cauce a una utilidad eficiente y duradera.

No parece exagerado afirmar que, desde el punto de vista del derecho, la visión de Spedalieri contiene elementos para una cierta síntesis o conciliación, mediante el concepto de la utilidad, entre el discurso tomista de la soberanía y del bien común, por un lado, y el individualismo económico del derecho natural moderno e incluso del liberalismo. Frente a las corrientes anteriormente expuestas, ésta no culmina en una ciencia del gobierno a la manera de Burke y Alamán o una interpretación histórico/sociológica como la de Chateaubriand y Zamacois. La perspectiva eminentemente jurídica de Spedalieri marca la diferencia: la expresión social de lo útil no es básicamente la sabiduría política de las tradiciones (Burke/Alamán) o los beneficios de los afanes del clero o la Iglesia a la sociedad (Chateaubriand/Zamacois), sino la validez sempiterna del derecho ante la razón natural, la cual, por estar siempre vigente, concilia las exigencias individualistas modernas y las modalidades corporativas del catolicismo.

La versión de la utilidad de la religión de Spedalieri termina siendo asimilada por autores mexicanos provistos de formación jurídica y/o canónica y que se oponen al destierro de de la trascendencia como origen de la fundamentación jurídica de la institución eclesiástica. Es el caso, por ejemplo, del jurista mexicano Juan Rodríguez de San Miguel, quien en *La voz de la religión* (2 de agosto de 1848) publica un artículo adverso a la propuesta de tolerancia religiosa hecha en días previos por el periódico *El siglo XIX*. Como Spedalieri, Rodríguez de San Miguel asegura que los beneficios de la religión no pueden experimentarse cabalmente sino en una sociedad de hombres religiosos, esto es, en una sociedad en que la utilidad de la religión emane de la profesión auténtica de las verdades de fe. En consecuencia, nos dice que “como dice Spedalieri, entre los medios destructivos de la verdadera religión, la tolerancia ilimitada es el más eficaz”.³⁰ En este mismo artículo, Rodríguez de San Miguel defiende la condición propietaria de la Iglesia por la vía de rehusar validez al argumento de que la naturaleza corporativa de la misma se lo impediría. Es de mencionar que el libro de Spedalieri aparece citado como fuente importante para el tema de la religión en el *Diccionario razonado de legislación del español*

³⁰ *La voz de la religión*, 2 de agosto de 1848.

Joaquín de Escriche (editado por primera vez en 1831), del que Rodríguez de San Miguel hace una edición en México en 1837.³¹

Otra recepción similar de *Derechos del hombre*, si bien más breve y de fecha previa, puede constatarse de parte de Francisco Pablo Vázquez, obispo de Puebla, aunque esta vez en relación con el carácter propietario de la Iglesia. El día 1 de febrero de 1834 aparece en *La lima de Vulcano* un comunicado de este prelado que señala el capítulo sexto del libro de Spedalieri como la mejor argumentación en favor del derecho de propiedad concedido a la Iglesia.

También debe mencionarse la muy probable influencia de Spedalieri en Juan Bautista Morales, traductor y editor en México del libro, *Del gobierno considerado en sus relaciones con el comercio; o de la administración comercial, opuesta a los economistas del siglo XIX*, del francés François-Louis Auguste Ferrier,³² un autor muy crítico de la economía política de Adam Smith y Jean B. Say.³³ En el primer volumen del libro de Ferrier, Morales añade continuamente comentarios propios orientados a apoyar las críticas de Ferrier a la indulgencia de los economistas con la usura y a las ideas que éstos han difundido sobre la improductividad de ciertas profesiones, entre ellas la del clero. Morales intenta conciliar lo dicho por el derecho canónico con la incontestable necesidad de admitir en México una cierta flexibilidad en las tasas de interés, algo que hasta entonces no se ha admitido oficialmente. Respecto del desprecio de las labores del clero, Ferrier y Morales responden que no por ser improductiva o poco productiva en lo material, dicha corporación dejará de ser útil al todo social y a la misma economía, dados los beneficios que trae en difusión del conocimiento, hábitos de moralidad pública, etcétera.

³¹ Joaquín Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense. Con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*, ed. Refugio González, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1993, pp. 47, 612. (es facsimilar de la ed. de México, Oficina de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1837). Escriche cita la obra de Spedalieri en primer lugar cuando ofrece bibliografía en la voz de "religión" y dice: "Sobre la importante materia de religión debe consultarse la obra titulada: *Derechos del hombre* por el abate D. Nicolas Spedalieri, que con grande utilidad pública se tradujo del italiano y se imprimió en Méjico en 1824" (*ibidem*, p. 612), y procede ahí a señalar los que él considera los pasajes más importantes del texto de Spedalieri.

³² François-Louis Auguste Ferrier, *Del gobierno considerado en sus relaciones con el comercio; o de la administración comercial, opuesta a los economistas del siglo XIX*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1843-1844, 2 vols. Morales traduce la edición de 1820 de este libro de Ferrier, aparecida en Francia.

³³ Ferrier fue funcionario de aduanas durante los tiempos de Napoleón Bonaparte.

Procede mencionar ahora las consecuencias de la visión de Spedalieri para el pensamiento histórico conservador, y desde allí detectar su influencia. Un planteamiento como el suyo puede concordar con el principio de que ciertos signos providenciales revelan la voluntad divina dentro de la historia de una nación. Aquí hay claramente algunos elementos para el argumento de que ciertos acuerdos históricos, constitucionales o de otra índole, sellan un compromiso colectivo sacro, no precisamente de contrato social, pero sí de acatamiento a una voluntad divina. Esta última desde luego, es tomada como favorable a que la Iglesia disfrute una posición jurídica especial y una fuerte influencia moral en la sociedad.

Pues bien, ese tipo de énfasis en la importancia de los signos sobrenaturales en las sociedades cristianas, asimilado a una visión de la historia nacional, aparece en un escritor como Luis G. Cuevas, autor del ensayo histórico *Porvenir de México* (1851-1857). En esta obra, Cuevas se refiere insistentemente al Plan de Iguala como algo providencial, no sólo por haber sido el documento que consagró la voluntad independentista de los mexicanos sino por haber significado una especie de compromiso sacro para mantener a México como nación católica, con todas las consecuencias imposterables (como el estatus privilegiado de la Iglesia). Al pretender establecer un régimen desligado de tal compromiso, con tolerancia religiosa, confiscación de bienes del clero, etc., una parte de la nación mexicana ha traicionado la voluntad providencial, asegura Cuevas.³⁴ En el artículo recién citado de Rodríguez de San Miguel (*vide supra* nota 30), hacia su parte final, se argumenta de manera parecida, pues el jurista mexicano entiende la historia nacional independiente a la luz de ese mismo compromiso sacro original, cuyo rompimiento ve venir con las medidas del cada vez más insistente liberalismo anticlerical.

Conclusiones

Al comienzo de este artículo se mencionó que el propósito sería demostrar cómo la idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia con-

³⁴ Luis G. Cuevas, *Porvenir de México*, México, CONACULTA, 1992, II, p. 534. Cuevas retoma también la idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia de la primera variante vista (la de Burke y Alamán), pues afirma la utilidad de la inmunidad eclesiástica en cuanto que infunde sentimientos de respeto y civilidad en el pueblo.

tribuyó a la formación del conservadurismo histórico conservador en México. Es de esperar que las páginas previas hayan mostrado la índole de esta contribución, cuya parte medular es la atribución de un efecto infalible de humanización y civilización a la mencionada utilidad. Un planteamiento de este tipo viene a confirmar, por una vía distinta, el principio conservador de que la religión ejerce invariablemente un profundo efecto vinculante, siempre y cuando no se le convierta en objeto de hostilidad o ataque. En su visión, atacar a la religión o a sus ministros equivale a apagar una de las fuentes más decisivas y constantes de la civilización de que el hombre es capaz.

Un buen ejemplo que nos muestra la convergencia del argumento de la utilidad aquí visto y el del profundo lazo vinculante de la religión lo encontramos en un artículo de José María Tornel, aparecido en *El museo mexicano*. El artículo está intitulado "El sentimiento religioso. Principio conservador de las sociedades", y es de 1843. Ahí, el conocido militar santannista afirma que uno de los fines de la religión es que los hombres formen sociedades y que éstas tengan buenas leyes para suscitar la cooperación de todos los individuos en la defensa de cada uno de ellos.³⁵ Después de sentar que la religión es factor definitivo de civilización, Tornel se pregunta: "¿Quién duda hoy que los pueblos para ser civilizados necesitan ser cristianos?"³⁶ y más adelante explica cómo se verifica la relación entre el ser civilizado y el ser cristiano:

Los crímenes de las sociedades y de los individuos no son más que transgresiones del Evangelio, y es seguro que una sociedad que obedece sus preceptos y sigue sus consejos, es una sociedad perfecta y feliz, así como que el individuo que sirve a Dios según los preceptos de Jesucristo, es el ciudadano más útil e inofensivo.³⁷

³⁵ *El museo mexicano*, 1843, t. 1, p. 254. Agradezco a la Dra. Carmen Vázquez Mantecón, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el haberme enterado de la existencia de este artículo y facilitado a la vez una copia del mismo.

³⁶ *Ibidem*, p. 255.

³⁷ *Ibidem*. La tónica de la idea de la utilidad de la religión de Tornel en este artículo es la de la segunda variante, lo que queda atestiguado por su referencia explícita a Chateaubriand, cuyo *Genio del cristianismo* es alabado por él dos párrafos después del fragmento recién citado.

La relación entre la utilidad de la religión y la vinculación humana operada por esta misma queda así confirmada en palabras de un mismo contemporáneo del periodo aquí abordado.

Cabe concluir ahora con la exposición de tres rasgos fundamentales del pensamiento que sustenta la idea de la utilidad de la religión y de la Iglesia aquí presentada.

1. Los autores considerados asumen que el indicador de la utilidad que los asociados procuran a su sociedad no depende de la cantidad de individuos que terminen estando satisfechos o prósperos por su bienestar material. Lo socialmente útil es un resultado del cumplimiento de las obligaciones mutuas entre los gobernantes y los gobernados: los primeros vigilan por el bienestar y el perfeccionamiento de los segundos; estos últimos cultivan el respeto y el aprecio por la autoridad. Se trata, pues, del resultado de una acción conservadora y recíproca desde las dos partes. Las fórmulas más reveladoras de su ideario al respecto no son "la suma de todos bienes" o la "máxima felicidad del mayor número", tan caras a los pensadores que por esos mismos años entienden la utilidad en vínculo muy estrecho con la tendencia a la felicidad de los individuos. Son las fórmulas ciceronianas, como "la utilidad necesita la verdad" o "la utilidad es justicia" o "ninguna utilidad sin honestidad", las que resumen las ideas de los autores aquí analizados.
2. El argumento de la utilidad de la religión y de la Iglesia es totalmente distinto de aquel otro, surgido durante el siglo XVIII, que relaciona la búsqueda de la utilidad con el seguimiento del interés individual. Según los autores aquí vistos, el sentido de la utilidad se enraíza en la capacidad humana de conocer un orden profundo y duradero desde el temor y el temblor religiosos. Así, aunque reconocen que el cometido central de la religión es la salvación, de igual manera tienen presente que la práctica religiosa se cristaliza socialmente en tradiciones, conocimientos y establecimientos útiles. Este tipo de instituciones corporiza la carga de utilidad con que la religión beneficia a la parte material del hombre.
3. Lejos de rechazar del todo a las nuevas teorías que suponen una valoración o re-valoración de la libertad individual, como el liberalismo, los autores aquí vistos están dispuestos a cobijarlas con tal de que no atenten contra la religión y reconozcan la utilidad emanada de ésta. A menudo se ha mencionado como

paradójico, respecto de un Alamán o un Zamacois, que por un lado acepten aspectos importantes del liberalismo económico y por otro se opongan a la tolerancia religiosa y la afectación de las propiedades y riquezas del clero. Esta aparente contradicción se disuelve con tomar en cuenta que para ellos la institución de la propiedad particular y la de la corporación eclesiástica resultan conciliables desde la lógica de la utilidad, no de la teoría jurídica abstracta. Esta lógica de la utilidad es de tipo histórico y psicológico,³⁸ geométrico o axiomático.

Es claro que para los autores aquí presentados la principal dignidad de la religión no se resume en su utilidad sino, desde luego, en su condición de ser depositaria de las verdades y valores más importantes del hombre, aquellos que llevan a éste a su salvación. La religión encierra un elemento de esperanza que no puede ser refundido en las bondades de lo útil, lo cual, como percibió Benjamín Constant,³⁹ nunca será más que un resultado ya concretado y limitado. Sin embargo, la utilidad no es un atributo menor de lo religioso, si nos atenemos a nuestros autores, pues acredita el ajuste de las creencias con algunos de los resortes más profundos de la existencia terrenal humana. Según estos autores, dicha existencia no será jamás completa, cómoda y satisfactoria, sin el tipo de beneficio material que es propio de la religión.

³⁸ La manifestación de tipo psicológico se encuentra en Spedalieri, quien sitúa la tendencia hacia la civilización inherente a la utilidad de la religión en un plano de dinámica de conductas. Piensa, por ejemplo, que la sociedad de hombres irreligiosos no tiene posibilidades de supervivencia porque entre los ateos y los creyentes (que siempre los habrá porque siempre habrá quien ejercite su razón natural) invariablemente surgirá el odio. En consecuencia, la existencia de ateos es incompatible con una sociedad en que se dé cauce duradero a la utilidad, que necesariamente fomenta los afectos y lazos sociales.

³⁹ En su *Curso de política institucional* (1818-1819) Constant se refiere a esta característica de la utilidad, que por ser un resultado contrasta en su naturaleza con los derechos, que son principios. Cfr. María Luisa Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (Alianza Editorial, 720), p. 177.