

LA PUBLICACIÓN DE *DERECHOS DEL HOMBRE*  
DE NICOLA SPEDALIERI EN MÉXICO (1824).  
CONSIDERACIONES EN TORNO A UN ALEGATO  
UTILITARISTA DESDE LA DERECHA

José Enrique COVARRUBIAS

El asunto central de esta ponencia es la recepción en México de *Derechos del hombre*, obra del teólogo y filósofo italiano Nicola Spedalieri que fue publicada originalmente en Asís (1791, reed. en Venecia, 1797) y traducida al castellano por Juan Bautista Arechederreta, rector del Colegio de San Juan de Letrán y prebendado de la catedral metropolitana.<sup>1</sup> Dos son los objetivos de la exposición: 1) demostrar que en los inicios del México republicano cierto sector de la derecha clerical podía esgrimir un discurso tan utilitario como el que por entonces difundían José María Luis Mora y otros liberales,<sup>2</sup> si bien sobre las premisas de una filosofía moral distinta; 2) sostener la tesis de que este tipo de ideario utilitario aportó un importante y quizás decisivo elemento sociológico al pensamiento histórico conservador mexicano, tal como éste se consolidó a mediados del siglo XIX con Lucas Alamán y Luis G. Cuevas.

En nuestra opinión, el subtítulo de *Derechos del hombre* dice ya mucho en favor de esta última tesis: *seis libros en los cuales se manifiesta 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 cir-*

<sup>1</sup> La traducción de Arechederreta fue publicada por la Oficina de Martín Rivera en México en 1824. Un año antes la imprenta de Mariano Ontiveros había editado otra traducción de *Derechos del hombre*, si bien fragmentaria, pues sólo comprendía el primero de los seis libros o partes que componen la obra. En la edición de Ontiveros no se consignó el nombre del traductor. La Biblioteca Nacional de México posee ejemplares de ambas ediciones.

<sup>2</sup> Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México, Siglo XXI, 1999, pp. 152-192 (corresponde al capítulo III: “El utilitarismo y la sociedad liberal”), es el estudio en que más claramente se muestra el recurso de Mora al pensamiento utilitario —en concreto a la corriente de Bentham— para enlazar el individualismo jurídico dieciochesco con el proyecto de una sociedad liberal.

*cunstancias, es el de hacer reflorar la misma religión.*<sup>3</sup> Un planteamiento como éste recuerda directamente al famoso argumento de Alamán y Cuevas en el sentido de que sin un fortalecimiento del sentimiento católico la sociedad mexicana se condenaría a la discordia civil perpetua. Ahora bien, si situamos el libro estrictamente en su momento histórico, preciso es destacar la claridad con que trasluce esos vasos comunicantes entre filosofía moral y teoría jurídica que de manera más difusa se encontraban en otros escritos significativos de la época, por ejemplo los de Mora y Jovellanos.<sup>4</sup> En vista de lo anterior, las páginas siguientes no sólo demostrarán el lugar central de las ideas utilitarias en una concepción católica de los derechos humanos, sino su función vinculante entre el doctrinarismo ético-jurídico de la Ilustración tardía y la incipiente perspectiva sociológica del siglo XIX.

Antes de exponer el ideario de Nicola Spedalieri resulta indispensable hacer una breve referencia a su vida y obra.<sup>5</sup> Este teólogo nació en Bronte (Catania), en 1740, y murió en Roma, en 1795, por cierto en circunstancias un tanto misteriosas. Ordenado sacerdote hacia 1764, al poco tiempo enseñaba filosofía y matemáticas en el seminario de Monreale, hasta que en 1773 se trasladó a Roma, donde le fue concedido un asiento en La Arcadia. Si bien, para 1784, Spedalieri ya era autor de varios ensayos en torno al arte de gobierno y a la influencia de la religión en la sociedad civil, así como sobre la historia del cristianismo, su relativa celebridad en la historia del pensamiento político se debe ante todo a su escrito sobre los derechos del hombre. En este último admitió el principio de la soberanía popular y hasta el de la licitud de deponer a un gobernante tirano, además de enarbo-

<sup>3</sup> Las “presentes circunstancias” ahí referidas son las del avance de las ideas revolucionarias francesas en Italia. En una breve introducción propia que añade al libro traducido, Arechederreta insinúa la existencia de una situación parecida en su país y momento, si bien no aclara exactamente por qué. Muy probablemente lo induce a ello el anticlericalismo rampante en ciertos sectores de la prensa mexicana. Se recordará que por entonces se discutía mucho —sobre todo en Jalisco— sobre la posibilidad de recurrir al viejo Patronato eclesiástico español para justificar una injerencia directa del Estado en asuntos de disciplina y bienes de la Iglesia. Bien conocida es la participación de publicistas como José Joaquín Fernández de Lizardi o el *Payo del Rosario* en este primer gran debate, previo al de los años de Juárez, que no aportó una solución a la disputa pero sí develó su gran conflictividad.

<sup>4</sup> Escritos aparecidos principalmente entre 1780 y 1837.

<sup>5</sup> Se basará en datos tomados de las ediciones de 1950 y 1970 de la *Enciclopedia italiana de scienze, lettere ed arti* [Diccionario enciclopédico italiano]. Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana, XXX, p. 327 y XI, p. 542, respectivamente.

lar los derechos naturales del hombre como base de su teoría jurídica, motivo para que se le conociera como “el cura jacobino”. Polifacético en su talento, al desempeño de teólogo y filósofo sumó el de historiador, poeta, músico, orador y matemático.

Dicho lo anterior, iniciemos ahora el análisis del texto que aquí interesa. En ello se omitirá casi toda cita puntual, dado que el objeto de interés es su pensamiento jurídico en términos muy generales.<sup>6</sup>

Impulsado por un evidente ánimo polémico y de apología católica, Spedalieri alberga una concepción de los derechos individuales que revela ya una toma de posición frente a dos adversarios intelectuales evidentes. Respecto del derecho en general nos dice que “[...] la verdadera y legítima medida del derecho debe ser siempre la razón y nunca la fuerza [...]”<sup>7</sup> Con ello descalifica implícitamente a Hobbes y Spinoza, pues el primero sostiene la legitimidad *de facto* —como contrapuesta a la *de jure*— de cualquier gobierno que garantice al súbdito un mínimo de protección frente a las amenazas de los enemigos interiores y exteriores al Estado,<sup>8</sup> mientras que el segundo señala el posible recurso a la propia fuerza individual como parte del ejercicio de los derechos.<sup>9</sup> Se trata de los autores de Antiguo Régimen sobre los que más frecuentemente había recaído la acusación de ser ateos y materialistas.

En cuanto a la época en que vive, Spedalieri se muestra preocupado por la creciente amenaza de la secularización de los bienes eclesiásticos y la implantación de la tolerancia religiosa. Es claro que este autor católico toma posición contra la “Ilustración radical” (terminología de J. Israel), de la que reprueba una idea de libertad relacionada con la tolerancia religiosa y disociada de las obligaciones de la criatura ante el Creador.

<sup>6</sup> Las seis partes o libros que componen *Derechos del hombre* llevan los siguientes encabezados: I. De los derechos del hombre y de la sociedad civil, II. Sociedad fundada en puros medios naturales, III. Sociedad de hombres irreligiosos, IV. Sociedad que tenga por base el deísmo, V. Sociedad que tenga por base el cristianismo, VI. Qué proyecto convenga en las actuales circunstancias.

<sup>7</sup> Spedalieri, *Derechos del hombre*. México, Oficina de Martín Rivera, 1824, p. 7.

<sup>8</sup> Es de apuntar que en el caso de Hobbes se trata también de una elaboración intelectual inconcebible sin la experiencia revolucionaria del momento, en su caso la Guerra Civil inglesa del siglo XVII, como lo señala G. E. Aylmer en *Rebellion or Revolution? England from Civil War to Restoration*. Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 141.

<sup>9</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 258-262.

Pero vayamos por partes. La lógica discursiva de su teoría jurídica queda expuesta por el propio Spedalieri en la primera parte del libro. Primero se debe demostrar la alta dignidad de los derechos humanos, paso previo a abordar las cuestiones de la felicidad individual y la libertad. Esta estructura argumentativa revela ya mucho del talante racionalista del autor, quien a todas luces recurre a los conceptos esgrimidos por los revolucionarios para demostrar su defectuosa interpretación y contraatacar con lo que considera verdades evidentes. Spedalieri postula seis derechos naturales perfectos y uno imperfecto. Los perfectos son:

*De conservar el propio individuo.* Es el más conforme a la razón. Sin esta garantía el individuo sería infelicísimo con sólo pensar en verse privado de la misma.

*De perfeccionar el propio individuo.* Los hombres descubren constantemente bienes mayores que los que ya han conocido. Cuando los individuos no los adquieren sólo viven en violencia continua, no en aquiescencia y gozo, que es la definición de felicidad ofrecida por Spedalieri.

*De propiedad sobre lo adquirido legítimamente.* Incluye los bienes cuyo goce no puede ser en común. Son de dos tipos, los apropiables *de facto* y aquellos que se consiguen por la propia industria.

*De libertad.* Se refiere a todo lo que concierne a los derechos de la conservación y de la perfección de sí mismo y de la propiedad. Libertad significa aquí ser independiente de la voluntad de los otros. Sin este derecho no es posible gozar los tres primeros.

*De libertad para pensar o juzgar acerca de los derechos anteriores.* Debido a que nadie como el sujeto puede tener la suficiente información sobre sus propias necesidades, situación e inclinaciones, este derecho no debe ser desconocido. Uno puede engañarse sobre las propias circunstancias, reconoce Spedalieri, pero dejar a un tercero tal libertad implicaría no sólo un engaño sino una renuncia a la voluntad personal en favor de la de otros.

*De usar la fuerza, cuantas veces se necesite, para defender o reintegrar los derechos previos.* Este derecho sólo se puede ejercer tras haber intentado todos los medios conducentes a la defensa de los derechos previos y reconocido la ineficacia completa de los mismos. De igual manera, debe ejercérsele sólo bajo la prevención de no causar más mal que el estrictamente necesario. No es éste, pues, ningún derecho a mostrar odio o emprender venganzas.

El derecho imperfecto es el *de ser auxiliado por los demás hombres en todo lo relativo a los derechos mencionados*.<sup>10</sup>

El tipo de formulación y lenguaje de Spedalieri en la definición de los derechos enunciados refleja aún una inserción en el lenguaje escolástico tradicional, por ejemplo en lo relativo a la perfección o imperfección de los mismos. De igual manera, al tratar de la soberanía retoma Spedalieri los argumentos de Tomás de Aquino. En cambio, su discusión del contrato social le plantea el reto de presentar una alternativa creativa a varios teóricos ilustrados o pre ilustrados. La cuestión suscita algunas de sus reflexiones más relevantes, que se exponen a continuación.

Spedalieri no admite las teorías del contrato social que suponen un pacto explícito realizado como acto colectivo en un momento preciso. Esto tiene que ver con su convencimiento de que un régimen de derechos implica ante todo obligaciones, las que son irreductibles a compromisos contraídos mediante contratos. Un contrato supone aparentemente el vínculo de la voluntad con el motivo intelectual de que la acción prometida guarda un ajuste estricto con la razón. Pero esto es algo que en realidad no se verifica, nos dice, pues bien puede ocurrir que quien obedezca un contrato lo haga más por el miedo a un superior que por un convencimiento íntimo. La verdadera obligación tiene que implicar dos momentos: uno en el que el entendimiento aprecia el carácter necesario de una inferencia entre dos ideas y otro en el que la voluntad queda libre para acatar lo que le dicta el primero. De manera que la elevada dignidad de los derechos naturales está fundamentalmente relacionada con la capacidad humana de asumir obligaciones *porque* el entendimiento muestra la necesidad de las cosas, esto es, que tal o cual acción se adecúa a la razón. El entendimiento debe de mover la voluntad bajo su guía.

Contra el argumento puffendorfiano de que para que exista obligación debe haber un decreto divino, esto es, que conste que a todas luces hay ahí de un mandato explícito del Creador, Spedalieri responde que este último hace conformar lo decretado por su voluntad con la naturaleza de las cosas. Quien conoce ésta conoce el mandato divino.

<sup>10</sup> Este derecho es el que más dificultad plantea al ser humano en cuanto a reconocerlo y generar una sociedad que lo respete, pues implica necesariamente un recurso a lo superfluo de que los otros dispongan. Spedalieri sostiene que vivir en sociedad cristiana es condición esencial para su vigencia.

En cuanto a la felicidad del hombre, asunto central del espíritu utilitario moderno, Spedalieri insiste en que su consecución no tiene lugar en el estado natural o algún otro próximo a él. Su argumento va contra lo sostenido por Rousseau, o al menos contra lo que le parece que éste ha sostenido. El italiano se muestra convencido de que sólo en una sociedad civil auténticamente constituida puede el hombre perfeccionarse, gozar de sus derechos naturales y confiar en que recibirá la ayuda de otros. En suma, sólo ahí se puede ser feliz. La felicidad pública queda también garantizada porque en esta situación de convivencia civilizada se acuerdan pactos interindividuales por los que cada uno se compromete a ejercer su industria para bien de los demás, que quedan así comprometidos a hacer lo mismo en beneficio del primero.

Otro contrato opera en el sentido de trasladar o ceder moralmente la inteligencia, la voluntad y la fuerza de cada uno en favor de quien represente políticamente al público. Pero en cuanto a la felicidad más completa, situación de descanso y gozo, ésta sólo adviene cuando el sujeto madura y reconoce en el Ser Supremo al autor del plan del contrato social. Se trata, pues, de una toma de conciencia que no ocurre en algún momento histórico preciso o una etapa de la evolución social. La mencionada aquiescencia de cada hombre a la unión social, un acto razonado y derivado de la imposibilidad de concebirse en otras condiciones, constituye la médula de la verdadera felicidad humana.

Spedalieri rebate aquí las versiones epicureístas que a lo largo de la Ilustración han destacado la búsqueda del placer y del interés propio como resortes de la felicidad, con lo que ésta acaba entendida como una calculada anuencia a las pasiones. La filosofía moral de Spedalieri es de orientación estoica e incluso agustiniana: su idea de la felicidad humana supone la supresión de las pasiones, no el gobierno o siquiera el encauzamiento de ellas.<sup>11</sup> No sorprende así que esgrima la ley positiva como una contribución importante a la felicidad, dado que frena muchas inclinaciones inconvenientes. Tampoco asombra una valoración similar del castigo público del delito, sin que la misma pena de muerte signifique una atenuante de tal convencimiento.

<sup>11</sup> Albert O. Hirschman (*Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978) estudia cómo desde el siglo XVII se transformó la valoración moral de las pasiones, hasta terminar considerándolas, ya en el XVIII, como indispensables para la consecución del bienestar material y de la estabilidad política.

Con lo mencionado cabe deducir la índole de la valoración de la libertad por Spedalieri. De central importancia es su argumento del libre albedrío, fundamento de la autonomía individual que sustenta el carácter obligable del hombre y su disponibilidad a la asociación y a los contratos consecuentes. Este argumento se ve completado con la consideración de que los seres humanos tienden al perfeccionamiento propio: a adquirir necesidades nuevas y más nobles, desarrollar sus talentos, procurarse nuevos goces lícitos, etcétera... Dado que nuestro autor no tiene una concepción precisa de la libertad política a la manera de un Montesquieu, por ejemplo, dicha libertad queda subsumida en la libertad humana en general. Frente a la filosofía política de Spinoza o Rousseau, exaltadores de la libertad humana entendida como un valor sustentado en sí mismo, y en contraste también con el concepto de la misma como mera ausencia de trabas (Hobbes, Locke), Spedalieri afirma que la condición libre del individuo se verifica cuando dirime si se norma o no por la razón natural, de lo que depende la observancia del orden civil según lo quiere la mente divina. El concepto de libertad tiene sentido, pues, en función del orden natural establecido por el Creador.

Lo anteriormente expuesto puede parecer poco original. Se trataría de un pensador católico más que reacciona contra la Revolución francesa y otras crisis de ese mismo periodo, coyunturas de libre expresión en que ocurre una inusitada difusión de las doctrinas políticas y jurídicas de signo ateo o deísta. Respecto de la Revolución francesa, se sabe que ésta no tardó en generar en la misma Francia una literatura de derecha que achacaba los orígenes de tal crisis a las ideas propaladas por los *philosophes* y demás críticos del pensamiento católico tradicional.<sup>12</sup> Un autor que transita por sendas similares a éstas, ciertamente más próximo al contexto mexicano, es el español Lorenzo Hervás y Panduro, el famoso jesuita estudioso de las lenguas que redactó una rabiosa diatriba para denunciar el ataque de las sectas ilustradas al principio teológico y filosófico de la razón natural.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Jacques Godechot (*La contre-révolution. Doctrine et action, 1789-1804*. París, Presses Universitaires de France, 1961, pp. 42, 47, 52) ofrece ejemplos de esta literatura de derecha. Se trata de autores como el conde de Ferrand y el abate Barruel, quienes sostuvieron la teoría de un complot iluminista contra el clero y el poder monárquico establecido. En Gran Bretaña Edmund Burke defendió tesis similares en sus famosas reflexiones sobre esa misma revolución, que pronto se tradujeron a otros idiomas.

<sup>13</sup> *Causas de la Revolución de Francia*. editada en Madrid en 1807 (reeditada en Madrid, Ediciones Atlas, 1943).

Hay un aspecto, sin embargo, en el que Spedalieri se manifiesta innovador en su momento. Se trata del incipiente sentido sociológico que despliega en los libros II, III, IV y V de *Derechos del hombre*, dedicados a describir, respectivamente, cómo prospera o degenera una sociedad basada en puros medios naturales, una dominada por los hombres irreligiosos, una fundada en el deísmo y una profesante del cristianismo.

El objeto de esta amplia exposición de los diversos tipos de sociedades es mostrar que sólo la última, la cristiana, cobija un respeto auténtico e irrenunciable a los derechos naturales. La religión revelada, asegura, es lo más útil para la preservación de la felicidad y del derecho en la vida humana. Sin embargo, es de insistir en que lo novedoso aquí es la tipificación de las sociedades, concebida en función del talante religioso o irreligioso que anima a esas entidades.

La *sociedad de medios naturales* es definida por Spedalieri como aquella en que prevalecen el amor propio y la búsqueda del placer, sin que se logre superar ahí el nivel general de prudencia propio de cualquier pueblo cultivado. Esta última limitación condena a esta sociedad a quedar privada del único medio de preservar su felicidad temporal: la religión cristiana. En la de *hombres irreligiosos* reina, en cambio, un “fatalismo volteriano” que supone un auténtico determinismo de la conducta moral, incompatible con la existencia misma de las obligaciones. La de *deístas* da cabida a una noción de premio y castigo eternos que no toma en cuenta las pruebas de la existencia de Dios, aquellas que son un presupuesto imprescindible para admitir la posibilidad de salvación o castigo definitivo: los milagros o signos sobrenaturales. Finalmente, la *cristiana* no padece las insuficiencias antes mencionadas, pues se basa en los principios éticos y religiosos que garantizan el goce general de los derechos, de la felicidad y de la libertad.

Así, aunque la fundamentación jurídica de Spedalieri exhibe un claro carácter individualista, resultado natural de su preocupación básica por los derechos, ello no oculta que los argumentos se enfilan al objetivo final de caracterizar ciertos tipos de sociedad. El texto traducido por Arechederreta sirve al intento de demostrar que sólo un tipo de sociedad confiere una completa e infalible dignidad a los hombres. El itinerario intelectual es muy similar al de Mora cuando éste se vale del utilitarismo benthamiano para dar credibilidad a la tesis de que sólo en una sociedad liberal culminará el esfuerzo de los mexicanos por superar la indignidad padecida en la

Colonia.<sup>14</sup> El que uno profese una filosofía moral antihedonista y el otro haga concesiones al propio interés y la búsqueda del bienestar como los grandes móviles individuales, no elimina los parecidos por la empresa común de apuntalar una teoría novedosa mediante el recurso al mensaje utilitario dieciochesco: la incipiente sociología de la “fuerza de las cosas”<sup>15</sup> en el caso de Spedalieri y el liberalismo constitucional en el de Mora.

Pasemos ahora a la posible influencia del escrito de Spedalieri en los dos grandes historiadores conservadores mexicanos de mediados del siglo XIX.

En el quinto volumen de su *Historia de México* (1852), Lucas Alamán se muestra tan convencido como Spedalieri de que la creciente falta de espíritu religioso en los hombres públicos explica el advenimiento de un cuadro social degenerativo.<sup>16</sup> Pero ya en una visión más amplia que abarca el estado social mexicano, éste queda caracterizado por la generalizada ansia de lujo y la falta de energía y ánimo para el mejoramiento y la formación de cuadros profesionales, no obstante el relativo auge de la educación elemental y ciertas actividades económicas. Cabe decir, pues, que en lo fundamental se trata de un regreso a la sociedad basada en meros medios naturales, que por no beneficiarse de la utilidad pública de la religión enfrenta el riesgo de perder las dosis de prudencia y sentido común infundidas por la misma tendencia al bienestar. Este argumento cobra fuerza notable en

<sup>14</sup> José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, I, p. 82, sostiene que con la Independencia los mexicanos se dieron una dignidad de hombres de la que antes habían estado despojados. Añade que el trabajo y la riqueza contribuyen a completar su regeneración, iniciada desde que se comenzó a aflojar la opresión colonial. La opulencia, resultado de la libertad para ocuparse en actividades lucrativas, le parece indispensable para el desarrollo de ciertas virtudes sociales valiosas.

<sup>15</sup> Godechot, *op. cit.*, pp. 86-88, 138-140, explica cómo esta fórmula de la “fuerza de las cosas” resume la comprensión de las revoluciones por cierta derecha de esos mismos años, que las entiende como transformaciones completas de las costumbres e ideas de una sociedad y no sólo de su sistema o principios políticos. Las obras de J. Mallet du Pan y Chateaubriand brindan ejemplos de este abordaje integral, todavía más enfocado a explicar la degeneración de los regímenes (visión cíclica de la historia) que a desarrollar el concepto de un orden social siempre subyacente.

<sup>16</sup> Lucas Alamán, *Historia de México*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1852, V, pp. 920, 943-944. En este último pasaje contrasta Alamán la conducta honesta mostrada por los gobernantes y empleados del periodo colonial, ateniéndose a la moral cristiana, con la patente falta de espíritu público que campea en su momento. Antes aclaró, sin embargo, que en el grueso de la población mexicana se mantiene un profundo sentimiento religioso heredado de épocas previas (p. 929).

Alamán cuando revela la ligereza con que desde la Independencia se han adoptado medidas liberales que dismantelan el sistema de administración pública y las formas de propiedad heredadas.<sup>17</sup> Alamán deja ver que las medidas desamortizadoras no pueden resolver una crisis cuyas causas son más profundas que el estancamiento de la riqueza, de suerte que un diagnóstico realista tiene que explicar fenómenos como la pérdida del sentido colectivo de la obediencia y el generalizado rechazo a sacrificarse por el bien público. Son causas morales, subraya una y otra vez, de más alcance que cualquier argumento estadístico sobre la situación o distribución de la propiedad en un país.

La pérdida del sentido de las obligaciones en aras del egoísmo, tomado como supuesto móvil del bienestar general, es el origen fundamental de la desastrosa situación actual.<sup>18</sup> Como contrapartida, convoca a los “ciudadanos que puedan ser considerados útiles”<sup>19</sup> a trabajar en la reorganización gubernativa y administrativa del país, en lo que “útiles” tiene un significado muy próximo al de Spedalieri: religiosos y con sentido de la moral cristiana.

También una lectura de *Porvenir de México* (1851-1857), de Luis G. Cuevas, deja ver una cierta lógica spedalieriana cuando describe la situación social del país. Sobre todo en el libro quinto de ese escrito, aparecido originalmente en 1857 en el semanario católico *La Cruz*, Cuevas retoma el punto de la pérdida de la creencia religiosa y sus consecuencias en la situación social y política.

Ya directamente enfrascado en cuestiones jurídicas, lo que es natural por su condición de abogado, este autor se afana en mostrar la pertinencia de preservar el fuero eclesiástico en México, aserto que defiende bajo el argumento de que la conservación de la propia jurisdicción no disocia a la Igle-

<sup>17</sup> Un pasaje clásico es el relativo a cómo entre 1821 y 1829 se fue desposeyendo a las órdenes hospitalarias mexicanas de sus fondos, los cuales “se sostenían sin gravamen de nadie”. (*Ibid.*, p. 388.)

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 920-921: “[...]no se ha reflexionado, que siendo el principio fundamental de la sociedad moderna el egoísmo, éste no puede ser base de ninguna institución política; que hombres que sólo aspiran a gozar conforme a las doctrinas de la filosofía de Epicuro, no pueden comprometer sus opiniones en las deliberaciones de una asamblea, porque esto puede menoscabar sus goces, ni aventurar su vida en los peligros del servicio militar; que una y otra cosa suponen trabajo, esfuerzo de espíritu, abandono de sus comodidades y estas comodidades son el único blanco de sus deseos [...]”

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 950.

sia mexicana de los intereses y beneficios sociales; antes bien, la inmunidad eclesiástica ha sido muy útil en cuanto que infunde los necesarios sentimientos de respeto y civilidad en el pueblo.<sup>20</sup>

Más allá de esta toma de partido sobre un asunto espinoso, Cuevas resalta un hecho central que termina convirtiéndose en la piedra de toque de todo su alegato en este libro: la sociedad mexicana ha perdido las bases de su unión y no saldrá de sus predicamentos mientras no recupere el motivo fundamental de sí misma, esto es, la lealtad a la religión heredada y a sus ministros. Además del énfasis en el lazo vinculante de la religión, apreciamos la coincidencia entre Spedalieri y Cuevas por lo que toca a la medicina recomendada: recuperar la aquiescencia interna de cada uno a la unión social; suscitar la tácita asunción de la propia obligación en los deberes públicos. Se trata, en fin, del convencimiento íntimo sobre el designio divino del contrato social, que manifiestamente constituye el recurso último para regenerar los impulsos más elementales a la socialización.

El reconocimiento de los signos sobrenaturales, considerado por Spedalieri como el sustento último de la religión, es desplegado ahora por Cuevas al referirse repetidamente al Plan de las Tres Garantías y otros sucesos de la historia mexicana con visos de intervención providencial. Al leer a Cuevas se siente uno impelido a pensar que la insólita discordia civil de ese México, propia de la sociedad de irreligiosos de Spedalieri,<sup>21</sup> nunca amainará si no es mediante los beneficios de la tradición católica y del conocimiento de la historia nacional a la luz de intervenciones providenciales. Dos consideraciones finales se imponen respecto de todo lo dicho.

En primer lugar, parece sostenible que si los primeros representantes del “liberalismo mexicano” del siglo XIX recurrieron a ideas utilitarias difundidas por Bentham en su justificación de la sociedad liberal, sus coterráneos conservadores han realizado una operación idéntica, aunque en su caso sustentada en una comprensión diferente de la utilidad pública y de sus presupuestos morales. La suya es una reflexión emparentada con la que por esas mismas centurias florecía en países católicos como España, Austria e Italia. En esta última nación Lodovico Antonio Muratori había pu-

<sup>20</sup> Luis Gonzaga Cuevas, *Porvenir de México*. México, Conaculta, 1992, II, p. 534.

<sup>21</sup> Éste había caracterizado el odio entre ateos y creyentes (que siempre los habrá por el uso de la razón natural) como representativo de la disolución que en todo momento amenaza a la sociedad de hombres irreligiosos.

blicado ya a mediados del siglo XVIII un compendio del buen gobierno normado por un criterio católico de la utilidad pública,<sup>22</sup> lo que implicaba premisas éticas y psicológicas opuestas en puntos clave a las de Locke, precursor fundamental de Bentham en su teoría asociacionista. Tómese en cuenta también que Giambattista Vico, Ferdinando Galiani y otros pensadores italianos del periodo ilustrado impulsaron notablemente el interés por los diferentes tipos históricos de sociedad y la correspondiente evolución de los patrones del pensamiento de los pueblos, con atento examen de su sentido de la civilidad. Si en el caso de la historiografía británica se tiene ya bien averiguado que la vena utilitaria de un Edmund Burke repercutió en la idea de la historia del famoso Lord Macaulay,<sup>23</sup> mucho habla en favor de que la vertiente conservadora mexicana se vio semejantemente impulsada por un utilitarismo católico.

Pero, desde luego, surge la pregunta sobre los indicios para suponer una influencia directa del libro de Spedalieri en el ideario social y político de Alamán y Cuevas, asunto de nuestra segunda consideración final. Respecto de Alamán, la hipótesis parece plausible en cuanto que Juan Bautista Arechederreta era su medio hermano y ambos compartían un mismo tipo de curiosidad intelectual.<sup>24</sup> Resulta muy creíble que quien siempre fue católico practicante leyera un escrito de filosofía moral del mismo signo traducido por un pariente tan cercano. En cuanto a Cuevas, baste mencionar que su principal actividad en 1823 era la enseñanza de la filosofía en el colegio de San Ildefonso, tarea que lo animó a emprender un buen número de lecturas.<sup>25</sup> No parece pues descabellado considerar como muy probable que este joven abogado leyera un escrito que trataba de su materia y del que por esas mismas fechas hubo dos traducciones en el transcurso de sólo un año.

<sup>22</sup> Muratori, *Della publica felicità, oggetto de'buoni Principi*, Lucca, 1749.

<sup>23</sup> Joseph Hamburger, *Macaulay and the Whig Tradition*. Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1976, pp. 143-144. La vena utilitaria de Burke es señalada por Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique II. L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*. París, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 6-10.

<sup>24</sup> Conocido es que Alamán dispuso de unos *Apuntes históricos de la revolución del reino de Nueva España*, de Arechederreta, para escribir pasajes importantes de su *Historia de México*, como lo señala José C. Valadés en *Alamán. Estadista e historiador*. México, UNAM, 1977, p. 357.

<sup>25</sup> Según lo refiere su biógrafo, Enrique Cárdenas de la Peña, en *Tiempo y tarea de Luis Gonzaga Cuevas*, México, Juan Cortina Portilla, 1982, p. 6.