

La moralidad católica en la opinión pública y el pensamiento conservador en México durante los años moderados (1848–1853)

Gustavo Santillán*

gusantil@yahoo.com.mx

ORCID ID: 0000-0001-7762-5496

Catholic morality in public opinion and conservative thought in Mexico during the moderate years (1848–1853)

Resumen:

Este artículo analiza el significado de la moral religiosa durante el periodo moderado, entre 1848 y 1853 – es decir, desde el fin de la guerra con Estados Unidos al término de la gestión de Mariano Arista –. El objetivo de este análisis es doble: a) pretende demostrar la viveza de la opinión pública durante un periodo al cual tradicionalmente se le atribuye estabilidad inercial, desánimo y fatiga, y b) pretende dimensionar la enorme relevancia de la virtud católica como parte de las soluciones prácticas a los desórdenes mexicanos.

Palabras clave: Conservadurismo, "El Universal", Luis G. Cuevas, moderados, moral, secularización.

Este último objetivo se aborda dentro del debate subyacente entre la postulación de una ética universal – de utilidad profana y administración civil – y la vindicación de una virtud católica – de finalidad trascendente y pertinencia transversal –. Para tal fin, se consultaron fuentes escritas como periódicos, folletos, libros y exposiciones de la época con el correspondiente apoyo de investigaciones contemporáneas. Por último, se ofrece una reflexión acerca de la pluralidad conservadora en torno a la problemática ética.

Abstract:

This article analyzes the meaning of religious morality during the moderate period, between 1848 and 1853 – that is, from the end of the war with the United

States to the end of the administration of Mariano Arista. The objective of this analysis is twofold: a) it aims to demonstrate the liveliness of public opinion

* Investigador independiente. Camino a la prosperidad A 6, Delg. Gustavo A. Madero, 07530, Ciudad de México.

during a period to which inertial stability, discouragement and fatigue are traditionally attributed; and b) it tries to measure the enormous relevance of Catholic virtue as part of the practical solutions to the Mexican disorders. This last objective is addressed within the underlying debate between the postulation of universal ethics – of profane utility and civil adminis-

tration – and the vindication of Catholic virtue – of transcendent purpose and transversal relevance. For this purpose, written sources such as newspapers, brochures, books, and exhibitions of the time were consulted with the corresponding support of contemporary research. Finally, I offer a reflection on the conservative plurality around ethical issues.

Keywords: Conservatism, "El Universal", Luis G. Cuevas, moderates, morality, secularization.

Introducción

El estudio de la moral católica ha sido una problemática poco atendida por la historiografía de México (Santillán, 2022, pp. 14–20), así como por la de otros países como España (González Manso, 2011, pp. 433–54), siendo generalmente asociada con la libertad de culto. No es una lóbrega reminiscencia propia de un pasado de coloniaje y oscuridad, sino una dimensión de variados procesos del siglo XIX. Está vinculada con temas tan significativos como la colaboración entre el Estado y la Iglesia y la pretensión de tolerancia religiosa, la búsqueda de la gobernabilidad y la construcción del civismo, la relevancia de los valores en las conductas y el papel de las virtudes en los gobernantes. No es un recurso retórico que es casi un ripio discursivo, sino una dimensión muy discutida durante el siglo XIX, aunque poco analizada por la historiografía posterior.

Así, el presente analiza el significado de la moral religiosa entre 1848 y 1853; es decir, del final de la guerra con Estados Unidos a la conclusión del periodo moderado, con el fin de la gestión de Mariano Arista. Su objetivo es doble. Por un lado, pretende mostrar la viveza de la opinión pública dentro de un momento conceptualizado como de una estabilidad inercial y un desánimo colindante con la languidez. Por el otro, intenta dimensionar la relevancia de la virtud católica como parte de las soluciones prácticas a los desarreglos mexicanos, sobre todo dentro de un debate subyacente entre la postulación de una ética secular, de utilidad profana y administración gubernamental, y la vindicación de una virtud católica, finalidad trascendente y pertinencia transversal. Cabe añadir que ambas visiones pretenden ser universales, pero con distintas fundamentaciones. La civil se centra en la invariable condición íntima del individuo a lo largo del tiempo. La religiosa se legitima a partir de una naturaleza humana forjada, lo mismo que su racionalidad intrínseca, por un ser supremo y creador. Por último, a partir de un contraste entre la obra de Luis G.

Cuevas y el periódico *El Universal* se sugiere una relectura de los clásicos del conservadurismo cuyos planteos, al igual que los del entorno liberal y de la Iglesia católica, no eran monolíticos y sí bastante diversos.

Pedro Santoni y Will Fowler (2018, pp. 1–2) han señalado que la época constituye un instante relegado dentro de la época decimonónica, a su vez parte de un olvido no menos revelador: el del pensamiento y la acción de los moderados en busca de una reforma para México después de la guerra con Estados Unidos. Así, se han estudiado procesos como la incursión de los indios en el norte y la guerra de castas en el sur, la agudización de las rebeliones campesinas y el proceso para el nombramiento de obispos, la formación del partido conservador y el impacto de la prensa católica, la apremiante reforma del ejército mexicano y la aceptación del primer nuncio papal, entre otros. Un acercamiento sistemático de orientación sociológica es el trabajo precursor de Moisés González Navarro (1977): *Anatomía del Poder en México*. Otro libro también editado por Santoni y Fowler (2018, pp. 216–45) contiene la investigación de trasfondo ético de Daniel S. Haworth sobre la gobernanza y regulación moral en Guanajuato entre 1849 y 1853. A partir de un estudio de archivo sobre los conflictos familiares resueltos por los jueces estatales, se centra en la regulación de la ética pública por parte del gobierno de Guanajuato, instancia que obtenía legitimidad en esta interacción con la ciudadanía (Haworth, 2018, pp. 217–18).

Un volumen con estudios de índole socio regional editado por Raymond Buve y Romana Falcón (2016, pp. 15–36) contiene un panorama sobre el periodo 1846–1856, escrito por Fowler. Una indagación centrada en el orden social y el discurso político protagonizado sobre todo por la clase media durante 1850 en la Ciudad de México es la investigación de Salvador Rueda Smithers (1991). Asimismo, la tesis de Ewing Cotner (1949) sobre la trayectoria de José Joaquín De Herrera, y la obra de Eric Van Young (2021) sobre Lucas Alamán, proporcionan un contexto general a partir, respectivamente, de las figuras del presidente moderado y del político historiador. La investigación de Silvestre Villegas Revueltas (2015) sobre los segmentos moderados inicia en 1852 y no existe un trabajo al respecto para los lustros anteriores. Erika Pani (2022, pp. 11–26) ha estudiado cómo el debate político y la lucha por el poder moldearon las propuestas de los conservadores durante el periodo aquí estudiado. Por su parte, el discurso cívico ha sido diseccionado por Brian Connaughton (2005, pp. 133–41) dentro de su estudio sobre la cultura política entre 1827 y 1854. A su vez, Pablo Mijangos y González (2018, pp. 52–71) ha detallado el surgimiento de un liderazgo episcopal de carácter intransigente a raíz de la llegada del primer nuncio papal a México. No obstante, los

años posteriores al conflicto bélico son conceptualizados como un paréntesis insustancial de la historia mexicana. En tal horizonte, el artículo estudia la especificidad de los años comprendidos entre 1848 y 1853 en relación con las problemáticas éticas, dimensión aún menos investigada dentro de los años olvidados, desde la perspectiva de libros y periódicos, folletos e impresos en general. De tal forma, el texto analiza un momento del periodo moderado a partir de la virtud y desde la óptica de un proceso de largo aliento: el desapego, a veces discreto y en ocasiones rotundo, entre una moral de índole trascendente y un sentido de virtud independiente de la religión (Lipovetsky, 1998, pp. 21–45).

La esperanza de la virtud y la necesidad de la subordinación

Un territorio mutilado no era motivo suficiente para la búsqueda de la unidad política de la nación mexicana. Entre 1848 y 1849 el proyecto sobre colonización extranjera y tolerancia religiosa despertó un visible interés en la temática moral. Sin embargo, con el abandono legislativo de dicho proyecto impulsado por Mariano Otero bajo la presidencia de José Joaquín De Herrera (1848–1851), la densidad ética se estrechaba, pero en la prensa resultaba advertible una reflexión, entre lírica y pedagógica, sobre los referentes axiológicos. Pero también surgieron matices sugerentes y rotundas posiciones en torno a un distanciamiento, a veces ambiguo y en ocasiones contundente, entre las estructuras católicas y los referentes civiles. De esta forma, se renueva la alianza cívica religiosa en materia de valores, pero con sesgos renovados y algunas rupturas. El consenso no es ajeno a la disputa y la querrela no llega a la confrontación.

De acuerdo con Erika Pani (2001, p. 235), los católicos de la segunda mitad del siglo XIX abogaron por una organización moral del Estado, donde la autoridad civil estuviera sometida a la norma superior de la ley natural de origen divino; es decir, de la moral. No obstante, se estaban produciendo transformaciones silenciosas de significativas repercusiones. Sucedió el alejamiento de las grandes estirpes financistas respecto de la jerarquía católica, como ha mostrado Francisco Javier Cervantes Bello (1993, pp. 582–93). La propiedad eclesiástica no era tan abundante ni productiva como se había creído, y el capital social del episcopado también parecía disminuir. Su poder económico se difuminaba, su influjo en los poseedores del dinero se reducía y su hegemonía ética se fisuraba.

La prudencia de la gestión de De Herrera (1848–1851) se volvió inmovilidad al comienzo del periodo de Arista (1851–1853). Carente de un gran empuje político e inmerso en múltiples disputas, calificado como integrante del moderantismo a pesar de su andanza santanista en 1834

y su adaptabilidad con los gobiernos en turno, Arista no impulsó una agenda de reformas. El potosino se enfrentó al abogado Luis De la Rosa en la disputa por la presidencia. No deja de ser revelador que un hombre históricamente adscrito al grupo moderado como De la Rosa, fuese vencido por un hombre de múltiples banderas, aunque leal ministro con De Herrera. Victorioso, Arista fue sujeto tanto de ataques como de controversias por su pretérito oscilante. Su gobierno no generó iniciativas parlamentarias ni decretos ejecutivos detonantes de las temáticas axiológicas. Sin embargo, sobre todo en los periódicos y algunos libros, se mantuvo presente el discurso ético. Así, entre la insistencia en el consenso y el asomo del disenso, se perfilan algunos años distintivos con múltiples argumentaciones.

Desde diferentes lugares, la crítica de los actores públicos era constante, porque en lugar de ser modelos de virtud se habían convertido en ejemplos de procacidad. Para el presidente de la legislatura de Oaxaca, José María Santaella, el gobierno había sido débil para ejecutar el bien y fuerte para promover el mal. En Villahermosa, Tabasco, un diario lamentaba que: “Los gobiernos en nuestro país se han vuelto una carga difícil y pesada”, cuyos fracasos tenían en los defectos personales la causa principal: la envidia, la inercia, “la desobediencia casi general” y “aún el egoísmo de los pacíficos ciudadanos que han debido apoyarlos”.¹ Un mexicano fantasmal acompañaba a un gobierno corruptor. El escarnio ético contra las administraciones federales provenía de una *Memoria* del gobierno estatal. Era una crítica al poder desde el poder, extendida a los diarios de la capital de la república, quienes agregaban la censura de las pasiones. *El Monitor Republicano* las conceptuaba como un “mal moral”: eran “desordenes del alma” que impulsaban al vicio y al crimen.² Eran deleznales porque amenazaban la esencia de la virtud, que consistía primordialmente en el cumplimiento del deber.³ De esta forma, aparece una formulación habitual en aquel momento: la ética enseñaba ante todo la observancia de las múltiples obligaciones del hombre para con Dios, la sociedad y consigo mismo. Era ante todo una deontología.

¹ “Memoria que el ciudadano Lino Merino, secretario general del gobierno del Estado, presenta al H. Congreso del mismo, al abrir sus sesiones ordinarias”, *El Tabasqueño*, 14 de enero de 1849, p. 15.

² “Instrucción para el pueblo sobre los acontecimientos más útiles e indispensables”, *El Monitor Republicano*, “Variedades”, 30 de noviembre de 1849, p. 4.

³ “Instrucción para el pueblo sobre los acontecimientos más útiles e indispensables. Religión. (Continúa)”, *El Monitor Republicano*, “Variedades”, 1 de diciembre de 1849, p. 3.

El valor del acatamiento era ínfimo en todos los grupos sociales. Se ponderaba que el segmento que debía poseer la más alta noción de obediencia, el ejército, no tenía la menor idea de “subordinación y moral”, con muchos oficiales cuyas graduaciones habían sido otorgadas sin justificación por los presidentes.⁴ La milicia no solo era la culpable de la derrota del país, sino un cuerpo en decadencia y peligroso para la sociedad. La población tampoco se salvaba del reproche. Desde Puebla, un periódico indicaba que la corrupción moral había llegado al alma del pueblo y se volvía el origen de todos los males de la nación.⁵ Para octubre de 1848, Benito Juárez argüía que: “sin subordinación no hay poder en el que manda” ni moralidad en los pueblos (2022, p. 213). La observancia de la ley era, para el gobernador de Oaxaca, el origen de la paz y la concordia. Así, tanto civiles como soldados formaban parte del mismo proceso de desmoralización; es decir, de indiferencia e insubordinación ante las autoridades constituidas.

Los diagnósticos políticos eran demoledoramente éticos. Aún peor: los resquemores sobre una plausible enmienda resultaban innegables. Según un documento publicado por *El Siglo XIX*, Juan de Dios Cañedo, histórico defensor de la libertad religiosa, al consentir su nombramiento como diputado por Jalisco se preguntaba si por fin había penetrado en el espíritu de los mexicanos: “la aplicación al trabajo, la instrucción general, las buenas leyes de colonización”, así como “el arreglo de la hacienda pública,” “el pago de la deuda nacional” y la “tolerancia de cultos”. El tapatío juzgaba que “sin la práctica de estos principios saludables y necesarios para el buen gobierno, de nada servirían” las leyes de la república.⁶ Las líneas anteriores, redactadas cuando Cañedo era cónsul en Burdeos, exponían una escéptica esperanza en un cambio del rumbo nacional.

Con frecuencia se asumía que la mudanza de políticas y el ejercicio de los valores eran insuficientes sin la modificación de las conductas, comenzando con los gobernantes y siguiendo con los ciudadanos. De acuerdo con *El Libro del Pueblo*, periódico centrado en buena medida en textos literarios, era imposible que un buen presidente por sí solo salvara a la nación, porque estaba sometido “a la intriga, a las arterias (*sic*), al engaño, y a toda clase de pasiones”.⁷ La esperanza de un liderazgo

⁴ “Presupuesto del ejército”, *El Monitor Republicano*, “Editorial”, 30 de noviembre de 1849, p. 4.

⁵ “Corrupción moral”, *El Libro del Pueblo*, “Editorial”, 6 de noviembre de 1849, p. 4

⁶ “Estado de Jalisco. Guadalajara, Diciembre 29 de 1848”, *El Siglo XIX*, “Editorial”, 12 de enero de 1849, pp. 1–2.

⁷ “El libro del pueblo”, Puebla, Mayo 22 de 1849”, *El Libro del Pueblo*, “Editorial”, 22 de mayo de 1849, p. 3.

purificador era inútil. Pero el sollozo estaba acompañado de una propuesta de solución. El supuesto precipicio entre el país real y la nación legal sería llenado, precisamente, por la virtud religiosa. En caso de discordancia entre las cualidades propias del republicanismo y las inveteradas costumbres de una población, se erigía en una mediadora: “cuando en un pueblo sometido a las instituciones liberales existe una abierta oposición entre éstas y las costumbres”, “sólo las virtudes pueden salvar a los gobiernos y a los pueblos”.⁸ La ausencia de valores ‘modernos’ sería remediada por el ejercicio de referentes religiosos. Dada la teórica lejanía entre el ideal político y la realidad cotidiana, los valores trascendentes serían vínculos entre las instituciones y los ciudadanos. La eternidad era un puente hacia el porvenir. No obstante, otras visiones eran menos optimistas. Para el periódico de la Ciudad de México llamado *El Tío Nonilla*, notoriamente conservador y un tanto estrambótico, el federalismo era ruinoso “porque no conocemos las virtudes necesarias para saber cumplir exactamente con los deberes que tenemos impuestos como ciudadanos”.⁹ El viejo discurso articulador de la moralidad y el republicanismo permanecía vigente, aun en los segmentos menos reformistas. Pareciera que un gobierno poderoso podría sustituir la fragilidad de la virtud sin renegar de la república.

Dados los beneficios de los valores, en la opinión pública persistían los exhortos a una sublimada moralidad. El periódico antes citado alegaba, no sin afectación, que “desconocemos la virtud *de la virtud*”.¹⁰ Es decir: los mexicanos no la practicaban y ni siquiera reconocían sus utilidades. Un político de aquel horizonte moderado abundó en el tema de forma significativa. Benito Juárez (2009, p. 21), gobernador de Oaxaca, preveía que relajados los resortes de la obediencia y la moralidad ningún pueblo podía ser libre y feliz. La falta de acatamiento dificultaría el porvenir, como había destruido a la nación. La indiferencia ante la autoridad o la apatía ante la legislación eran, de acuerdo con Juárez, signos de inmoralidad, la cual había generado que los pueblos no cumplieren con las normas civiles y no pagaran los impuestos inevitables. Parte de la solución se encontraba, nuevamente, en el ejercicio de la virtud católica. Juárez entendía en 1849, de acuerdo con una carta dirigida al obispo local, que tanto el

⁸ “El libro del pueblo”, Puebla, Mayo 15 de 1849”, *El Libro del Pueblo*, “Editorial”, 15 de mayo de 1849, p. 3.

⁹ “De la federación a la anarquía, no hay sino un solo paso”, *El Tío Nonilla*, 11 de noviembre de 1849, p. 1.

¹⁰ *Cursivas en el original*. “Desorden, anarquía”, *El Tío Nonilla*, 18 de noviembre de 1849, p. 1.

“influjo respetable” de la fe cristiana como la educación pública podrían cambiar a los pueblos “que nos ha confiado sus más caros intereses en lo moral y religioso, en lo político y civil” (Juárez, 2009, pp. 107–8). Dentro del espíritu de colaboración entre el Estado y la Iglesia, un poco después Juárez acataba una *Breve* del papa Pío IX y prohibía el volumen *Defensa de la Autoridad de los Gobiernos y de los Obispos* firmado por juzgarlo corruptor de la “moralidad cristiana” (Juárez, 2009, p. 191). La mancuerna religiosa-secular era manifiestamente admitida por el gobernador oaxaqueño durante la época moderada.

Además de ofrecer un acercamiento al concepto de desmoralización, el futuro prócer cuestionaba un segmento particular del pueblo. En un informe de actividades se lamentaba de la poca eficiencia en la persecución de los vagos: “porque a los vagos nunca les faltan recomendaciones que les hacen aparecer ante la justicia como ciudadanos honrados y laboriosos” (Salmerón, Aguilar y Barbosa, 2022, p. 185). Muy a tono con el discurso de la época, censuraba la deshonestidad y la focalizaba en ciertos grupos populares. El Juárez gobernador no era muy diferente de los políticos del momento en cuanto a la temática respecta.

El remedio a tan vastos males se encontraba en la educación pública. Pero debía ser una instrucción de índole religiosa y contenido moral proporcionada por el clero católico. La *Memoria del ministro de Estado y del Despacho de Justicia y Negocios Eclesiásticos leída ante las Cámaras del Congreso General, en las sesiones de los días 15 y 16 de enero de 1849* (1849, p. 23), del ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, signada por José María Jiménez, establecía la necesidad de la formación de sabios sacerdotes de “virtud, de utilidad y de honra para la Iglesia y el Estado”. Otra memoria del mismo ministerio suscrita por Marcelino Castañeda, *Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos* (1850), preconizaba los deberes del Estado para con la Iglesia y definía que “la moral pública no puede ser más que la moral religiosa, que, enseñando los preceptos divinos y las máximas evangélicas, forma a los hombres no sólo para la familia, sino también para la sociedad” (p. 39).

En otros sitios de la república también se defendía la conjunción civil y eclesiástica, manifiesta en la practicidad profana de la virtud religiosa. El gobernador de Veracruz, Juan Soto, exhortaba a los párrocos a visitar los pueblos con el fin de instruir y purificar a los pobladores. Por su parte, Querétaro había decretado el restablecimiento de la orden jesuita para coadyuvar al desarrollo de la educación pública. El *Proyecto de organización política del territorio de Baja California*, elaborado por el representante José María Gómez, alegaba que la exigua población de la zona no contribuía al mantenimiento del culto y, por tanto, los jóvenes estaban

sumidos en la “mayor barbarie e ignorancia, con respecto a sus deberes religiosos”. Para remediar la situación, el diputado precisaba que se requería más la educación moral que la civil, porque la religión permitía el cumplimiento de las leyes.¹¹ Si el hombre conocía sus obligaciones espirituales, acataría las normas jurídicas. Por su parte, en Monterrey un orador septembrino alababa la ética providencial de la religión y exhortaba a practicar las “virtudes evangélicas” (Romo, 2010, p. 337). El neolonés reputaba indispensable el amor por el trabajo; incluso, entendía que el ocio era la base del despotismo. El tiempo libre conducía a la supresión de la libertad. La indiferencia comunitaria ante la vida pública propiciaba la concentración individualista del poder en un gobernante codicioso.

A su vez, para un folleto de Jalisco “las buenas leyes hacen al hombre virtuoso, ilustrado y feliz; las malas lo hacen perverso, bárbaro y desgraciado” (*Al partido de entre-dos*, 1849, p. 2). Se dibujaba conceptualmente un triángulo virtuoso conformado por el catolicismo, la legislación y la moralidad.

El consenso político en torno a la virtud católica como eje rector del mundo civil era bastante fuerte en la opinión pública. Como parte del equipo redactor del diario *El Demócrata*, Francisco Zarco y Juan Bautista Morales defendían el “orden y la libertad”, la cual era una mancuerna retórica bastante frecuente durante la época moderada.¹² El duranguense se decía partidario de la tolerancia religiosa, pero no creía que la intolerancia de cultos fuera el origen del fracaso de la colonización extranjera. La dificultad de fondo eran las leyes y no los credos. Por tanto, solicitaba que la frontera norte fuese poblada exclusivamente por españoles católicos y el resto del territorio por hombres de cualquier confesión religiosa.¹³ Axiología y trascendencia seguían unidos para hombres como Zarco al inicio de los años 1850.

La conocida pareja cívico-religiosa también se renovaba durante el medio siglo. El hasta entonces obispo de Sonora, Lázaro De la Garza, se convertía en el nuevo arzobispo de México. Por más de cuatro años la arquidiócesis había estado vacante a raíz de la muerte del arzobispo Manuel Garduño. Juan Manuel de Irisarri había sido el vicario capitular,

¹¹ “Proyecto para la organización política del territorio de la Baja California, presentado al congreso general por el ciudadano José María Gómez, diputado al mismo por dicho territorio”, *El Siglo XIX*, “Congreso General”, 27 de febrero de 1849, p. 2.

¹² “El Demócrata. México, junio 1 de 1850”, *El Demócrata*, “Editorial”, 1 de junio de 1850, p. 4.

¹³ “El Demócrata. México, junio 8 de 1850”, *El Demócrata*, “Editorial”, 9 de junio de 1850, p. 3.

desarrollando una impugnada gestión. Ahora, el obispo de una diócesis lejana se volvía la cabeza del episcopado nacional. Con fama de austero y dialogante, su perfil causaba cierta inquietud en algunos círculos de la capital. Un periódico dirigido por el francés René Masson juzgaba al flamante arzobispo como un hombre liberal y republicano. Por esta razón, anticipaba que tendría dificultades en sus relaciones con el clero.¹⁴

De la Garza había publicado en 1848 una *Pastoral contra la Tolerancia*, documento que reafirmaba la jurisdicción católica sobre la moralidad pública. Para 1850, aún en Hermosillo, Sonora, reiteraba que sin virtudes no había moral, religión ni sociedad (De la Garza, 1850, p. 6). Para el obispo norteño de origen neoleonés, “el amor a las virtudes” sociales que Dios había puesto en el corazón de los hombres, y que se desarrollaba mediante el estudio de las ciencias, era la “base y principio de la prosperidad” (De la Garza, 1850, p. 5). De tal forma, sustentaba el nexo entre la ética divina y el mundo profano, con algún eco de una lectura episcopal sobre economía política. No había resquicio alguno entre virtud y verdad. La enseñanza debía seguir una razón guiada, a su vez, por la moralidad, aceptando que la virtud únicamente provenía del cielo (De la Garza, 1850, pp. 16–17). De la Garza parecía interesado en constreñir el tipo de racionalidad a divulgarse por medio de la educación. Exponía que por efecto del pecado original, fuertes exaltaciones y falsos silogismos sacudían la conciencia humana (De la Garza, 1850, p. 16). No obstante, el prelado sostenía que el hombre, a pesar de su naturaleza culpable, tenía una proclividad al bien y un horror al mal (De la Garza, 1850, p. 6). Aún dentro de la plena ortodoxia, el obispo mantenía un discreto matiz de optimismo antropológico.

Las coincidencias axiológicas respecto de los procesos educativos eran transversales. Zarco insistía en la necesidad de la enseñanza para moralizar al pueblo.¹⁵ En el desafío debían participar “los hombres honrados, los propietarios, los artesanos, en fin, todos aquellos que trabajan, que tienen familia, que desean el orden, la paz y las mejoras en la situación”.¹⁶ Ética y dogma debían estar definitivamente unidos en la educación popular, facilitada, en parte, por quienes podrían clasificarse como hombres de bien. Personas de virtudes laborales y posesiones materiales, individuos deseosos de armonía y partidarios del cambio dentro del orden, debían

¹⁴ “El Daguerrotipo”, *El Daguerrotipo*, “Editorial”, 12 de febrero de 1851.

¹⁵ “El Demócrata. México, julio 9 de 1850”, *El Demócrata*, “Editorial”, 9 de julio de 1850, p. 3.

¹⁶ “El Demócrata. México, julio 9 de 1850”, *El Demócrata*, “Editorial”, 9 de julio de 1850, p. 4.

ser los patronos sociales de la depuración ética. Los artesanos, hombres de trabajo e integridad, también formarían parte de esta alianza desde la fe religiosa. En el mismo tenor, el secretario de gobierno de Chiapas dirigía al Congreso local una *Memoria* sobre la situación del estado. El documento insistía en que las escuelas enseñaban a los niños “los sanos principios de moral que contiene nuestra Santa Religión” (Torres Aguilar, 2015, p. 98). La formación de una consciencia católica desde la niñez resultaba indispensable porque el elemento axiológico definía la conducta. La universalidad de Dios amparaba la transversalidad de la virtud.

En el nivel federal también se reproducía, con distintas modulaciones, el imperativo de la ética en la enseñanza. El gobierno supervisaba en las escuelas, entre otros aspectos, el relativo a la instrucción religiosa y las lecciones de moralidad. Por su parte, Marcelino Castañeda, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, informaba en su *Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos* (1851), que había quedado habilitada la penitenciaría para jóvenes delincuentes, donde los muchachos vivían aislados, trabajaban en los talleres, aprendían oficios y estaban “sujetos a una escala de penas y recompensas que, observada con exactitud, daría por resultado el que estos jóvenes se moralicen” (p. 13). Cabe añadir que la política del premio y de la pena era compartida por los libros del momento. Uno, por ejemplo, prescribía que la amenaza y el estímulo eran forzosos para lograr el cumplimiento de la ley civil (De la Parra, 1852, p. 80). La virtud religiosa era una corrección de la malevolencia humana en manos de la autoridad gubernativa.

En algunos volúmenes se precisaba el concepto de moral a emplearse en las escuelas. Autor de los *Elementos de Lógica y de Moral* para uso en el Colegio Militar, Juan N. De la Parra definía (1852): “*La Moral* es la ciencia que trata de los deberes del hombre” (p. 61). A su vez, entendía el deber como “la sujeción de un ser racional al orden moral”, contención que no obstaculizaba, sino que volvía posible el ejercicio de la libertad (De la Parra, 1852, p. 61). Una lección básica era el sometimiento a la norma ética y civil. Por tanto, aseveraba que “la moral odia la rebelión” (De la Parra, 1852, p. 76). Acorde con el espíritu de cuerpo propio de la institución castrense, el libro asentaba que la ética pretendía, ante todo, la felicidad común (De la Parra, 1852, p. 65), ciertamente imbricada con la obediencia del soldado y el ciudadano.

Si las aproximaciones al concepto de ética eran bastante exigentes dentro de la educación en el ejército, otros textos proyectaban acercamientos más agradables. José Rosas Moreno, hombre de letras y convicciones liberales, definía en un poema llamado *A la Virtud*, leído como parte de la celebración de la toma de posesión de Arista:

Mas la virtud divina / Es flor que no perece [...] cuando el hombre /
Llega a su último instante / Mas pomposa se muestra y más fragante
[...] / Buscad inspiraciones / En Dios y en la virtud siempre divina / Ex-
celso don del cielo / Manantial de dulcísimo consuelo [...] / Anima con
tu aliento / todos los corazones, virtud santa / Mas sobre todo elige /
El del magnate que los pueblos rige [...] / Salve, virtud augusta! / ¡Don
inmortal del cielo soberano! / Da siempre con tu aliento / Fuego a mi
corazón, brío a mi acento [...].¹⁷

Aunque la poética decimonónica parece más distante en términos retóricos que temporales, formulaba con tersura no solo el recuerdo, sino el impacto de la conflagración reciente en la memoria inmediata. A través de los versos asomaba la triple vinculación entre patria, virtud y religión, que perfilaba un círculo conformado por acciones y creencias al servicio tanto del país como de la fe.

Distante de la poesía, aunque no de la literatura, Clemente de Jesús Munguía no era ajeno a la vindicación de la virtud católica. Su polémica con Melchor Ocampo en los albores de la década de 1850, comprensible dentro de la disputa en torno al juramento del obispo ante la potestad civil y la querrela sobre las obvenciones parroquiales, presenta una dimensión moral poco atendida pero merecedora de un estudio específico. Baste decir que para Ocampo (2015) Dios era un ente supremo, pero no el autor de la moral; así, negaba “un ser infinito, eterno, inmutable y al mismo tiempo creador, voluntario, flexible, que forma una persona o un yo, con la conciencia de su existencia y un poder omnímodo” (p. 355). Por su parte, Munguía elucidaba que la protección de la religión, contenida en el artículo tercero de la Constitución de 1824, implicaba la salvaguarda de la moral “pública y privada”.¹⁸ El código político amparaba la virtud religiosa. En tal horizonte, el juramento era del ámbito exclusivo de la religión y la moral porque en dicho acto el ser humano “reconoce y confiesa su impotencia para crear una sola garantía moral (*Manifiesto que el Illmo. Sr. Lic. D. Clemente Munguía electo y confirmado obispo de Michoacán*, 1851, p. 30). Sin el cumplimiento de las obligaciones facilitadoras de la realización de liturgias y la impartición de sacramentos, los valores enfrentaban arduos peligros. Ante el desplazamiento del ser divino como

¹⁷ “Crónica de México”, *El Siglo XIX*, “Variedades”, 19 de enero de 1851, p. 3.

¹⁸ “Manifiesto que el Illmo. Sr. Lic. D. Clemente Munguía, obispo de Michoacán, ha dirigido a la nación mexicana. Continúa.”, *El Universal*, “Crónica interior”, 13 de abril de 1852, p. 3.

juzgador de la conducta humana y la postulación de la intimidad del hombre como instancia auto reguladora del comportamiento, dilucidaba que la conciencia no era un tribunal absoluto ni un poder legislativo para la valoración de la moralidad. Solo un ser omnisciente propiciaría una conducta a la vez sacra y cívica, pertinente en la tierra y merecedora del cielo. Como menciona Pablo Mijangos y González, la fe cristiana debía dar “luces” y “objetivo” al ejercicio del poder público, lo que solo podría lograrse a través de la subordinación de la política a los principios de la moral y la religión (2009, p. 39).

En la misma tónica, un escrito proveniente de Michoacán con una enorme semejanza argumentativa con los textos de Munguía detallaba que “las constituciones políticas, el derecho público, el derecho constitucional, la ciencia de la legislación y el derecho administrativo” solo eran la “moral aplicada a la sociedad civil”.¹⁹ Asimismo, reiteraba que “las relaciones de superiores y súbditos”, “la Constitución y la distribución del poder público”, las leyes de los países y las acciones de los gobernantes eran la aplicación práctica de la ética divina, que era “la verdadera, sana y única política”.²⁰ La unidad entre el Estado y la Iglesia implicaba no solo la colaboración entre instituciones, sino ante todo la vertebración entre todos los aspectos de la vida pública y todos los valores de la cosmovisión religiosa. Por tal causa, la separación entre dichas entidades sería sumamente conflictiva: significaba no solo una desvinculación jurídica, sino ante todo un desacoplamiento axiológico entre conductas terrenas y referentes eclesiásticos.

El panorama de la opinión era muy diverso, pero resultaba convergente en al menos tres puntos: la pertinencia profana de la virtud religiosa, la necesidad de la educación para el ejercicio de la moralidad y la defensa del origen trascendente de la ética católica. Tales elementos eran compartidos, aunque no de forma unánime por los segmentos políticos. Ya existían fisuras e incluso fracturas. Aunque no son la temática de este artículo, cabe agregar que personalidades como Ocampo en Michoacán y publicaciones como *La Cucarda* de Oaxaca enunciaban una virtud escindida, con distintos matices, de un Dios creador del universo y una Iglesia reguladora del mundo.²¹ Así, el consenso moral del

¹⁹ “Qué nos importan las cosas políticas”, *El Universal*, “Crónica interior”, 10 de noviembre de 1851, p. 2.

²⁰ “Qué nos importan las cosas políticas”, *El Universal*, “Crónica interior”, 10 de noviembre de 1851, p. 2.

²¹ Una visión más global del proceso formativo de una virtud disociada de la fe puede verse en Santillán (2022).

Estado católico surgido con la independencia y refrendado por las distintas constituciones ya se enfrentaba a dudas y discordias, censuras y fluctuaciones. Sin embargo, el desastre de la guerra y el desgaste de la paz también propiciaban la sistematización de un pensamiento conservador, susceptible de insistir en el acuerdo moral, pero también de modular algunos de sus fundamentos y horizontes.

Hacia una formulación plural de la virtud católica en el conservadurismo mexicano: Luis G. Cuevas y *El Universal*

Mientras en variados libros y periódicos se vertebraban los referentes éticos con las necesidades nacionales desde la óptica de la fe con un sentido de urgencia, *El Universal* acentuaba la estructuración de un pensamiento conservador. Este proceso es conocido, pero evidentemente no queda limitado a las páginas de dicho periódico. Incluye las reflexiones personales de autores muy próximos a dicha tendencia política, pero que contienen algunas variaciones. Tal es el caso del *Porvenir de México* de Luis G. Cuevas. El horizonte posbélico constituía una encrucijada favorable para la sistematización de pensamientos. Algunos políticos comenzaron a organizar en variados volúmenes tanto sus conclusiones personales sobre las desgracias de la nación como las posibles respuestas a la fractura del país. México había perdido la mitad del territorio y se hallaba intimidado entre el vértigo y la inmovilidad. El futuro parecía más una amenaza que un sueño y menos una oportunidad que una solución. Los políticos ofrecían más promesas que planes y menos promesas que divagaciones.

En un clima de fracasos plenamente compartidos e ilusiones paulatinamente discordantes, algunos hombres de las elites como Lucas Alamán, empezaron a editar sus libros de recuentos y reflexiones. Político olvidado y autor de un libro no leído, Luis G. Cuevas publicó entre 1850 y 1851 el *Porvenir de México*. Asechado por los liberales en 1861, rechazó a los imperialistas en 1864. Ministro de Relaciones en el gobierno moderado de De Herrera y en el conservador de Félix Zuloaga (1858), moría a la par que el segundo imperio (1867), aunque añorando el primero (1822–1823). Su libro no ha tenido mucha suerte. Carente de originalidad histórica y un notable desarrollo argumentativo, no se destaca por la perspicacia de su enfoque ni por la riqueza de su lenguaje. Sin embargo, un eje conductor del volumen son las disquisiciones en torno al desafío de la obediencia. De buena familia y excelente educación, enorme cultura y economía desahogada, correcto y quizá con-

ciliador, Cuevas hizo algunos hallazgos que en la actualidad se están redescubriendo. Una observación relevante, ciertamente olvidada y hoy crecientemente rediviva, es acerca de la limitada participación de los grupos eclesiásticos en los planes y pronunciamientos del siglo XIX. No fueron tan definitorios como se asumía y eran más marginales de lo que se imaginaba. Asimismo, advirtió que, si bien casi todos los presidentes habían sido militares, la mayoría de los ministros de los diferentes gobiernos habían sido civiles (Cuevas, 1992, vol. 1, pp. 177–78). Es decir, que contra lo que a veces se piensa, en realidad no hubo una militarización de la política y mucho menos de la sociedad. Ya Kahle (1997, p. 15) en su clásico estudio sobre el ejército había precisado que la mentalidad castrense nunca dominó el ámbito civil. En realidad, se procesaba una politización de la fuerza armada, que había sufrido un proceso de “pérdida de los valores éticos y morales” (Ya Kahle, 1997, p. 148). Además, salvo excepciones, los generales habían carecido de instrucción académica y por tanto del característico espíritu de cuerpo. En cierto modo, Santa Anna – perfilado como el paradigma del militarismo nacional – se desempeñaba, como ha advertido Fowler (2007, pp. 346–68), más como un hábil negociador y un exitoso ranchero que como un disciplinado general imbuido de la debida obediencia. Así, el abogado Luis G. Cuevas identificó tempranamente la relevancia de los civiles sobre el supuesto predominio de clérigos y militares.

Para Alamán, el catolicismo era el único nexo que articulaba a la nación. El postulado se volvería no solo recurrente sino reiterativo. A su vez, para Cuevas, el pastor era el único lazo de moralidad que unía a los mexicanos. Dado el énfasis ético del libro, no era un simple juego de palabras o un vano ejercicio de sinonimia. Cuevas (1992) iniciaba dejando testimonio del ambiente deliberativo de aquel momento: “Casi no hay discusión, conferencia privada ni escrito periodístico en que no se hable de las causas de nuestros males, del remedio que debe aplicárseles, y del peligro que amenaza nuestra nacionalidad” (vol. 1, p. 43). Cabe agregar que muchas de dichas conversaciones entre particulares y de los diálogos entre textos periodísticos formulaban tanto los retos como las soluciones en términos morales. La disputa política era una querrela moral.

Un desafío global, desde su punto de vista, era la falta de obediencia propia del siglo en la nación (vol. 1, pp. 48–49). Precisamente, uno de los objetivos confesos de la obra era propiciar el “respeto a las instituciones y autoridades existentes”, frente a las amenazas de un pueblo al que se desconocía y despreciaba (vol. 1, p. 50). El eco del “temor a la multitud ingobernable” se superponía con la desconfianza hacia un voto generali-

zado. Otro origen de los males era que una pequeña porción de los ciudadanos había querido subordinar el país entero a sus haberes particulares. El interés privado no podía sobreponerse al bien común. La competición política era conceptuada por Cuevas como una trifulca intolerable. Los instintos generosos de sencillez y moralidad propios de un pueblo bueno pero manipulable, habían sido insuficientes para desautorizar los malos políticos y las indebidas novedades.

Sin embargo, la población tenía parte de responsabilidad en el estado de la nación: la pasividad había conducido a la indolencia y la desgana política a la desventura económica (vol. 1, p. 181). La inacción era una causa de la decadencia. Según Cuevas (1992, vol. 1, p. 367), los “hombres de partido” nunca habían aceptado que había virtud en los integrantes de los grupos contrarios. La mezquindad era un vicio mexicano. Resulta sugerente que de acuerdo con el autor los políticos meditasen las virtudes como patrimonio exclusivo de sus cofradías y los vicios como posesión absoluta de sus adversarios. Se trata no solo de una lectura axiológica de los hombres y las ideas, sino ante todo una peculiar forma de intransigencia al comportamiento del contrario. La intolerancia política se presentaba como incompatibilidad ética. El oponente resultaba, por definición, un hombre deshonesto. Los deslices ideológicos eran en buena medida equívocos morales.

Si los hombres públicos eran seres faltos de integridad, para Cuevas (1992) resultaba inconcuso que el origen del fracaso se hallaba en la ausencia de valores genuinos promotores de conductas desinteresadas. Las instituciones suponían “virtudes y costumbres que no teníamos” (vol. 2, p. 464). Había un desfase evidente entre las prácticas populares y los requerimientos republicanos. No es el viejo abismo entre el país real y la república legal, sino una grieta axiológica tanto en el diseño de la nación como en el comportamiento del ciudadano. Si la indecencia había destruido al país, la depravación había devastado a la población. En convergencia con *El Universal*, Cuevas identificaba los orígenes de los vicios mexicanos en las carencias de la educación familiar de la Nueva España. Otra fuente más próxima de impudicia había sido la prevaricación, el desorden y la impiedad de los gobiernos, principios corruptores de los mexicanos (vol. 1, p. 182). La ausencia de referentes explicaba la desintegración de todas las administraciones.

Si la instrucción religiosa había sido insuficiente y resultaba culpable, la fe cristiana en el Dios verdadero era la solución absoluta al íntimo padecimiento de un mexicano decadente. Una de las claves ya no para la regeneración sino para la sobrevivencia del país, se encontraba en el reconocimiento y la aplicación de las virtudes católicas (vol. 1, p. 51).

Para Cuevas (1992, vol. 1, p. 181), los gobiernos mexicanos habían visto los valores de la población, de indudable raigambre religiosa, como gérmenes de degradación moral que era preciso corregir. Si no se había llegado a la ‘depravación total’, había sido gracias a la fe católica. Es de advertir que para Cuevas las instituciones profanas eran las culpables de la desmoralización, salvaguardando así los referentes religiosos. Según el autor, durante el siglo XIX se había pretendido un cambio ético no solo fallido sino contraproducente impulsado por el iluminismo.²² En cambio, la solución de los males y el combate a los vicios pasaba por la fe y por “la moral pura y sublime”, sinónimo de justicia y virtud (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 45). La clave de la rectificación no se encontraba en las “teorías de partidos”, sino en el restablecimiento de la ética acorde con el Evangelio. La alternativa no eran los “grandes proyectos” ni los “grandes ejércitos”, ni las constituciones políticas, sino una “moral sana que zanje los cimientos de la gloria de un pueblo sobrio y virtuoso” (Cuevas, 1992, vol. 1, pp. 50–51). En otros términos, la ética trascendente era el mayor fundamento de las instituciones públicas. Cualquier variación significaba una desviación. Ante los equívocos de los hombres, surgían las enmiendas de los valores.

Ahora bien, para Cuevas la moral redentora en la tierra y salvífica en el cielo era patrimonio exclusivamente católico y eclesiástico. La preeminencia axiológica del cristianismo justificaba el sitio político de la jerarquía. Por tanto, la Iglesia “considerará siempre como la mayor de las desgracias un cambio en que no figure como primer elemento el catolicismo” (Cuevas, 1992, vol. 2, p. 531). El autor sugería que los gobiernos podían coadyuvar, excepcionalmente, a la formación de “virtuosos y

²² Luis G. Cuevas no era una voz excéntrica en el discurso nacional. *La Voz de la Religión* pensaba que el racionalismo había ejecutado muchos ataques contra la ética. Creía que “en tres siglos de contiendas”, “la razón, sacudiendo el freno, ha hecho todas las excursiones contra la fe y contra la moral” (“Disertación sobre la elocuencia religiosa escrita para servir de introducción al curso teórico-práctico de oratoria sagrada”, *La Voz de la Religión*, “Sección literaria”, 27 de diciembre de 1851, p. 827). Desde dicha óptica, el concepto de axiología independiente no era una ocurrencia intelectual ni una moda perecedera. Era parte no solo de un sistema filosófico, sino de la época misma. Por tanto, era preciso reafirmar verdades en contextos difíciles. Para *El Espectador de México*, la “virtud fundada en la religión tiene en la consciencia un poder superior a todos los poderes” (“¿Cuál es el carácter de un tirano? Continúa. II”, *El Espectador de México*, 11 de octubre de 1851, p. 196). La moral era omnipotente porque íntima. La ética religiosa soportaba el ataque del racionalismo porque poseía un alcance ilimitado tanto en la sociedad como en la consciencia.

tranquilos ciudadanos” (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 174). Pero solo el clero formaba cabalmente uno de los principios cardinales: los “hábitos de la obediencia” (Cuevas, 1992, vol. 2, p. 534). El acatamiento cultivado por el sacerdote había establecido “entre el supremo y el súbdito”, “entre la Iglesia y el pueblo” la práctica de la subordinación, sin la cual el entorno del país sería más grave y funesto (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 290). La cura de las almas era indisociable de los curas de los pueblos. Los sacerdotes eran los médicos y los valores, las medicinas.

Si los pastores eran los galenos del mal, algunos hombres coadyuvarían a los procesos de sanación. Emergía la figura del “hombre de bien” cuyos distintivos eran la buena fe, la integridad y el “deseo sincero del bien público” (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 179). Los hombres de Dios harían mancuerna con los “hombres de bien”. Pero Cuevas juzgaba que dichos personajes se habían apartado de la vida nacional, “persuadidos de que no era digno ni honroso mezclarse con la gente turbulenta” (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 179). Un sentimiento de distinción acentuaba el alejamiento. En un leve ejercicio de autocrítica, puntualizaba que eran pasivos hasta la indolencia y el egoísmo. Sin “concordancia entre sí”, no estaban conscientes de su “fuerza y popularidad” (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 179). Sabios y justos estaban desarticulados y desconocían tanto sus méritos como sus responsabilidades. Sin embargo, a la autocrítica sucedía el autologio. De acuerdo con la óptica de Cuevas, las faltas no eran exclusivas de grupos o gobiernos. Tanto los pobres, sencillos pero corruptibles, como los acomodados, cultos, pero auto excluidos, participaban en mayor o menor medida de los vicios mexicanos. Ante las falencias de los hombres eminentes, la solución era la madre que a todos incluía y a todos enmendaba: la Iglesia. El sacerdote mexicano, la institución eclesiástica y la ética católica eran las claves de la regeneración nacional, en coadyuvancia con los ‘hombres de bien’.

Sin embargo, el sitio reservado a los clérigos como intermediarios entre la virtud de Dios y la conducta del pueblo no generaba en Cuevas una denostación automática de los segmentos liberales. Si bien patentizaba que nunca habían procedido “de buena fe” en los asuntos relativos a la Iglesia, también sostenía “en honor a la verdad” que los liberales o al menos sus principales directores tenían una excelente conducta pública y privada (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 190). Además, en una expresión del consenso moral del Estado católico, dejaba escrito que estos liderazgos “estuvieron muy distantes siempre de minar los cimientos de la religión” o de encender las pasiones contra el clero. Tal hecho no excluía los sesgos negativos: su afán de novedades y sus decididas imitaciones (Cuevas, 1992, vol. 1, p. 190).

Los líderes liberales habían caído en equivocaciones y habían estado sujetos a espejismos, pero nunca habían sido cismáticos ni heterodoxos.²³ Una vez más, Cuevas ofrece una visión no necesariamente ultramontana. Así como la mayoría de los clérigos no habían participado de forma determinante en revueltas y pronunciamientos, la mayor parte de los liberales no habían renegado de la fe ni atacado la religión. Extraviados pero ortodoxos, formaban junto a sacerdotes – atentos a los valores, pero obedientes a los gobiernos – el panorama humano del siglo XIX.

La coherencia no es el rasgo principal del *Porvenir de México*. Por un lado, Cuevas puntualizaba que los trastornos del país se debían a un fallido cambio moral. Por el otro, reconocía que los líderes reformistas no solo habían sido devotos, sino que habían tenido una excelente conducta tanto pública como privada y que no habían querido perjudicar al sacerdocio. La explicación, en consecuencia, parece provenir de una silente revolución racionalista, de mano invisible y consecuencias innegables, sin dirigentes ni patrocinadores, impulsada por una fuerza tan poderosa cuanto más oscura. La explicación no es eminentemente abstracta sino un tanto obtusa. Un proceso intangible parecía el reverso discursivo de la noción liberal de progreso inevitable.

La obstinación en la moralidad, de forma enfática en Cuevas (1992, vol. 1, p. 173), pero advertible en otros medios, significaba, como decía el mismo autor, que los dirigentes mexicanos estaban persuadidos de la insuficiencia del puro orden legal para el mantenimiento del orden público. Por esta causa, unos, otros y todos, por encima de preferencias políticas o adscripciones momentáneas, acudían a la virtud religiosa como puntal de la sumisión al poder civil. Solo el acatamiento nacido de la fe verdadera haría posible el cumplimiento de la legislación surgida de la soberanía popular. La norma profana, dependiente del ser superior, tenía una determinante hipoteca religiosa. Según Cuevas, el orden liberal aceptaba que requería de la sanción moral proveniente de la fe trascendente. Quizá de ahí su insistencia en reivindicar el cristianismo primigenio como parte de sus sustentos ideológicos. Se trataba de la fianza moral de la ley.

²³ Tal perspectiva es paralela a la manifestada por Alamán en 1850, cuando describía al partido “puro” como “franco y decidido, generoso a veces y magnánimo, emite sus ideas con resolución y energía y bien se conoce en su atrevida actitud que tiene fe en su sistema” (citado en Pani, 1996, p. 69). Si bien el guanajuatense no reivindica la conducta ética de los adversarios liberales, reconoce valores positivos en sus comportamientos. Así, se perfila una visión ciertamente menos estereotipada y aspiracionalmente más justa que la atribuida al conservadurismo mexicano.

En suma, la perspectiva del libro es mucho más sugerente que el supuesto conservadurismo del autor. Elaborado en clave ética y religiosa, aunque no necesariamente partidista, censura con acritud la instrucción religiosa en la Nueva España y reivindica moralmente al liderazgo liberal. No culpa de manera inapelable a los dirigentes reformistas. Si bien sus explicaciones en torno a la temprana desintegración del naciente país no resultan muy convincentes, el volumen esconde un conjunto de hallazgos notables. Quizás una lectura detenida de los clásicos del conservadurismo, que reevalúe su mirada sobre clérigos y militares, sus supuestos aliados, junto a la redefinición del pensamiento liberal, en sus distintas expresiones, contribuya a una visión más precisa del siglo XIX.

El Universal: la fuerza de la virtud o virtud a la fuerza

La reformulación no solo del pensamiento de los conservadores sino de las distintas respuestas a las crisis nacionales ha sido una labor historiográfica no solo reciente sino productiva. Gracias a estudios como los de Elías José Palti (1998, pp. 7–57), entre otros, el diario *El Universal* ha sido reevaluado no como la expresión de un tradicionalismo furibundo ni de una reacción encolerizada, sino como la vindicación del monarquismo y el desnudamiento de las “aporías liberales”. Encabezado por Lucas Alamán, sus colaboradores “enderezaron lanzas contra de la mitografía patriótica liberal y las premisas del liberalismo” (Pani, 2022, p. 16). Exponente de los postulados explícitos de un auto postulado grupo conservador, el diario fustigaba elementos constitutivos del pensamiento liberal como “la soberanía popular, el interés general, la igualdad ante la ley, los derechos naturales, el pacto social como origen de las sociedades y la posibilidad de constituir las mediante el voluntarismo legislativo” (Pani, 2022, p. 17).

Sin embargo, *El Universal* también simbolizó una discrepancia significativa respecto de las formulaciones anteriores relativas al empleo de la virtud en la gobernabilidad del país. Así, su separación de los fundamentos torales del sistema liberal abarca también la cuestión ética. Como se ha advertido en el primer apartado, hasta antes de *El Universal* se confiaba en el poder regenerador de la virtud religiosa interiorizada mediante la educación pública. Los discursos sobre la situación de México eran pesimistas, pero había alguna certidumbre acerca del poder de la ética como solución transversal. Un ejemplo se halla en un artículo de *El Siglo XIX*. El texto sin autoría solicitaba con urgencia la educación de las “clases ínfimas de la sociedad” susceptibles de ser regeneradas. Otra vía de corrección se hallaba en el cumplimiento de la ley. El diario liberal

aseveraba que habría bastado el correcto ejercicio del poder público durante alguna administración para alentar la decencia entre la población.²⁴ El buen ejemplo del gobernante incentivaría la buena conducta del ciudadano. La pedagogía del poder conduciría al aprendizaje de la virtud.

Pero *El Universal* manifestaba una cierta disrupción al respecto. Para el órgano conservador, en una respuesta inmediata al texto liberal, el cumplimiento de las leyes y la observancia de las constituciones no eran el remedio a la desintegración del país y la inobediencia del ciudadano. Al contrario. Dichos documentos habían “destruido la moral que antes reinaba”, ya que se asentaban y legitimaban a partir de los principios liberales, corruptores por esencia de la naturaleza de los hombres. De igual forma, desconfiaba del optimismo ético y entendía que los valores se establecían poco a poco dentro de una sociedad en desintegración.²⁵ Así, la efímera polémica entre *El Siglo XIX* y *El Universal* traslucía dos disonancias primordiales: la desconfianza en las leyes asentadas en las doctrinas liberales y el pesimismo respecto de la educación pública de tintes éticos.

Así como los segmentos conservadores se escindían de los presupuestos liberales prevaecientes, también se distanciaban de los planteos axiológicos dominantes. Uno era la necesidad de la fuerza moral, interiorizada mediante la instrucción en el ciudadano, para la inaplazable mejora del país. Según *El Universal*, las naciones y los gobiernos no necesitaban de “fuerza moral”, sino llanamente de “fuerza” para amparar la justicia y perseguir el crimen, restablecer el imperio de las leyes y restaurar el prestigio de las autoridades.²⁶ En suma: la fuerza era indispensable para el ejercicio del poder, porque no había gobierno sin fuerza. Se trataba, específicamente, de una fuerza física que no se identificaba con la arbitrariedad ni tendía al despotismo. El cumplimiento de las normas y la subordinación ante los gobernantes se obtendría, sobre todo en el corto plazo, no tanto a través de la educación moral como de la resuelta energía de una administración para imponer el orden y lograr que la subordinación contribuyese a la gobernanza.

El Universal no desdeñaba la fuerza moral, que era en sí misma una virtud y que “aprisiona el entendimiento y ejerce un influjo benéfico”.²⁷ Pero enfatizaba que la fuerza moral provenía de la “verdad”, que a su

²⁴ “Moral pública”, *El Siglo XIX*, “Editorial”, 5 de junio de 1849, p. 3.

²⁵ “Moral pública”, *El Universal*, “Editorial”, 7 de junio de 1849, p. 1.

²⁶ Cursivas en el original. “Cuestión presidencial. Continúa. ¿Es o no necesaria una reforma total en la actual organización política?”, *El Universal*, 4 de agosto de 1850, p. 1.

²⁷ “Instinto natural. Sobre colonización y tolerancia”, *El Universal*, “Editorial”, 8 de febrero de 1849, p. 2.

vez propiciaba la “unidad”. De tal forma, la regeneración del país pro- vendría del ejercicio y el acatamiento sin disputa de la ética católica. Ante la postulación de una virtud universal por parte de algunos medios como *El Monitor Republicano* y de ciertos políticos como Melchor Ocam- po, recordaba que siempre se había dicho y aceptado que la religión era el fundamento de la moral, censurando una escala valorativa sujeta a hipótesis y conjeturas. Una virtud “como instinto y simple afecto, es una virtud puramente pasiva”, pero alimentada y dirigida por la fe se tornaba en una “virtud activa”.²⁸ Por su parte, *La Voz de la Religión* citaba a Munguía para escribir que “la libertad no tiene otra garantía que la moral”, pero la moral “no será nunca el efecto de las institucio- nes humanas”.²⁹ Una autoridad vigorosa requería de un fundamento indisputado, origen a la vez de su fortaleza profana. Solo una ética asocia- da a la fe en Dios y la trascendencia del espíritu propiciaría el patriotis- mo y la gobernanza, el progreso y la estabilidad. Así, la disputa en torno a los instrumentos para regenerar a la nación convergía con la querrela sobre una escala valorativa no fundamentada en considerandos religio- sos ni verosimilitudes eclesiásticas.

Cabe añadir que, así como no defendía la arbitrariedad, *El Universal* tampoco desestimaba la instrucción como vía de mejoramiento. Durante el periodo estudiado dedicó algunos textos a proponer la reforma de la enseñanza. Por cierto, hace falta un estudio de los postulados conserva- dores del periodo analizado respecto de la educación pública. Baste por el momento apuntar que, si bien culpaba a los principios liberales y los postulados iluministas de la mala situación de las aulas y los estudian- tes, condenaba que la gran mayoría de los jóvenes quisieran convertirse en jurisperitos o eclesiásticos. Asimismo, veía con desconfianza y pe- simismo la instrucción dada por las familias debido a la ignorancia de los progenitores. En contraste, proponía una educación práctica facilitadora de la industrialización nacional, ante el énfasis en el libre comercio de los segmentos liberales. Así, la instrucción no era desdeñada pero sí matiza- da su utilidad en el campo ético, dado el sentido de zozobra que tenía la situación del país. La solución a la impotencia de los gobiernos de todos los signos se hallaba en la fortaleza de los valores presentes en todos los mexicanos: los referentes católicos. Si el país estaba en desintegración y la educación resultaba demasiado gradual, una opción era el ejercicio de la fuerza legitimada por la verdad de la fe. El doble énfasis tanto en la fuerza física como en la constitución de una autoridad vigorosa muy

²⁸ “Patriotismo”, *El Universal*, “Editorial”, 6 de febrero de 1849, p. 1.

²⁹ “Influjo de la religión en la sociedad”, *La Voz de la Religión*, 26 de julio de 1851, p. 107.

probablemente facilitaría la convergencia conservadora con el segmento santanista en 1853.

El desgaste de la administración moderada era profundo y resultaba patente. El disenso era tan grave que el mismo presidente Arista manifestaba en mayo de 1852, con un poco de orgullo y mucho de asombro, que ni él mismo podía explicar la subsistencia de su administración en medio de múltiples conflictos.³⁰ La insistencia en la aplicación como correctivo de los referentes cristianos no parecía haber generado muchos logros. Para los últimos meses de 1852 la crisis parecía irreversible, sobre todo a raíz de la publicación en julio del mismo año del Plan de José María Blancarte en el occidente del país. El documento, que instaba al derrocamiento de Arista y pretendía el retorno de Santa Anna, apuntaba que “las instituciones republicanas jamás serán una realización, si no se practican y observan fielmente los principios en que se apoyan” (Iglesias, 1998, p. 290). No se trataba simplemente de una retórica justificante usada con frecuencia en el pronunciamiento mexicano. Era una manifestación, ciertamente oportunista pero no carente de alguna justificación, de la renovada dificultad en torno a la articulación de las instituciones políticas con los referentes ciudadanos. Con la renuncia del presidente el 5 de enero de 1853 terminaba un periodo caracterizado por las gestiones moderadas de De Herrera y Arista, en cuyos ministerios participarían liberales como Ocampo y conservadores como Cuevas. Asimismo, finalizaba un periodo de supuesta concordia, pero donde se advertía un cierto desgaste del consenso moral entre las elites políticas, simbolizado en buena medida por *El Universal*.

Consideraciones finales

Entre la incertidumbre y la esperanza, distintos impresos enuncian durante el periodo estudiado no solo interés, sino intensidad en el abordaje de las virtudes católicas como solución a las dificultades mexicanas. Desde distintos géneros y variadas perspectivas, libros y periódicos, folletos y exposiciones manifiestan una reveladora energía en la vindicación de creencias abstractas que devienen en propuestas específicas. Así, se acentúa la pertinencia secular de la virtud religiosa en un horizonte de crisis íntima y de identidad, espiritual y colectiva. La amenaza del presente y el desafío del porvenir encuentran una posibilidad de solución no necesariamente en reformas radicales de matices secularizadores, sino en el ejercicio de las virtudes conocidas acentuando sus beneficios terrenos. Si bien las

³⁰ | *Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966* (1966, p. 412).

gestiones moderadas insistieron en la identificación entre moral pública y virtud católica, la época atestigua vigorosos tanteos e inquisiciones éticas desde el periodismo y la enseñanza. No es un periodo vano y vacío, sino uno repleto de inquietudes morales vertebradas con las preocupaciones políticas en medio de la conformación de los partidos. Por otra parte, tanto el volumen de Cuevas como el argumento de *El Universal* ofrecen un acercamiento a la pertinencia de los valores religiosos y evidencian la pluralidad reflexiva de las figuras conservadoras. En tal horizonte, resulta pertinente examinar la posible existencia de un conservadurismo moderado. A fin de cuentas, durante los últimos lustros se ha descubierto la pluralidad intrínseca de las voces católicas y los voceros eclesiásticos, además de la conocida división entre liberales puros y moderados.

Por su parte, el *Porvenir de México* contiene claves que convenientemente entendidas resultan instrumentos útiles en la reformulación del siglo XIX. Si bien insiste en discursos ya advertibles en múltiples páginas, introduce matices dignos de ser considerados. Destaca, particularmente, uno: el cumplimiento de la ley civil dependía de la estructura ética. La norma legal por sí misma no era acatada: requería del premio celestial y la amenaza eterna. Así como había unidad entre Estado e Iglesia, no había autonomía entre legislación secular y creencia religiosa.

Dentro de su deconstrucción de los presupuestos liberales, *El Universal* marca una creciente lejanía respecto de la formulación habitual en torno a la virtud. Sin excesivo desdoro de la enseñanza, exhorta al uso de la fuerza como opción factible ante un México visto como inviable. Proveniente de la religión, el impulso del poder alentaría tanto la unidad del país como la obediencia del ciudadano, tornando posible la gobernanza. La subordinación cívica era pregonada indispensable para el mantenimiento del orden en el país. Las teorías liberales no eran la solución y sí eran parte del problema. Al tiempo que desmonta los fundamentos de la soberanía y los orígenes de la representación, el diario reivindica la visión religiosa no solo como verdadera, sino también como conveniente, sobre todo en un horizonte donde se vislumbra la enunciación de una ética secular. Sin caer en tentaciones teocráticas, la visión católica se torna una fuente alterna de incuestionable legitimidad y compartida credibilidad para el ejercicio de la fuerza y el poder por parte de la autoridad civil frente a las impugnadas nociones de soberanía popular. En suma, la crisis de 1848 no conduce inexorablemente a la aceptación de una reforma liberal o a la pretensión de una virtud civil. Para el grupo conservador la eternidad era una esperanza de futuro, susceptible de disolver la difícil herencia del pasado en la inmemorial transparencia de la fe. La secularización no conoce la linealidad.

Lista de referencias

Hemerografía

- La Armonía Social*. Guadalajara.
El Daguerrotipo. Ciudad de México.
El Demócrata. Ciudad de México.
El Espectador de México. Ciudad de México.
El Libro del Pueblo. Puebla.
El Monitor Republicano. Ciudad de México.
El Siglo XIX. Ciudad de México.
El Tío Nonilla. Ciudad de México.
El Tabasqueño. Villahermosa.
El Universal. Ciudad de México.
La Voz de la Religión. Ciudad de México.

Fuentes primarias

- De la Garza y Ballesteros, L. (1850). *Cuarta distribución de premios hecha en el Seminario Tridentino y Nacional de Sonora, hecha en el Seminario Tridentino y Nacional de Sonora, la noche del 26 de agosto de 1850 por su obispo y fundador el Illmo. Sr. Doctor Lázaro de la Garza y Ballesteros*. México: Imprenta de J. M. Lara.
- Juárez, B. (2009). *Miscelánea: comunicados. Respuestas, iniciativas, dicámenes, informes y brindis* (Ed. A. Pola). México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México [Trabajo original publicado en 1906].
- Juárez, B. (2022). Discurso pronunciado por Juárez en ocasión de haber jurado la Constitución del Estado. En E. P. Salmerón, E. V. Aguilar Casas y M. Barbosa (Eds.), *Benito Juárez de su puño y letra* (pp. 213–14). México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966*. (1966). (Vol. 1). México: XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados.
- Manifiesto que el Illmo. Sr. Lic. D. Clemente Munguía electo y confirmado obispo de Michoacán por nuestro Smo. Padre el Sr. Pío IX dirige a la nación mexicana*. (1851). Morelia: Imprenta de Ignacio Arango.
- Memoria del ministro de Estado y del Despacho de Justicia y Negocios Eclesiásticos leída ante las Cámaras del Congreso General, en las*

- sesiones de los días 15 y 16 de enero de 1849.* (1849). México: Tipografía de Vicente García Torres.
- Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, presentada a las augustas Cámaras del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos por el secretario del ramo, en febrero de 1850.* (1850). México: Tipografía de Vicente García Torres,
- Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, presentada a las augustas Cámaras del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos por el secretario del ramo, en mes de enero de 1851.* (1851) México: Ignacio Cumplido.
- Ocampo, M. (1901). *Obras completas de Melchor Ocampo. Tomo II. Escritos políticos.* México: F. Vázquez.
- Ocampo, M. (2015). *Escritos políticos.* México: Siglo XXI.
- Salmerón, E. P., Aguilar Casas, E. V. y Barbosa, M. (Eds.). (2022). *Benito Juárez de su puño y letra.* México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Literatura secundaria

- Al partido de entre-dos, su epígrafe lo retrata.* (1849). Guadalajara: Imp. de Manuel Brambila.
- Buve, R. y Falcón, R. (Eds.). (2016). *El México profundo en la gran década de desesperanza (1846–1856).* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Cervantes Bello, F. J. (1993). De la impiedad y la usura: los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla, 1825–1863 [Tesis doctoral no publicada, El Colegio de México].
- Connaughton, B. (2005). Entre la palabra hablada y la palabra escrita: la cultura política nacional en el foro de la Alameda, 1827-1854. *Estudios del hombre*, 20, 117–52. Recuperado en septiembre de 2022, de <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esthom/esthompdf/esthom20/117-152.pdf>
- Cotner, T. E. (1949). *The military and political career of José Joaquín de Herrera 1792–1854.* Austin: University of Texas Press.
- Cuevas, L. G. (1992). *Porvenir de México* (2 vols.). México: Secretaría de Educación Pública.
- De la Parra, J. N. (1852). *Elementos de lógica y de moral escritos para el uso de los alumnos del Colegio Militar de la República.* México: Imprenta de M. Munguía y compañía.
- Fowler, W. (1998). El pensamiento político de los santanistas, 1821–1855. En L. Jáuregui y J. A. Serrano Ortega (Eds.), *Historia y nación.*

- II. *Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano* (pp. 183–226). México: El Colegio de México. Recuperado en septiembre 2022, de <https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctv47w8dd.13.pdf>
- Fowler, W. (2007). *Santa Ana de México*. Lincoln: University of Nebraska.
- González Manso, A. I. (2011). Sentimientos religiosos y moral en los conceptos políticos del primer liberalismo español. *Revista de Derecho Político*, 82, 432–55.
- González Navarro, M. (1977). *Anatomía del poder en México 1848–1853*. México: El Colegio de México.
- Iglesias González, R. (1998). *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812–1940*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haworth, D. S. (2018). Looking for virtuous citizens by the lamp of Diogenes: Governance, moral regulation, and hegemony in Guanajuato, 1849–1853. En P. Santoni y W. Fowler (Eds.), *Mexico, 1848–1853: los años olvidados* (pp. 216–45). Nueva York: Routledge.
- Kahle, G. (1997). *El ejército y la formación del Estado en los comienzos de la independencia de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (1998). *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Mijangos y González, P. (2009). *The lawyer of the church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the ecclesiastical response to the liberal revolution in México (1810–1868)* [Tesis doctoral no publicada, The University of Texas at Austin].
- Mijangos y González, P. (2018). The powerful element that would certainly have saved us: Debating the revitalization of the National Guard in Post-War Mexico. En P. Santoni y W. Fowler (Eds.), *Mexico, 1848–1853: los años olvidados* (pp. 72–114). Nueva York: Routledge.
- Palti, E. J. (1998). *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848–1850) ... y las aporías del liberalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pani, E. (1996). Una ventana sobre la sociedad decimonónica. *Secuencia*, 36, 67–88. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i36.550>
- Pani, E. (2001). *Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México.
- Pani, E. (2022). Senderos que se bifurcan: el conservadurismo mexicano a mediados del siglo XIX. *Revista Eletrônica da Anphlac*, 22 (33), 11–29. DOI: <https://doi.org/10.46752/anphlac.33.2022.4070>
- Romo, H. (Ed.). (2010). *Discursos de independencia* (vol. 1; edición facsimilar). México: Gobierno del estado de Guanajuato.

- Santillán, G. (2022). La construcción de la moral pública en México: 1855–1874 [Tesis doctoral no publicada, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Santoni, P. y W. Fowler (Eds.). (2018). *Mexico, 1848–1853: los años olvidados*. Nueva York: Routledge.
- Rueda Smithers, S. (1991). *El diablo de Semana Santa: el discurso político y el orden social en la ciudad de México en 1850*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Torres Aguilar, M. (2015). *Aproximaciones a la historia de la educación en Chiapas: iniciativas de enseñanza en el siglo XIX*. Morelia: Universidad de Guanajuato.
- Villegas Revueltas, S. (2015). *El liberalismo moderado en México, 1852–1864*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Van Young, E. (2021). *A life together: Lucas Alamán and Mexico, 1792–1853*. New Haven: Yale University Press.