

REPUBLICAN DESIRES AND SYNCRETIC VIRTUES. THE ETHICAL ACCEPTABILITY OF HUGO BLAIR IN MEXICO

GUSTAVO SANTILLÁN

ORCID.ORG/0000-0001-7762-5496

Universidad Nacional Autónoma de México

gusantil@yahoo.com.mx

Abstract: *The article exposes the moral impact of Hugo Blair during the first five years of the 1830s in Mexico. Likewise, it links the ethical-rhetorical discourse of the Scot with other discursive constellations, particularly classical republicanism. The result is a porous discourse that facilitates the appearance of a syncretic virtue of secular emphasis, enunciated above all by sectors of the middle class. Finally, it proposes overcoming both the inane division between liberals and conservatives in moral matters, as well as a supposed clash between a civil ethic and a religious ethic.*

KEYWORDS: BLAIR; MORAL; CHURCH; REPUBLICANISM; SECULARIZATION

RECEPTION: 19/11/2021

ACCEPTANCE: 15/08/2022

ANHELOS REPUBLICANOS Y VIRTUDES SINCRÉTICAS. LA ACEPTABILIDAD ÉTICA DE HUGO BLAIR EN MÉXICO

GUSTAVO SANTILLÁN

ORCID.ORG/0000-0001-7762-5496

Universidad Nacional Autónoma de México

gusantil@yahoo.com.mx

Resumen: El artículo expone el impacto moral de Hugo Blair durante el primer lustro de la década de 1830 en México. Asimismo, vincula el discurso ético-retórico del escocés con otras constelaciones discursivas, particularmente el republicanismo clásico. El resultado es un discurso poroso que facilita la aparición de una virtud sincrética de énfasis secular, enunciada sobre todo por sectores de clase media. Finalmente, propone la superación tanto de la inane división entre liberales y conservadores en materia moral, como de un supuesto choque entre una ética civil y una ética religiosa.

PALABRAS CLAVE: BLAIR; MORAL; IGLESIA; REPUBLICANISMO; SECULARIZACIÓN

RECEPCIÓN: 19/11/2021

ACEPTACIÓN: 15/08/2022

1.- INTRODUCCIÓN. COORDENADAS BÁSICAS DE LA DISCORDIA ÉTICA

El país entraba a la tercera década del siglo XIX como nación emancipada dentro de una disputa occidental de acento hispánico en torno a la reforma de las estructuras eclesiásticas y un replanteamiento de los referentes éticos, cambios tenidos por indispensables para la construcción de un estado católico y un ciudadano funcional. La consolidación del México independiente implicaba una reformulación de la moralidad religiosa, no para negarla en sus anclajes evangélicos sino para convertirla en un vector de las transformaciones cívicas. La oficialidad de la fe católica coexistía con la reformulación de la virtud cristiana. Tal querrela resultaba advertible en cuestiones determinantes como el patronato eclesiástico.¹ La economía política, el regalismo ibérico y el constitucionalismo reformista eran las coordenadas dentro de las que se escenificaba una querrela intra católica en torno a la reconceptualización de la iglesia y la actualización de la moral.² El debate provenía del siglo XVIII y se actualizaba en el agitado discurso político de la primera república federal (1824-1835).³



- ¹ Brian Connaughton, "¿Una república católica dividida? La disputa eclesiológica heredada y el liberalismo ascendente en la independencia de México", *Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 4 (2010), 1141-1204.
- ² Bajo el impacto de los estudios de la filosofía moral del siglo XVIII como el de David Hume, la economía política se delinea a partir de los estudios de Adam Smith, Thomas Malthus y David Ricardo, entre otros. Clave en la reconfiguración conceptual y la reformulación moral del discurso decimonónico, estudia el fomento y la administración de la prosperidad pública por parte del Estado en relación a las leyes y costumbres de una sociedad. El regalismo es la suma de teorías y prácticas de los soberanos católicos en la Europa posterior a la Reforma religiosa favorables a la defensa y ampliación de los derechos y las prerrogativas de los reyes inherentes a la soberanía de sus Estados, en tensión constante con los derechos de los Papas. En España alcanzó una relevancia particular por parte de Austrias y Borbones para configurar el predominio real en asuntos eclesiásticos dentro de sus dominios imperiales. A su vez, el constitucionalismo reformista hispánico proveniente del siglo XVIII en interrelación con la economía política, pretendía una reformulación de la monarquía ibérica favorable a la generación de prosperidad económica dentro de la moralidad cristiana, pero sujeta a una modulación vigorizadora de sus vertientes prácticas y virtudes terrenas.
- ³ Brian Connaughton, "El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxxvii, núm. 147 (2016), 85-154. Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, "La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845", *Revista de Derecho Político*, núm. 39 (1994), 45-79. Brian Connaughton, "La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma político-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII y XIX", en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014), 351-396.

El espectro de las transformaciones buscadas hacía una distinción primordial: respetaría la disciplina interna, de corte espiritual, contenido dogmático y definición axiológica, y ajustaría la disciplina externa, es decir, la estructura eclesiástica y la conducta sacerdotal, la vida contemplativa y el sacerdocio regular. La división parecía evidente, pero encontraba zonas de conflicto y áreas de yuxtaposición. Uno de esos perímetros era, justamente, el de la moralidad. Vista como emanación de un dogma surgido de la Escritura, interpretado por la jerarquía y enriquecido por la tradición, pertenecía inexcusablemente a la disciplina interna, ámbito exclusivo de la acción episcopal. No obstante, entendida como una práctica, y sobre todo como una práctica necesitada de una transformación y un conjunto de valores moduladores de las conductas piadosas, que también eran fundamentos de la ciudadanía nacional, entraba en una zona gris de disputa y de querrela. En dichas coordenadas de la discordia se desarrollaría una pugna subyacente. Por un lado, católicos anhelantes de una profunda reforma de las costumbres y devociones en bien de una espiritualidad más austera y modulada por el mundo profano; y, por el otro, católicos preservadores de la autonomía de la iglesia y guardianes de la ortodoxia moral, con frecuencia abiertos a una religiosidad menos barroca aunque no por ello menos regida por la esfera episcopal. Así como a partir del influjo del regalismo, el constitucionalismo y la economía política el poder de la jerarquía era objeto de significativas reformulaciones, la virtud se hallaba en medio de una pugna que trascendía el manido choque entre iglesia y estado e ignoraba las fronteras entre liberales y conservadores. Cabe añadir que durante el periodo se da una cierta “moralización” del concepto de virtud, volviéndolo en términos discursivos elementos sinónimos.⁴ No obstante, el estudio sistémico de los conceptos de virtud y de moral como parte de las redes semánticas determinantes en la construcción de la experiencia religiosa y de su vinculación con la práctica política⁵ es una tarea aún pendiente en



⁴ Para un acercamiento al proceso de “moralización” de la virtud véase: Michael Baurmann, *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal* (Barcelona: Gedisa, 1998).

⁵ Un signo de tal laguna es la ausencia del término *virtud* en el *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* de Iberconceptos. No obstante, el grupo sobre “Religión y política” de dicho proyecto reconoce la necesidad del estudio de la moral como parte de dichas redes semánticas. Véase: <http://www.iberconceptos.net/grupo-religion-y-politica>.

el mundo iberoamericano. De alguna manera, los conceptos definen las conciencias a través de los lenguajes.

En un proceso originado en España, que se embarcaba en Cádiz y llegaba a México, los reformistas católicos se unirían con los católicos liberales para intentar una mudanza de la iglesia que significara una regeneración de la moral al servicio de una nación bajo la égida profana de la autoridad civil. A sus propios ojos, no eran herejes sino restauradores de la práctica verdadera y forjadores de la república mexicana. Cabe añadir que un elemento primario del regalismo y el jansenismo⁶ consistía en el retorno al cristianismo original, que insertaba al país en el momento fundador de la fe. Asimismo, existía una notable inquietud sobre el replanteamiento axiológico de la creencia. Si la religión estructuraba la sociedad regida en lo profano por el poder civil, resultaba indispensable la reforma de la estructura eclesiológica que la difundía y la normativizaba. Como dogma la moral era intocable, pero su traducción ética era susceptible de una reformulación secular legitimada por la tradición originaria.

En tal horizonte de conflictos, Miguel Santa María publicó en México una selección en tres volúmenes de las lecciones y los sermones de Hugo Blair entre 1831 y 1834.⁷ Hombre nacido y formado en el siglo XVIII, Blair tuvo un impacto significativo sobre todo durante el siglo XIX en el mundo hispánico. Al respecto, Brian Connaughton ha elaborado una investigación determinante, que ha servido de guía fundamental para este artículo.⁸ Traducido originalmente en la península ibérica entre 1798 y 1801,⁹ y publicado en cuatro tomos por la imprenta real en 1804,¹⁰ en 1823 se publicó otro



⁶ Corriente de espiritualidad cristiana emergida a raíz de los postulados de Cornelio Jansen (1585-1638). Exigía una vida ascética y virtuosa, y privilegiaba el influjo de la gracia divina sobre la libertad humana, sobre todo en relación al logro de una conducta ética. En el plano eclesiológico postulaba la autoridad de los obispos, el respeto a las regalías de los reyes y la limitación del poder de los papas. Su impacto tanto en los clérigos católicos como en los políticos decimonónicos es una labor aun pendiente y que bien puede ayudar a comprender el singular panorama de las querellas entre católicos en relación a asuntos civiles y vertientes eclesiológicas.

⁷ Miguel Santa María (1789-1837) fue un escritor y diplomático mexicano. Participante del derrocamiento de Iturbide y promotor de la república, fue embajador de México en la Gran Colombia.

⁸ Brian Connaughton, "Embracing Hugh Blair. Rhetoric, faith and citizenship in 19th century Mexico", *Anuario De Historia De América Latina*, vol. LVI (2019): 319-343.

⁹ Hugh Blair, *Lecciones sobre la retórica y las bellas letras*, traducción de José Luis Munarriz, 4 tomos (Madrid: Oficina de Don Antonio Cruzado, 1798-1801).

¹⁰ Hugo Blair, *Lecciones sobre la retórica y las bellas artes*, traducción de José Luis Munarriz, 4 tomos (Madrid: Imprenta

compendio de su obra simultáneamente en Madrid y París.¹¹ En el caso de México su influjo es anterior a la independencia y sería perdurable a lo largo del siglo XIX.¹² Una vez lograda la emancipación, la obra de Blair se encontraba en los recuentos bibliográficos anunciados por los periódicos y de venta en las librerías durante la década de 1820. Los volúmenes de Santa María generaron elogios transversales en distintos medios y variados personajes. Los textos fueron juzgados paradigmas no sólo de retórica literaria sino de moral práctica.

Escritor distinguido y notable ilustrado, exitoso predicador de fe presbiteriana, cercano al estilo de los ingleses pero guardián de las costumbres escocesas, simboliza una sensibilidad moral más atenta a los valores que a las creencias y menos a las doctrinas que a los estilos. Sus lectores nacionales aceptaron dicha norma y siguieron con entusiasmo e incluso devoción no sólo sus lecciones y sermones, sino también sus contenidos éticos. Vindicado por medios tan disímolos como *La Cruz* y *El Fénix de la Libertad*, *El Siglo XIX* y *El Universal*, y por personalidades contrastantes que iban del Conde de la Cortina a Miguel Santa María y de Carlos María de Bustamante a Clemente de Jesús Munguía,¹³ es una presencia transversal en periódicos y protagonistas del siglo XIX.

Como ya se ha señalado, Connaughton elaboró un perfil completo de la presencia de Blair a lo largo del siglo XIX en lengua española. En tal contexto, el objetivo del presente artículo es ofrecer un esclarecimiento en torno a la recepción unánimemente favorable de Hugo Blair en el aspecto moral durante el primer lustro de la década de 1830 en México. Como el texto advierte, su obra respondía y dialogaba con algunas inquietudes literarias y preocupaciones morales presentes sobre todo en escritores de clase media. Dicha repercusión se calibra de forma contextualizada dentro del horizonte de un insistente llamado a la moralización del país y de un incipiente distingo entre fe y virtud.¹⁴ Si

Real, 1804).

¹¹ Hugo Blair, *Compendio de las lecciones sobre la retórica y bellas letras*, compilación de J. L. M. y S. (Madrid: Imprenta de Sancha, 1823).

¹² Como ha señalado Esther Martínez Luna, el Blair de Munarriz está convenientemente “castellanizado”, quien sustituyó ejemplos, adicionó capítulos y eliminó algunas porciones. Véase Connaughton, “Embracing”, 331. Esta adaptación sin duda favoreció la popularidad del escocés, al acercarlo a la lengua y los conocimientos previos de los lectores en español.

¹³ Connaughton, “Embracing”.

¹⁴ Gustavo Santillán, *La construcción de la moral pública en México: 1855-1874*, tesis de doctorado en Historia (México:

bien la obra de Blair es mucho más amplia,¹⁵ el texto se ciñe al estudio de las traducciones efectuadas a la lengua española porque estas constituyen parte del origen primordial de su impacto en México. Así, el artículo se divide en tres partes, además de la introducción y las conclusiones. En primer término, perfila algunos sesgos característicos del sistema ético-retórico del notable escocés. Posteriormente esboza algunos aspectos de la atmósfera discursiva prevaleciente en México durante la primera república federal, caracterizada por la exigencia de una honda regeneración moral con acentos republicanos. Al final, estudia tanto la recepción de Hugo Blair por parte de algunos medios y personalidades, como su aceptación por segmentos de clase media durante el primer lustro de la década de 1830, el momento de mayor visibilidad de los comentarios éticos en torno a las traducciones de Santa María. En suma, se trata tanto de advertir el ingente pero aún desconocido impacto de Hugo Blair en el discurso moral, como de comprender la aprobación de su sistema ético-retórico, sobre todo en segmentos autorales y periodísticos de la clase media auto asumida como ilustrada.

Devoto de Dios y del lenguaje, predicador de la virtud en la vida y de la perfección en la palabra, las lecciones de Blair sobre la distinción y la pertinencia, la construcción del verso y el desarrollo de la prosa eran no sólo referentes lingüísticos sino también parámetros culturales. Como él mismo precisaba: “La verdadera retórica y la sana lógica están íntimamente unidas: porque el estudio para coordinar y expresar nuestros pensamientos nos enseña a pensar con la máxima exactitud con que procuramos hablar de palabra o por escrito”.¹⁶ No se trataba exclusivamente de una elocuencia literaria sino de una lógica reflexiva. La articulación de las oraciones es indistinguible de la precisión en los conceptos. Porque el lenguaje no es un simple medio de expresión, sino un condicionante de la reflexión. Si el estructuralismo ha propuesto que lo que no puede ser enunciado no puede ser definido, se puede sugerir con Blair que lo bien escrito está bien pensado.

Universidad Nacional Autónoma de México, 2022).

¹⁵ Hugo Blair, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 3 vols. (Londres: W. Strahan and T. Cadell and W. Creech, 1785).

¹⁶ Hugo Blair, *Compendio de las lecciones sobre la retórica y bellas letras*, compilación de José Luis Munarriz (Madrid: Imprenta de Ibarra, 1815), 3.

II.- LA PERFECCIÓN EN EL LENGUAJE Y LA DIFUSIÓN DE LA MORALIDAD: HISTORIA Y LITERATURA.

Para Hugo Blair el ejercicio de la virtud y la búsqueda de la precisión deberían estar presentes tanto en las creaciones literarias como en las composiciones históricas. Sus lecciones no se circunscribían a la prosa y la poesía, el ensayo y la tragedia. Incluían variados consejos estilísticos y parámetros conceptuales para la narración atractiva de un ayer aleccionador. Aunque contrario a la elaboración de discursos presuntamente verosímiles puestos en boca de los protagonistas, Blair postulaba al historiador como el vocero terrenal de la virtud: sería el juez secular de las acciones pasadas que ofrece sus dictámenes objetivos a los hombres anhelantes de la perfección ética. Ofrecía referentes no sólo para la composición narrativa, sino también virtudes juzgadas inexcusables para los libros de historia: objetividad y exactitud, honradez y fidelidad, que eran simultáneamente valores insustituibles para la vida en sociedad. Aunque los parámetros postulados no eran muy originales, Blair sí desaconsejaba una visión de pretensiones totalizadoras: el historiador sólo debía narrar acontecimientos útiles para el presente. El pretérito era una didáctica, el historiador un pedagogo y la lectura un aprendizaje.

La virtud aprendible era inseparable de la narración admirable, así como la narración debería pretender una objetividad útil: “en la historia debe reinar siempre la sana moral; como que se escribe para la instrucción. Sin dar lecciones de moral, ha de manifestar siempre el historiador respeto a la virtud, e indignación contra los vicios”.¹⁷ La ética es parte del análisis no sólo literario sino histórico. La reconstrucción del pasado político estaba al servicio del aprendizaje moral: “la obligación del historiador es recordar la verdad para instrucción de los hombres”.¹⁸ Al igual que el predicador religioso, el historiador secular debía poseer un conocimiento penetrante de la naturaleza humana, pero también una instrucción “más que mediana” sobre la política y la “ciencia del gobierno”.¹⁹ La historia era ante todo la historia de lo políticamente útil y lo pedagógicamente edificante con un lenguaje atractivo. De igual forma, la



¹⁷ Blair, *Compendio*, 283.

¹⁸ Blair, *Compendio*, 273.

¹⁹ Blair, *Compendio*, 276.

narración debería incluir bosquejos morales de los protagonistas. Por tanto, era obligación de los biógrafos poner al descubierto los vicios y defectos de los grandes hombres.²⁰ Las siluetas de los protagonistas se perfilaban a la luz de las virtudes. El autor debía hacer amables los valores, odiosos los vicios y execrables las pasiones. El pasado mostraba “los placeres de la virtud” y zahería las dilataciones de la concupiscencia. Si bien el historiador debería seleccionar con rigor los hechos a narrar, el lector era un observador omnisciente del universo ético. Así, el autor se volvía, simultáneamente, tanto un relator objetivo del pasado como un interesado maestro de virtud. La objetividad estaba al servicio de la divulgación de la moralidad. Los historiadores no deberían limitarse a una severidad estéril y a una imparcialidad inane. La verdad pura a veces yerra. Era preciso clarificar una enseñanza y circunscribir un aprendizaje desde las páginas del tiempo que en su conjunto formaban los libros de la moralidad.

Una investigación particular puede exponer la recepción, sin duda selectiva, de los preceptos de Hugo Blair en los historiadores del México decimonónico. Su influjo muy probablemente no se limitaría a los escritores nacionales, sino también a los historiadores políticos, tan abundantes en el siglo XIX. Algunas observaciones de Blair resultarían sugerentes para autores que estaban en conocimiento de sus enseñanzas. Para el escocés, los hombres podían estar muy convencidos de valores como la justicia y el patriotismo, pero no obrar conforme a ellos.²¹ Una disociación semejante apuntaría a una interiorización insuficiente de los referentes verbalmente asumidos pero conductualmente rechazados, hecho quizás aplicable al menos a una porción de las elites políticas del siglo XIX. La insistencia en la virtud y la relevancia de la política son elementos ciertamente generales pero coincidentes entre la prédica de Hugo Blair y la historiografía nacional. Resta por determinar hasta qué punto se trata de una coincidencia explicable a partir de una atmósfera cultural compartida o de un reforzamiento a raíz de la lectura de los escritos del escocés. Porque ciertamente en los volúmenes decimonónicos es patente no sólo una insistencia en lo político, sino una persistencia en lo moral, con aspiraciones



²⁰ Blair, *Compendio*, 291.

²¹ Blair, *Lecciones*, tomo 2, 1804, 278.

estilistas no muy distantes de las predicadas en los sermones y expuestas en las lecciones traducidas al castellano.

Si la historia era un repertorio de lecciones convenientes, la literatura ofrecía un conjunto de aprendizajes éticos por una doble vía: la conducta del autor y la pertinencia de la obra. Con mucho tino el traductor José Luis Munarriz juzgaba a Blair como un “elocuente moralista”. El escocés insistía en los preceptos literarios pero también en las propiedades éticas de las obras literarias. De los griegos a los latinos y de los ingleses a los franceses, los autores eran escudriñados no sólo en sus logros estéticos o caídas verbales, sino también en sus instrucciones vitales y predicados axiológicos. La falta de elegancia era, en cierto modo, no sólo un defecto sino un vicio, ya que el autor proyectaba su ser en la obra y su intimidad en el lenguaje. Los parámetros estilísticos eran indisolubles de las recomendaciones éticas.

La virtud dilatada su sombra resplandeciente sobre la historia y la literatura, pero también sobre la oratoria. La palabra viva era un medio tanto de moralización social como de regeneración espiritual. La conciencia era indisoluble de la conducta. Los términos idóneos y las estructuras adecuadas para el convencimiento de los escuchas eran en sí mismas ejemplos de la virtud del hombre plasmada en el lenguaje del sermón. La moral acrisolada era indistinguible de un lenguaje sugerente. Así como no existía abismo entre retórica y reflexión, tampoco lo había entre las cualidades oratorias y los contenidos axiológicos. La conjunción entre medios persuasivos y finalidades regeneradoras promovía la convergencia entre literatura y moralidad plasmada en el sermón religioso, punto de partida del discurso cívico mexicano como ha mostrado Brian Connaughton.²²

Fundamentados en el conocimiento de los creyentes, los sermones eran lecciones de contenido moral con la visible impronta del republicanismo clásico. El escocés postulaba una imbricación entre el arte del decir y la destreza para gobernar. El lenguaje es más que retórica y el gobierno es más que poder. No incidentalmente, Quentin Skinner ha analizado la conexión entre hablar con pulcritud y gobernar con sabiduría.²³ En la misma tónica,



²² Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara, (1788-1853)* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992).

²³ Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 93.

de acuerdo con Arthur E. Walzer, Blair pretendió compatibilizar “el ideal del republicanismo cívico de la retórica romana” con una “cultura educada de clase media, por el otro”,²⁴ o, en términos de Connaughton, con “las nuevas letras cortesanas propias de un política comercial.”²⁵ Las estructuras lingüísticas y los valores pertinentes formaban una unidad ético-retórica.

El púlpito era una tribuna eclesial de alcance tanto literario como cívico. La prédica de Dios era indisoluble de la práctica de la virtud. Pero para obtener el convencimiento de los devotos un consejo era concluyente: el predicador debía entregarse “al estudio de la teología, de la moral, de la religión práctica y del corazón humano”. El conocimiento de la Escritura era ineludible, pero sólo era parte de un horizonte mayor: la aplicación de la fe a la vida. Era preciso conocer el lenguaje de Dios, pero también la naturaleza del hombre. La palabra del sermón debería llegar a la conciencia del devoto, destinada a la salvación en el cielo pero también a la plenitud en la tierra. El lenguaje se erigía en la suprema bendición del ser genésico para un hombre creador. A su vez, la diversidad de idiomas, maldición bíblica y hecho babilónico, se tornaba en una riqueza de aproximaciones a la complejidad humana. Todas las lenguas y todos los géneros confluían en los mismos valores y las mismas virtudes.

Con mucha frecuencia Blair aplaude los atributos de obras y autores paganos y renacentistas, británicos y franceses sin reparos en creencias espirituales. Glorifica referentes más allá de épocas y cultos como el honor y la amistad, la mansedumbre y el patriotismo, la magnanimidad y la entrega al bien público antes que el disfrute de un bien particular, en un doble eco de la condena cristiana del egoísmo y la censura republicana de la apatía. A su vez, la postulación de escalas valorativas generales apuntaba hacia una ética universal no difundida por los ministros de los cultos sino grabada en el corazón de los hombres. De tal forma, parece aludir a un sustrato común de valores presentes en la literatura, encarnados por el hombre y narrados por la historia. La virtud es más un mérito que una gracia y menos un don que una conquista: es acción antes que creencia. Por tanto, es una especie de



²⁴ Arthur E. Walzer, “Blair’s ideal orator: Civic rhetoric and christian politeness in lectures 25-34”, vol. xxv, núm. 3 (2007): 269-295.

²⁵ Connaughton, “Embracing”, 338.

santidad intramundana: una auto iluminación del hombre creado por Dios pero inserto en el mundo.

Sin embargo, la dimensión religiosa nunca se desvanece y la aspiración salvífica siempre es advertible. La fe y la devoción son patentes en las lecciones y sermones cuando Blair pide respeto a la virtud y la religión.²⁶ Incluso, llegó a censurar algunos autores porque si bien sus textos eran útiles por la moralidad que predicaban, padecían de muchas “indirectas maliciosas contra el cristianismo”.²⁷ La virtud humana era la expresión de una verdad divina. La crítica a las pretensiones de un desacoplamiento entre fe y virtud están presentes. Blair determinaba que sin religión no podía haber una “práctica regular y segura de los deberes morales”.²⁸ Resultaba indefectible, en consecuencia, un “legislador divino” y un “gobernador omnipotente” para el otorgamiento de premios y castigos. Una visión negativa sobre el ser humano legitimaba la necesidad del ser supremo. El hombre tendía al vicio y el desorden, la relajación y la fogsosidad. En un reavivamiento del republicanismo clásico, la pasión no sólo era antitética a la virtud, sino un obstáculo para la consecución del orden político. El auto control generaba confianza y conducía a la regularidad. Ante las pulsaciones que entreveraban los comportamientos del hombre, se erigían los valladares de la virtud emanada de Dios y los beneficios de la estabilidad para el país. En una época netamente transaccional en lo político, con acuerdos anclados en intereses, referentes como la confianza y la previsibilidad no sobraban dentro de las inacabables negociaciones entre las elites anhelantes de una purificación ética. Así, el ser humano requería de “restricciones más poderosas que las de la sola razón”.²⁹ Los mejores sentimientos constituían frágiles tapias ante el furor de los caprichos.

Sin embargo, Blair añadía que no había moral sin devoción, aunque censuraba la devoción sin moral. La adoración sin virtud no encontraba aceptación en el ser supremo.³⁰ Las ceremonias litúrgicas deberían incentivar y no sustituir la práctica de los valores. Dios sigue siendo un garante de la ética,



²⁶ Blair, *Lecciones*, tomo 2, 1804, 175.

²⁷ Blair, *Lecciones*, tomo 2, 1804, 176.

²⁸ Hugo Blair, *Sermones ó discursos de filosofía moral y cristiana* (México: Imprenta de Rivera, 1831), 133.

²⁹ Blair, *Sermones*, 133.

³⁰ Blair, *Sermones*, 136.

aunque su mensaje es aplicado de manera creativa más a la construcción de la terrenalidad profana de la civilización que al castigo de la debilidad intrínseca del hombre. Así, en la prédica de Blair es advertible la triple presencia de la fe cristiana pero también del republicanismo clásico,³¹ así como de una corriente de renovación ética advertible en variadas expresiones como el jansenismo y la economía política.

No obstante, la vindicación del cristianismo era seguida de una distinción entre los dos aspectos de Jesús. Según Blair, era el expiador de la raza humana ante la justicia divina, pero también un “instructor y reformador del mundo por su vida y doctrina”.³² Hijo de Dios pero también maestro de virtud, “la observancia de su ejemplo no es menos necesaria” “que la atención a su doctrina”. La naturaleza celeste y la misión redentora eran inseparables de la conducta ejemplar y el comportamiento profano. Un Jesús más universal que cristiano, menos bíblico que ético, antes humano que divino y tan justo como benévolo se propuso ofrecer con su actuar un “beneficio universal para los hombres en el tenor de vida que adoptó, pues si hubiera escogido otro, el influjo de su ejemplo habría sido más limitado”.³³ Instructor en una serie de referentes generales admisibles para todos los hombres, se volvía el preceptor de una virtud divina aceptable para todo el mundo. El escocés proyectaba, y con él su época, en la vida eterna del nazareno redentor los valores pretendidos para el hombre moderno. Jesús era un ejemplo de auto control frente a la carne y la perfidia, la traición y la desesperanza, referentes muy valiosos para un siglo XIX que insistía en las tentaciones de los placeres y las pulsaciones de los hombres, en una doble resonancia del republicanismo y el cristianismo.

Si la moral empieza a erigirse en un criterio no exclusivo aunque sí dominante por encima de dogmas y congregaciones, la virtud comienza a transformarse más en un logro humano que en un obsequio divino. El escocés distinguía entre dos tipos de virtudes: las “relevantes” propias de esfuerzos extraordinarios y las “sociales”, tenidas por más “blandas”.³⁴ Así, ennoblece una ética heroica de seres extraordinarios. De tal manera, la acción terrena



³¹ La proximidad con el republicanismo clásico se corrobora con sus referencias al Abate Mably.

³² Blair, *Sermones*, 23.

³³ Blair, *Sermones*, 24.

³⁴ Blair, *Lecciones*, t. I, 110.

es una fuente de virtud sublime. A raíz de la confesión presbiteriana, las alusiones a las vidas y obras de los santos son inexistentes. Las historias bien escritas del gran hombre van sustituyendo a las hagiografías del mártir y las advocaciones de la Virgen. Por tanto, los héroes redivivos por el historiador y los personajes creados por el novelista se tornan en ejemplos de conducta y plausibles lecciones de pureza no para la gloria de una fe ni para el orgullo de un país sino para la mejora sin distingo del mundo entero.

III.- EL DISCURSO ÉTICO PREVALECIENTE EN LA REPÚBLICA MEXICANA

La renovación de la ética con un acento de universalismo presente en Hugo Blair se insertaba en el país dentro de una producción discursiva marcada, como ya se ha mencionado, por el influjo del regalismo ibérico, el constitucionalismo reformador y la economía política. Se pretendía una mudanza de la iglesia católica, vuelta indispensable a raíz de la unidad entre estado civil y creencia religiosa, inspirada en el cristianismo original. Además, un republicanismo primariamente conceptualizado como antinomia de la monarquía coadyuvaba en la recategorización de la estructura eclesiástica en la nación independiente y en la densificación del discurso político. Cabe añadir que el republicanismo era no sólo una forma de gobierno o una tradición cívica, sino una relectura histórica de un ayer idealizado desde un presente conflictivo y a partir de una óptica cristiana. Diversos estudios han enriquecido su comprensión no sólo como la antítesis de la monarquía, sino también como el imperativo de la virtud en la vida pública y el combate de la corrupción en la existencia privada. Algunos de sus fundamentos eran el sometimiento a la ley, la devoción por la cosa pública,³⁵ la oposición entre pasión y virtud, así como el ejercicio de la moral mucho antes que el goce de un bien particular. Concebido como un conjunto de valores emanados durante la antigüedad clásica, redivivos por el humanismo renacentista, con impacto en los estados modernos y en simbiosis y rivalidad con el liberalismo, ha sido muy notorio a partir de los estudios de J.G.A. Pocock. En dicha tónica, durante las úl-

● ● ● ● ●
³⁵ J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Madrid: Tecnos, 2008), 591-592.

timas décadas se han efectuado notables investigaciones en torno al influjo del republicanismo en América latina y la vinculación entre orden y virtud, como el estudio de Jorge Myers sobre el discurso rosista en Buenos Aires.³⁶ En el caso de México, ha sido un instrumento teórico muy conveniente en historiadores como David Brading para la comprensión de algunas dinámicas discursivas durante la intervención francesa y en otros casos para la república restaurada.³⁷ No obstante, permanece como un campo abierto a la investigación histórica, sobre todo en el ya no del todo desconocido pero crecientemente resignificado siglo decimonono.

La leyenda del ayer y el mito del origen orientaban a un presente ondulante en pos tanto del orden y la prosperidad en la tierra como de la eternidad y la salvación en el cielo. Muchas investigaciones quedan pendientes, aunque como precisa Hilda Sábato “no se trata de hacer una genealogía tradicional de las ideas sino de ver cómo se seleccionan tópicos y lenguajes, quiénes son los autores de referencia”,³⁸ para esbozar los límites de la ambivalencia y la complejidad del discurso ético. Pero, finalmente, los contornos del republicanismo clásico y de la religión cristiana confluían, no sin tensiones, en un punto común: la república católica, de creyentes austeros y ciudadanos virtuosos, aunque por supuesto con instituciones representativas. A pesar de las tensiones, existían determinantes puntos de contacto. Tanto la fe cristiana como el republicanismo clásico partían de una cosmovisión negativa del ser humano. Ser caído a raíz de los pecados u hombre sujeto a la incontinencia de las pasiones, colisionaban con una visión más optimista de la naturaleza humana presente en el liberalismo. Al error primigenio heredable por una mujer a toda la humanidad, se oponía el ejercicio de la razón que aspiraba al progreso de la especie en el tiempo. Así, el discurso no sólo es diverso sino poroso. Variadas constelaciones discursivas alumbraban complejas elaboraciones conceptuales. La restauración de la pureza moral del devoto y el recuerdo



³⁶ Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1995).

³⁷ Lara Campos Pérez, “1867: ¿Momento republicano?”, *Historia Mexicana*, vol. LXXI, núm. 4 (2022): 1683-1722.

³⁸ Hilda Sábato, “Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995, 310 páginas”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 3 (1995): 255-260.

de la incorruptibilidad del ciudadano confluían en la difícil articulación no sólo retórica sino práctica del nuevo país.

Ante un presente vivido con desazón, el pretérito era imaginado como fuente de certidumbre. A partir de la reformulación de las vinculaciones entre el poder civil y la estructura eclesiástica, durante los primeros años de vida independiente algunos autores concibieron a la iglesia católica como una república federal.³⁹ No se trataba solamente de un alcance de nombres respecto a la forma de gobierno establecida por el código de 1824. Era un afán de descentralización en perjuicio de las estructuras romanas y a favor de las iglesias locales, en remembranza de las vigorosas congregaciones de la antigüedad. Si en el caso de España la reconsideración de la monarquía por parte del constitucionalismo implicaba la reconceptualización de la iglesia, en el caso de México tanto la deseada modulación de la virtud como la necesaria consolidación del Estado orillaban a un ajuste eclesiológico respetuoso de la ortodoxia dogmática. En tal contexto, la reconceptualización de la iglesia conllevaba una aproximación a la moral bajo un cariz reformador y con una ambición depurativa.

La corporación católica sería una república federal, pero con una normatividad histórica y una disciplina exterior proveniente no de la figura papal sino del cristianismo primitivo, con la participación de los fieles y el influjo de las autoridades. Por supuesto, en tal replanteamiento el ámbito civil ganaba una presencia: era el eje de la purificación de la fe católica y ocupaba algunos vacíos dejados por la curia romana. Sin embargo, el símil de la iglesia con una república tenía limitaciones evidentes. Algunos críticos insistieron en las incompatibilidades de una *eclesia* que parecía más una suma que una unidad. A su vez, ya la ortodoxia había dudado sobre la compatibilidad entre el republicanismo clásico y la dogmática cristiana.⁴⁰ No obstante, para la visión reformadora permitía a una iglesia que era una república hacer mancuerna con un pueblo que era republicano. La vuelta a un momento de presunta pureza religiosa, soñada congruencia moral y anhelada participación civil en el gobierno de la *eclesia* implicaba tanto



³⁹ Tal es el caso de Juan Bautista Morales, quien seguía de forma auto confesa a Justino Febronio, Joaquín Lorenzo Villanueva y José Canga Argüelles. Véase: Connaughton, "¿Una república?".

⁴⁰ Myers, *Orden*.

entroncar la historia nacional con la historia universal como legitimar las transformaciones vislumbradas. La república de Cristo era totalmente compatible con la república de los cristianos. El creador y el ciudadano se encontraban en el perímetro práctico de una conducta ética sin la intervención de la curia y con la encomiable asistencia pero no necesariamente la determinante intermediación del sacerdote. Dios y hombre aproximaban sus dedos disímiles sobre el abismo del pecado gracias al ejercicio de las virtudes. Un Dios ético forjaba al ciudadano ejemplar. La república universal de la iglesia acogía a la naciente república de México. Además, el retorno al origen de las creencias católicas despresurizaba la disputa entre autoridades civiles y estructuras eclesiales, y la sustituía por una fértil coadyuvancia, supuestamente característica del momento fundador de la historia cristiana, sendero aleccionador hacia la plenitud y la eternidad.

Los aspectos a modificar en las prácticas y estructuras eclesiásticas eran concebidos primariamente como usurpaciones curiales o deformaciones evidentes. Así, los discursos predicaban virtudes como la humildad y la pobreza ante el lujo y la altivez. La modernidad retomaba el pasado mítico para forjar un horizonte próspero y asegurar la redención celeste. Por su parte, los civiles se tornaban, en alianza con clérigos locales e ilustrados, en los restauradores de la moral ante las distorsiones promovidas por un papado concebido como monarquía que a su vez conceptuaba a los fieles como vasallos. La ruta simbólica de retorno a la antigüedad era un camino estratégico hacia la construcción del porvenir. En la época no hay mucho lugar para el optimismo y la certidumbre, aunque sí para la nostalgia y la rememoración. Por tanto, las alusiones a las tumbas honorables y los templos incorruptos mostraban, por lo menos en parte, una destreza discursiva de pretensión reformadora, que no ocultaba, como en el caso del regalismo, que se acogía a una tradición eclesiológica muy poco admisible para la autoridad episcopal. Así, la república se escindía de la península ibérica, pero se incorporaba al periodo de mayor esplendor de una confesión religiosa ciertamente de aspiración universal pero aún no asumida como estructura romana. Ciudadanos devotos y católicos reformistas aspiraban a la creación de un país mediante el idioma universal de la virtud que era el lenguaje último de Dios. Ante las imputaciones de luteranos, sospechas de heterodoxos e inculpaciones de jansenistas, los discursos moralizantes encontraban en el pasado mítico un momento refundador para la religiosidad nacional. Un ayer ciertamente idealizado se tornaba en el fundamento y la

legitimación para la mejora de un presente conflicto. La pureza del comienzo de la fe cristiana iluminaría el flamante inicio de la república católica.

Otros discursos tanto civiles como eclesiales dejaban percibir reverberaciones republicanas. Asumían a las repúblicas antiguas no sólo como modelos de rectitud, sino también como ejemplos propiciatorios para la articulación entre leyes y costumbres.⁴¹ El eminente sacerdote Lázaro de la Garza, quien sería obispo de Sonora y posteriormente arzobispo de México, aludía al papel de la virtud en la época clásica.⁴² Exponía que el conocimiento y la observancia de las leyes era una característica singular de las repúblicas antiguas. Asimismo, predicaba que “los halagos de la libertad no tienen mejor campana que los halagos de la virtud”.⁴³ Por supuesto, la referencia clásica era enriquecida con un acento religioso. Ya refiriéndose al siglo XIX, el neolonés refrendaba la estructuración entre virtud religiosa y autonomía personal. Los ecos republicanos y las voces cristianas eran reconocibles y resultaban sincréticas.

La rememoración de la antigüedad no se limitaba a los supuestos valores ni a la teórica observancia de las leyes y se extendía a algunas latitudes de América latina. *El Sol* evocaba que en tiempos de Roma los censores cuidaban con celo y eficacia la moral pública. Pero ahora en el siglo XIX, clamaba, no existía una institución semejante, propiciando una desintegración ética cuando más se necesitaba de la plenitud moral, dado que la república exigía la rectitud del ciudadano y la honradez del gobernante. Dicha reflexión parece coincidir con la lógica de Simón Bolívar respecto a la constitución boliviana de 1826, donde postulaba una Cámara de censores, como parte del poder legislativo, con facultades relativas a la salvaguarda de la moral pública. El argumentario del libertador no era desconocido en México, pues al menos una parte había sido publicada por un diario masónico.⁴⁴ Las semejanzas sugieren un decurso



⁴¹ “México 30 de abril de 1831”, *El Sol*, 30 de abril de 1831.

⁴² Lázaro de la Garza, *Discurso inaugural que pronunció el Dr. Lázaro de la Garza, individuo del Ilustre y Nacional Colegio de Abogados* (México: Imprenta del Águila, 1831), 8.

⁴³ Garza, *Discurso*, 10.

⁴⁴ “Proyecto de constitución para la república de Bolivia. Continúa el discurso del libertador”, *El Oriente*, 28 de noviembre de 1825. Cabe añadir que el texto explicativo de Bolívar no era muy lejano a la lógica privativa en la república mexicana. Aseveraba que la moral tenía un origen divino y que el sacerdote debía enseñar la virtud, “la ciencia del cielo.” Es conveniente insistir en que se alude a una deidad indeterminada y no a una confesión en particular. El ser del universo, acaso un Dios entendido como arquitecto y no un Jesús imaginado como profeta, era el origen

con algunos paralelismos en diversas regiones de América latina, ya que en el Buenos Aires de Juan Manuel de Rosas las improntas republicanas estaban muy presentes, como ha evidenciado Jorge Myers. La historia de los conceptos morales como parte de las respuestas esbozadas a los desafíos decimonónicos está por hacerse del norte mexicano al sur argentino.

El análisis de *El Sol* no se circunscribía a la añoranza de un ayer pagano referencial para la flamante república católica. El periódico también indicaba con nitidez que en el presente estaba permitido “*todo lo que la ley no prohíbe expresamente*” (subrayado original).⁴⁵ *El Sol* no sólo anhelaba un pretérito tan perdido como imaginado. Ante todo, exhibía una insatisfacción no sólo con el horizonte conductual del país, sino también con la ausencia de una firme vigilancia sobre el comportamiento de la población. Apuntaba hacia la lenta revolución en materia axiológica contenida en el estado liberal. La legislación implicaba un conjunto de valores a tutelar, pero también permitía un significativo campo de acción para la autonomía personal. La ley se estaba volviendo no un dogma pero sí un referente divisivo entre la conducta libre de la persona y la viciosa transgresión de la convivencia. La norma jurídica tenía una implicación moral: definía los ámbitos de la libertad y precisaba los atentados contra la virtud. A pesar de los reiterativos exhortos sobre la pertinencia de la moral religiosa, la ley civil se estaba volviendo un lindero axiológico que no se separaba de la ética católica, pero sí se distinguía del púlpito parroquial. Los preceptos implícitos en las normas elaboradas por las instituciones liberales eran confesamente cristianos, pero abarcaban cada vez más aspectos sustanciales de la vida comunitaria, y las autoridades que las aplicaban eran seculares.

El panorama conductual ciertamente contrastaba con los sueños cívicos propios de las repúblicas antiguas, agravado por las implicaciones éticas de las leyes liberales. *El Sol* condenaba la persistencia de los vicios en la mayoría de las poblaciones.⁴⁶ El periódico sugería la constante realización de actos sexuales

de los valores. El discurso reconocía que Dios y sus ministros eran autoridades en el campo religioso, “pero de ningún modo (mandan sobre) el cuerpo nacional que dirige el poder público a objetos puramente terrenales.” Véase Gustavo Santillán, “La moralidad y la obediencia. Debates éticos durante la primera república federal: 1824-1828”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 65 (2023): [Faltan páginas].

⁴⁵ “México 30 de abril de 1831”, *El Sol*, 30 de abril de 1831.

⁴⁶ “México 30 de abril de 1831”, *El Sol*, 30 de abril de 1831.

no sólo en las zonas oscuras de la ciudad de México, sino casi en cualquier lado de la urbe federal. Ante las faltas evidentes de los ciudadanos, lamentaba que “los párrocos, los pastores, los maestros de la ley” encargados de velar sobre la “pureza de las costumbres” no ejercieran una de sus “más interesantes funciones: la vigilancia moral sobre el conjunto de la población.”⁴⁷ Las alusiones a la presunta incompetencia, quizás acentuada en términos retóricos para dar fuerza al entramado argumentativo, coincide con otras observaciones sobre las conductas de la época. De acuerdo con Manuel Espinosa de los Monteros, cura de Iztacalco, el pastor se asumía como un juez moral dispuesto a intervenir en las conductas de la feligresía.⁴⁸ No obstante, para el sacerdote del oriente capitalino tanto los fieles como las autoridades se resistían cada vez más a su tutela. Además, los ayuntamientos estaban reglamentando, de forma creciente y a expensas de los párrocos las actividades públicas.⁴⁹ De tal forma, parecería que las quejas del periódico eran al menos parcialmente verosímiles. La función moral del sacerdote estaba en constante repliegue, ocasionado por las resistencias de los pueblos y las injerencias de las autoridades. El sollozo de *El Sol* aludía a la metamorfosis en torno a la salvaguarda de los valores, esfera cada vez más propia de la acción gubernativa que campo exclusivo para la acción sacerdotal.

De manera un tanto paradójica, el ahínco en la moral como surtidora de virtud en el gobernante y predicadora de sujeción entre la ciudadanía alterna con una cierta disminución de la relevancia ética del clero, fenómeno proveniente desde las reformas borbónicas. Es decir: al tiempo que el discurso político pretende un comportamiento acrisolado, el pastor católico disminuye su papel como vigía ético de la comunidad política. Se espera cada vez más de la virtud cristiana, pero el cura es cada vez menos relevante en el aspecto conductual. Los fieles resisten las salvaguardas eclesiales y las autoridades incursionan de forma expansiva en la regulación de los comportamientos. En tal horizonte, surgen posturas, aunque minoritarias, favorables a una moral



⁴⁷ “México 30 de abril de 1831”, *El Sol*, 30 de abril de 1831.

⁴⁸ Manuel Espinosa de los Monteros, *Miscelánea. Curato de Iztacalco (1831-1832)*, 2 tomos, edición, estudio introductorio y notas de Brian Connaughton (México: Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2012).

⁴⁹ Espinosa de los Monteros, 2012.

independiente no sólo de la confesión católica sino de toda fe religiosa, cuya vigilancia y difusión era una labor más civil que episcopal.⁵⁰ Otra vertiente de renovación ética sería hallada, precisamente, en los volúmenes de Hugo Blair.

IV.- RECEPCIÓN Y ACEPTABILIDAD DE HUGO BLAIR EN MÉXICO.

Entre 1831 y 1834 Santa María publicó sus traducciones de Hugo Blair, que eran tanto selecciones como adaptaciones de la obra original. Los comentarios a la aparición de dichos volúmenes permiten deducir tanto las inquietudes retóricas como las necesidades éticas del momento mexicano. Cuatro presidentes gobernarían la república bajo distintos sesgos ideológicos entre 1831 y 1834: Anastasio Bustamante, Manuel Gómez Pedraza, Valentín Gómez Farías y Antonio López de Santa Anna. Más allá de las diferencias entre dichos protagonistas, la actualidad decimonónica de Blair permite advertir algunas continuidades profundas en los discursos políticos más allá de los cambios en las gestiones presidenciales. La virtud era una suma de decursos subterráneos y permanentes que condicionaban procesos visibles aunque intermitentes que en ocasiones eran coyunturales.

Las glosas sobre las traducciones de Santa María no estaban exentas de censuras morales de otros cultos, pero eran mucho más proclives a las aprobaciones éticas. Redactado entre otros por Vicente Rocafuerte y Manuel Crescencio Rejón, *El Fénix de la Libertad* afirmaba que “Blair predicó no aquella moral que a fuerza de austeridad se presenta como impracticable, sino las máximas de eterna justicia sancionadas en el corazón humano”.⁵¹ El ejercicio de la virtud presbiteriana se juzga no herético ni espurio, sino ilusorio y quimérico. En contraste, el diario apelaba tanto a referentes inmovibles como a la naturaleza de los hombres. La disimilitud dogmática está presente, pero es superable a partir de la conveniencia de los valores morales y la utilidad de los preceptos retóricos. No incidentalmente, el traductor Miguel Santa María reputaba a Hugo Blair como “filósofo cristiano”. A su vez, *El Fénix de la Libertad* vindicaba al traductor por ofrecer un servicio a la literatura



⁵⁰ Santillán, *La construcción*.

⁵¹ “El Fénix”, México, mayo 13 de 1833”, *El Fénix de la Libertad*, 13 de mayo de 1833.

mexicana “haciendo conocer el influjo, que las ciencias morales apoyadas en el evangelio deben tener en nuestras instituciones”.⁵² El cristianismo incluía pero trascendía al catolicismo, así como la ética se distanciaba del dogma. En consecuencia el periódico, partidario de la tolerancia de cultos, podía referirse a los beneficios de las virtudes provenientes de la Escritura sin mención del sacerdocio ni bajo la interpretación de la jerarquía. Dada la aceptabilidad de la virtud predicada por el escocés, *El Fénix* recomendaba a la juventud los “tesoros de moral y de filosofía cristiana” presentes en los clásicos ingleses analizados por el distinguido retórico.⁵³ Por encima de creencias, la obra de Blair era sumamente recomendable porque concernía al “Ser moral” de los mexicanos.⁵⁴ La universalidad de las virtudes era intrínseca a la universalidad de los hombres.

En tal horizonte, el jusnaturalismo contribuía a un replanteamiento de la virtud, que no negaba a Dios pero lo vinculaba con los caracteres del hombre y los requerimientos del mundo. Santa María precisaba que Hugo Blair había investigado las “verdades morales”, así como “las íntimas relaciones entre la Religión natural y la Revelada, y las que estas tienen con la vida real y naturaleza del hombre”.⁵⁵ Más que una disputa, Blair presentaba “la alianza de la Ley natural con la Revelación, persuadido sin duda que hace a la religión más creíble todo lo que la hace más racional”.⁵⁶ La manifestación de la deidad era parte de la iluminación del hombre. Pero la fe continuaba siendo un referente inexcusable, aunque enriquecido con la racionalidad. El traductor citaba a un moralista sin nombrarlo que decía: “Cuando se enseñan las obligaciones de la moral, no se olviden jamás las sanciones del Cristianismo”, así la religión es la voz de la razón y “la moral la voluntad de Dios”.⁵⁷

Una concepción de las virtudes cristianas yuxtapuestas a un serie de valores universales aplicados al mundo civil y coherentes con todas las épocas, propia sistema de Blair, resultaba muy atractiva para los lectores mexicanos. Era,



⁵² “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

⁵³ “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

⁵⁴ “Nueva publicación”, *El Fénix de la Libertad*, 21 de diciembre de 1831.

⁵⁵ Hugo Blair, *Sermones o discursos de filosofía moral y cristiana*. México: Imprenta de Rivera dirigida por Tomás Guiol, 1831, X.

⁵⁶ Blair, *Sermones*, X.

⁵⁷ Blair, *Sermones*, XI.

sobre todo, una escala valorativa orientada hacia la bondad en el mundo sin demérito de la redención espiritual aunque distante de la filigrana metafísica. Muchos glosadores de Hugo Blair enfatizaron, precisamente, un punto en común: el escocés había logrado la sustitución de los enredos metafísicos por las lecciones morales.⁵⁸ De Santa María al Conde la Cortina, variados autores insistieron en el tránsito de la disputa teológica a la aplicación ética. Se trata de la generación de la identidad moral del mexicano, vertebrada con la búsqueda de la identidad literaria de México.

Por tanto, la virtud no era un saber teórico sino un conocimiento útil que, expurgado de plétoras abstrusas, se tornaba en un orientador de conductas personales y un pautador de acciones colectivas. Según Santa María durante los últimos dos siglos las ciencias morales habían dejado de ser “cuestiones áridas” y “voces vacías de sentido”, tornándose los “conocimientos más sublimes e importantes del hombre, los que ejercen un influjo más general e inmediato sobre su felicidad, los que le dirigen práctica y acertadamente en todas sus relaciones para con Dios, consigo mismo, y con las sociedades de que es miembro”.⁵⁹ La definición de moral era la propia de la época. Se trataba de una virtud emanada de Dios, pero centrada en la existencia del hombre. Un acento de practicidad antecedía a la secularización.

Si la ética era no sólo una emanación divina enfocada a la salvación celeste, sino también una verdad provechosa en manos del devoto para la ordenación de la vida y la estructuración de la sociedad, su ejercicio debería ser generalizado. Tal imperativo resulta sumamente comprensible porque existía en la república un afán discursivo de regeneración política fundamentada en una depuración moral. Según un texto proveniente de Toluca publicado por el periódico oficial, “nos hallamos muy distantes de exagerar la falta de moralidad de nuestros compatriotas; mas estamos persuadidos de que en esta materia nos resta mucho que andar, y que nunca se trabajará demasiado en morigerar al pueblo”.⁶⁰ La educación ética equivalía a la formación cívica del flamante mexicano consistente no sólo en el pertinente ejercicio de la



⁵⁸ Connaughton, “Embracing”, 321.

⁵⁹ Blair, *Sermones*, IX.

⁶⁰ “Parte no oficial. Interior, Toluca, 23 de junio de 1832”, *Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, 28 de junio de 1832.

función pública, sino también en la acertada elección de la autoridad civil: “En un país republicano, en donde todos son llamados a ejercer el poder, es necesario procurar por toda clase de medios que las manos que lleguen a ser sus depositarios no lo envilezcan con actos repugnantes”. No incidentalmente, el prólogo de Santa María a Hugo Blair indicaba que era necesario difundir “junto con la educación popular las doctrinas prácticas de la sana moral y de una religión pura e ilustrada”.⁶¹ Además, los ciudadanos deberían discernir con justeza, al momento de las elecciones, entre los “méritos de los candidatos, no confundiendo al hipócrita con el que es verdaderamente virtuoso”.⁶² La ética aplicada a la política, conceptuada como derecho al voto y ejercicio del poder, interiorizaba el valor de la responsabilidad e, idealmente, ahuyentaba la temida sombra del motín popular.

La vinculación entre virtud y sujeción resultaba visible en Hugo Blair, satisfaciendo una inquietud recurrente en una década que se caracterizaría por un repliegue de la representación y una búsqueda de la obediencia. Según Santa María, el escocés educaba en el sometimiento “de la criatura a su creador” y definía la obediencia como “la recta conformidad de sus acciones con los preceptos de la razón y de la ley divina”.⁶³ No casualmente, Blair celebraba a Jesús por haber cumplido a plenitud sus “deberes sociales”. La voluntaria subordinación al imperio de la divinidad era parte de la sujeción ciudadana al orden profano de la terrenalidad. El cumplimiento de las obligaciones y la resistencia ante las fogosidades resultaban virtudes no sólo convenientes sino sacralizadas por el ejemplo divino de un hombre perfecto. El presente reconocía tanto en la conducta de Jesús como en la ética de Dios los referentes ideales del mexicano.

No obstante la predica generalizadora, había un grupo específico muy afín al planteo de Blair en la república mexicana: la clase media, supuestamente llamada a dirigir la nación pero incomprendida por la sociedad. De acuerdo con Pablo Mora, precisamente los tratados de retórica y poética constituían los



⁶¹ Blair, *Sermones*, XII.

⁶² “Parte no oficial. Interior, Toluca, 23 de junio de 1832”, *Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, 28 de junio de 1832.

⁶³ “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

nuevos catecismos seculares⁶⁴ de los segmentos intermedios con aspiraciones políticas. Así, Blair hallaba condiciones óptimas de beneplácito y reproducción. En tal horizonte, *El Fénix* lamentaba, al vindicar al escocés, que “los hombres de mayor mérito hayan estado oscurecidos en medio de nuestros disturbios”.⁶⁵ Pero vueltos a las palestras políticas después de la irrupción de los grupos populares simbolizada en el motín de la Acordada, los hombres templados y las conciencias tributarias del “verdadero mérito”, “no se dejan alucinar con el oropel de un poder triunfante, ejercido por el egoísmo, por la avaricia, la hipocresía y la ambición”.⁶⁶ Sin hambre de poder ni obsesión por la riqueza, eran el pretendido justo medio en la turbulencia de la política y la postuladora de la excelcitud en la escritura. El conocimiento y la virtud sustituyen al *status* heredado y la primacía de la fortuna. Los valores libremente asumidos se tornan en parte de los nuevos vínculos sociales ante el deterioro de los lazos corporativos. A final de cuentas, ya un Aristóteles presente en el republicanismo y reinterpretado por la escolástica había enunciado que la verdadera aristocracia era la practicante de la virtud y la moderación. En consonancia con la medianía, estos grupos ajenos a la pobreza, distantes de la riqueza y predicadores de la prosperidad pretendían una moral modulada y sin extremos. El traductor de Blair enunciaba: “la virtud es la generosidad sin ostentación, la dignidad sin orgullo, la ternura sin afectación”.⁶⁷ Ni ritualismos religiosos aparentemente estrictos ni prácticas populares notoriamente displicentes. El espíritu cultivado y el ciudadano decoroso deberían “preferir la independencia del honesto trabajo a mendigar la subsistencia del erario público”.⁶⁸ El sueño republicano de la autonomía personal es muy visible. Así, una independencia aunada a la laboriosidad perfila a un mexicano susceptible tanto de resistir las constantes amenazas del poder como de renunciar a los ociosos encantos de la riqueza. Un hombre libre y trabajador, con una posición templada en el plano social, favorecía la pretensión de un justo medio



⁶⁴ Citado en Connaughton, “Embracing”, 335.

⁶⁵ “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

⁶⁶ “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

⁶⁷ “Literatura”, *El Fénix de la Libertad*, 7 de enero de 1832.

⁶⁸ Blair, *Sermones*, XIII.

en el ámbito ético. En cierto modo, la medianía aspiraba a convertirse en la aristocracia no de la sangre y la herencia sino del saber y la virtud.

En contraparte, de acuerdo con Peter Guardino, se encontrarían los núcleos “conservadores”, quienes se sentían incómodos con “la interpretación igualitaria del republicanismo y la ciudadanía que equiparaba a todos los mexicanos honestos y trabajadores, sin importar su ascendencia e ingresos”.⁶⁹ Por su parte, según José María Portillo Valdés la clase media se auto instituía como la doble tutora cultural de todos los miembros del país.⁷⁰ La corrección de los pudientes y la salvación de los humildes iniciaban con la depuración conductual de ambos segmentos. Tanto la codicia como la indigencia conducían, de acuerdo al republicanismo clásico, a la irresponsabilidad ciudadana. La igualdad de la virtud permitiría alguna elevación en la sociedad de los segmentos subordinados oportunamente corregidos, a la vez que subrayaría la importancia ética de los núcleos intermedios en los acontecimientos nacionales. Por supuesto, los dictaminadores de los referentes a cumplir para el ascenso social y la aceptabilidad política eran los grupos medios. La regulación axiológica de la mejora conductual era, evidentemente, una forma de control sobre la capilaridad social, en una cierta apertura vigilada tanto del espacio simbólico de la decencia como del ámbito político de la representación.

Pero más allá de los afanes y los deseos, la misión civilizadora era difícil y la meta lejana. La prédica de la virtud no hace pensar necesariamente en la virtud. Forjadores de sus cadenas según los grupos intermedios, los segmentos subordinados insistían en una apatía ingobernable y un vértigo indirigible. Un pueblo semejante a una sombra perseguía al fantasma de la carne. Por tanto, era preciso conducir a la bondad por medio del rigor. La república podía instruir en la moral con una rudeza que generase rechazo. La clase media identifica la corrupción de las costumbres, tema relevante del republicanismo, con las prácticas políticas de las legiones de vagos y chusmas de ladinos con acceso no sólo al sufragio sino a la representación. Cabe añadir que este hecho también recuerda el tópico de la virtud amenazada por la corrupción, propia del republicanismo.⁷¹



⁶⁹ Citado en Connaughton, Connaughton, “Embracing”, 342.

⁷⁰ Connaughton, “Embracing”, 342.

⁷¹ Pocock, *El momento*, 565.

Pero la descomposición no era sólo política sino también escritural. La *Revista Mexicana* enaltecía la traducción de Blair “en medio de los esfuerzos con que parece procurar una porción numerosa de escritores aventureros corromper el buen gusto, y hacer desaparecer hasta la memoria de las bellezas de nuestra lengua”.⁷² La putrefacción de la política sólo era un aspecto de la descomposición orgánica tanto del hombre como del idioma. En tal horizonte, el sistema de Blair legitimaba, justamente, las pretensiones de los literatos de las clases medias auto juzgados difusores de la pulcritud moral, practicantes del desinterés político y buscadores de la corrección lingüística. Como postula el artículo de Connaughton, el sistema ético-retórico de Blair permitía a los escritores escoceses tanto asimilarse a los gustos ingleses como erigirse en los defensores de las tradiciones locales. Se puede sugerir que, en el caso de México, facilitaba a los lectores de los grupos intermedios adscribirse a una cultura occidental a la vez que confirmarse como los voceros de los referentes deseables para una nación recién independizada de la península ibérica pero dialogante con la cultura atlántica. Sistema simultáneamente abierto y cerrado⁷³ en un mundo cambiante de creciente orientación hacia el comercio, facilitaba la inserción del país en el mundo a la vez que revalidaba el sitio privilegiado de la clase media al interior de la sociedad.

La excelsitud ética y la gracia estilística, el énfasis práctico y la pretensión depuradora de Hugo Blair encontraban un terreno fértil en el mundo hispánico. Primero en España y luego en México, el constitucionalismo reformista, el regalismo ibérico y la economía política reconceptualizaban tanto las conductas del ser humano como las estructuras de la corporación católica. Además, el republicanismo clásico dejaba improntas aún desconocidas de las cuales ya se perciben algunas resonancias.⁷⁴ Este horizonte intelectual propiciaba en México una enorme sed por la vigorización de la virtud y por la inclusión del país en la cultura occidental. Así, la obra del escocés era, vale la pena insistir, un sistema franco para las clases medias anhelantes de la pulcritud en la escritura



⁷² “Sermones o discursos de filosofía moral y cristiana del Dr. Hugo Blair. Traducidas del inglés al castellano por M.S.-México”, *Revista Mexicana: periódico científico y literario*, 1 de enero de 1835, 122.

⁷³ Connaughton, “Embracing”, 341.

⁷⁴ José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

y la corrección en la existencia, pero ocluido para los segmentos populares de exigua cultura y aún más escasa moralidad. Los integrantes y adherentes de los sectores intermedios podían tener enormes divergencias, pero abrevaban en las mismas fuentes y compartían pretensiones semejantes. Una nación que exploraba sus rasgos íntimos por medio de las ficciones literarias y abrevaba en autores universales para la mejor expresión de sus sellos característicos, hallaba en Hugo Blair un ejemplo retórico, un referente ético y un integrador cultural. Las lecciones del escocés permitirían no sólo la vigorización del estilo literario, sino también la construcción de una literatura nacional en diálogo no sólo con otras lenguas sino con otras culturas. Blair era una matriz no sólo retórica sino reflexiva que despejaba horizontes para mexicanos de una condición socio económica semejante, con preocupaciones éticas convergentes y adaptables posiciones políticas. Así, la admiración unánime en torno a Hugo Blair se inserta dentro de una dinámica mayor, en la que el elogio sin matiz ofrece una explicación matizada.

A lo largo de la controversia del patronato en los primeros lustros de vida independiente, diversos autores regalistas censurados o discutidos fueron citados como autoridades eminentes por los autores críticos de las prácticas de la iglesia católica y partidarios de un replanteamiento de las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico.⁷⁵ El panegírico del notorio calvinista Hugo Blair por parte de seculares y sacerdotes resulta más comprensible dentro de un panorama en que las contravenciones dogmáticas y las censuras eclesiales sobre ciertos autores persisten pero disminuyen en relevancia ante un clima cultural que antepone la calidad lingüística y la convergencia conceptual a la coincidencia religiosa o la afinidad dogmática, sin menoscabo de los anhelos espirituales. Este hecho sugiere, además, el desgaste del sacerdote como autoridad encargada de la pureza de la moral y orientadora de la conducta en grupos destacados de políticos y periódicos. Si los curas son tachados contantemente de viciosos,⁷⁶ son procedentes las exploraciones en otros abrevaderos morales como el cristianismo originario a la luz del constitucionalismo ibérico o el republicanismo cívico en su lectura decimonónica. Tal situación estaría en



⁷⁵ Connaughton, "¿Una república?, 1186.

⁷⁶ Berenice Bravo Rubio, *La gestión episcopal de Manuel Posada y Garduño. República católica y arzobispado de México, 1840-1846* (México: Porrúa, 2013).

convergencia con el desgaste del pastor católico como referente ético en el segmento popular. En tal horizonte, el escocés yuxtapone la retórica clásica tanto con las virtudes del republicanismo cívico como con los valores católicos debidamente restaurados.⁷⁷ Lo clásico era compatible con lo bíblico y los parámetros antiguos complementarios de los referentes modernos. En síntesis, distintas variables ayudan a explicar la encomiástica recepción de Hugo Blair en el ámbito ético: el imperativo de una virtud no sólo pura sino práctica y la disminución de la magistratura moral del clérigo católico, la creciente participación civil en la modulación de la virtud y la decreciente capacidad de censura del segmento eclesiástico en grupos intermedios. Algunos rasgos de secularización facilitaron la aceptabilidad de Hugo Blair en el México decimonónico.

V.- CONCLUSIONES. VIRTUDES Y CONTINUIDADES.

El impacto de Hugo Blair trasciende la creación literaria y es muy visible en el discurso ético. Su presencia apunta hacia un diálogo conceptual no circunscrito a teóricos liberales. El cariz tanto de su obra como del lenguaje sincrético preexistente en la nación esboza un doble perfil: el del ciudadano que debe contribuir al bien público y no sólo gozar de sus libertades privadas, así como un Estado que debe propiciar valores útiles para el orden social y no exclusivamente para la protección de las garantías individuales. En sincronía con el republicanismo, el discurso juzga que la virtud alienta el bien público, mientras que la pasión se constriñe a un disfrute particular.⁷⁸ La virtud era un esfuerzo, la pasión una renuncia.

Asimismo, se vislumbra de forma implícita que la sociedad y la representación requieren de valores pre liberales anclados en la fe, aunque debidamente modulados por la autoridad civil. No se postula la utilidad colectiva de un componente personal auto interesado⁷⁹ como la competencia económica o incluso la competencia política. La mano invisible, polémica en el ámbito



⁷⁷ Connaughton, "Embracing", 338.

⁷⁸ Pocock, *El momento*, 570.

⁷⁹ Baumann, *El Mercado*.

económico, no es advertible en el ámbito ético. Escritores y políticos apelan a referentes no necesariamente liberales pero coincidentes con sus propias convicciones religiosas. Esto indica una lectura selectiva del liberalismo y dice mucho sobre las limitaciones identificadas en tal pensamiento por los dilectos estudiosos de Hugo Blair. En tal sentido, cabe precisar que la regeneración ética no provendría de la acción individual, sino de una conducta colectiva y un apego relativamente desinteresado a una virtud católica depurada. De tal forma, la ética privada era un bien público, en un postulado próximo tanto al republicanismo como al cristianismo. La autoridad civil no legislaba sobre referentes morales, pero sí alentaba la práctica de valores convenientes tanto para una espiritualidad menos barroca como para una nación recién constituida.

Se esboza, en consecuencia, un criterio no necesariamente secular pero sí más valorador de los logros estéticos y las prendas individuales que de las coincidencias dogmáticas y las adscripciones éticas. La virtud y la belleza se tornan criterios compartidos sin demérito de los anhelos celestes. Si las religiones en ocasiones fragmentaban a las sociedades, los referentes tanto éticos como estéticos articulaban a los hombres. Blair no postula una virtud universal, aunque sí unos parámetros estilísticos generalmente aceptados y unos referentes axiológicos unánimemente admitidos. Dios es el ancla última de la moral, aunque Blair alude más al Ser de las virtudes que al Juez de los castigos.

La consolidación de la independencia y la construcción del ciudadano se amparaban en una serie de concepciones no sólo disímboles sino incluso contrapuestas. Los reformadores católicos pretenden la pureza del cristianismo original y traslucen el influjo del republicanismo clásico, bajo la modulación determinante del constitucionalismo, el regalismo, la economía política, el iusnaturalismo y la presencia irrenunciable de la representación liberal. Entre dichas concepciones se presentan relaciones dialécticas de rivalidad y de simbiosis. Una visión mítica sobre el ayer clásico y una idealización práctica del origen católico conformaba una virtud sincrética muy visible en un segmento no menor del discurso mexicano, entendido por Rafael Rojas como un republicanismo cristiano.⁸⁰ Para Rojas, la cultura cívica sería el precipitado histórico de tres tradiciones: la liberal, la republicana y la democrática.⁸¹ No



⁸⁰ Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica* (México: Taurus, 2009).

⁸¹ Rafael Rojas, "La moralidad como orden", *Debate Feminista*, vol. IX (1994): 468.

obstante, sería provechoso explicitar lo evidente: el impacto de la fe católica en el civismo decimonónico. Valores religiosos purificados y elementos republicanos redivivos, amén de los fundamentos liberales, eran algunos de los puntos de partida para la construcción del ciudadano nacional: austero devoto del ser supremo y hombre entregado a la causa de un país con instituciones representativas, ausentes en la iglesia católica y desconocidas para el republicanismo clásico.

Sin embargo, la óptica sincrética no es, evidentemente, una visión caótica. La solución de problemas de muy diversos tipos incentivaba la selección de alternativas provenientes de variadas tradiciones. Se trataría, en términos de Pocock, de una “relación paradójica aunque no directamente competitiva”.⁸² Más que la construcción de una visión teóricamente coherente o la imposición de una doctrina única, se pretende una alternativa viable a las patentes problemáticas en la construcción de una sociedad con un ciudadano ético y de una nación con una autoridad obedecida. La percepción de los inconvenientes apremiantes propiciaba una mirada plural hacia el pretérito político y sobre la cosmovisión religiosa. Por tanto, el léxico axiológico provenía de variadas constelaciones doctrinales, hecho observable no sólo en México sino en otras latitudes. Así, resulta pertinente desarrollar una lectura en clave ética del devenir mexicano y latinoamericano.

La unidad entre retórica y reflexión en Hugo Blair era acompañada de un perceptible influjo, precisamente, de dos tradiciones determinantes: la religión cristiana y el republicanismo clásico. Se trataba de la fe presbiteriana y no del dogma católico, y de una relevancia de valores eminentes en la antigüedad de griegos y romanos y durante el renacimiento en su vertiente cívica estudiado por Pocock. Redescubierto en el siglo XVIII, el republicanismo clásico es una matriz sincrónica en la producción del discurso decimonónico junto a los influjos arriba señalados. Bien se puede sugerir que en su conjunto, aunque de diversa forma y con distinta densidad, tales horizontes conceptuales generan una nueva economía moral, para utilizar el término forjado por E.P. Thompson, fundamentada en una virtud que promueve la prosperidad en el mundo profano, sin renunciar a una pretensión salvífica, pero con énfasis en el beneficio social. Si bien el recurso del republicanismo puede tener algún



⁸² Pocock, *El momento*, 559.

dejo de arcaísmo en un contexto atlántico, debido a los cambios crecientes donde el comercio desplazaba a la propiedad como clave en la generación de riqueza, el recuerdo de un pretérito político ennoblecido no estaba muy distante de la apelación a un cristianismo original idealizado. En tal horizonte, la virtud aplicada a la esfera secular entraba en el ámbito de acción del ámbito civil, ya sea a través de los guardianes de la virtud de la clase media o de las autoridades civiles coreguladoras de la convivencia.

Los discursos porosos facilitaban la generación de virtudes sincréticas, de distintos orígenes pero resignificados a partir de necesidades urgentes. El conocimiento sobre el poderoso impacto de tradiciones conceptuales como el regalismo ibérico y la economía política, el constitucionalismo reformista y el republicanismo clásico, el creciente iusnaturalismo y la herencia cristiana, permite sugerir que las supuestas divisiones abismales entre “liberales” y “conservadores” en los ámbitos éticos resultan discutibles. La historiografía ha querido encontrar rasgos axiológicos particulares tanto en los unos como en los otros. Sin embargo, las matrices éticas y retóricas de ambos son muy similares. En consecuencia, la temática moral no es un simple derivado de la división “primigenia” entre “conservadores” y “liberales”, quienes en general compartían referentes semejantes derivados de abrevaderos compartidos como Hugo Blair. Más que una disputa entre una ética religiosa y una ética civil, la problemática axiológica apunta a un sustrato compartido de referentes que yuxtaponen virtudes cristianas y valores universales. Tal campo en común matiza las presuntas diferencias indisolubles y enfoca con una luz distinta las interacciones entre los grupos políticos. Los elementos compartidos en algunos lectores de Hugo Blair ayudan a explicar las continuidades subterráneas, por encima de las rupturas epidérmicas, en variados procesos de los años decimonónicos.

La obra de Hugo Blair apuntalaba un cambio creciente en la nación azteca. Legitimaba transformaciones ya perceptibles y ahondaba mutaciones aun subterráneas. Más que un revolucionario de la virtud, era una expresión del acercamiento entre la ética cristiana y la moral universal. Los lectores mexicanos aprehendieron dicha yuxtaposición como una integración a la cultura atlántica y como una reforma de la conducta cívica dentro de una concepción religiosa. Más que el protagonista de un cambio sorprendente, Blair es partícipe de un decurso poco manifiesto. Pero la admiración es aún más mudable que la temporalidad. Olvidado en el siglo xx, es aún desconocido por el XXI. Su

palabra sigue siendo brillante, aunque su cariz ético ya no sea tan seductor. Finalmente, su sistema retórico parece alejado de la lengua funcional de los mundos virtuales, orientados más hacia el impacto superficial del instante que hacia el ejercicio vital y literario de la virtud. Pero un autor olvidado es siempre una semilla generosa en espera de otros tiempos y nuevos lectores.

HEMEROGRAFÍA

El Fénix de la Libertad

El Oriente

El Sol

Registro Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos

Revista Mexicana: periódico científico y literario

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, José Antonio y Rafael Rojas (coords.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Baurmann, Michael. *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Blair, Hugo. *Lecciones sobre la retórica y las bellas letras*, traducción de José Luis Muñarriz, 3 tomos. México: Imprenta de Galván, 1834.
- Blair, Hugo. *Sermones, o discursos de filosofía moral y cristiana*, traducción de Miguel Santa María, tercera serie. México: Miguel González, 1833.
- Blair, Hugo. *Sermones, o discursos de filosofía moral y cristiana*, traducción de Miguel Santa María, segunda serie. México: Imprenta de Rivera, 1833.
- Blair, Hugo. *Sermones, o discursos de filosofía moral y cristiana*, traducción de Miguel Santa María, primera serie. México: Imprenta de Rivera, 1831.
- Blair, Hugo. *Sermones ó discursos de filosofía moral y cristiana*. México: Imprenta de Rivera, 1831.
- Blair, Hugo. *Compendio de las lecciones sobre la retórica y bellas letras*, compilación de J. L. M. y S. Madrid: Imprenta de Sancha, 1823.
- Blair, Hugo. *Compendio de las lecciones sobre la retórica y bellas letras*, compilación de

- José Luis Munarriz. Madrid: Imprenta de Ibarra, 1815.
- Blair, Hugo. *Lecciones sobre la retórica y las bellas artes*, traducción de José Luis Munarriz, 4 tomos. Madrid: Imprenta Real, 1804.
- Blair, Hugo. *Lecciones sobre la retórica y las bellas letras*, traducción de José Luis Munarriz, 4 tomos. Madrid: Oficina de Don Antonio Cruzado, 1798-1801.
- Blair, Hugo. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 3 vols. Londres: W. Strahan and T. Cadell and W. Creech, 1785.
- Bravo Rubio, Berenice. *La gestión episcopal de Manuel Posada y Garduño. República católica y arzobispado de México, 1840-1846*. México: Porrúa, 2013.
- Campos Pérez, Lara. “1867: ¿momento republicano?”. *Historia Mexicana*, vol. LXXI, núm. 4 (2022): 1683-1722, disponible en [https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/4372/4642].
- Connaughton, Brian. “Embracing Hugh Blair. Rhetoric, faith and citizenship in 19th century Mexico”. *Anuario de Historia de América Latina*, vol. LVI (2019): 319-343, doi: [https://doi.org/10.15460/jbla.56.149].
- Connaughton, Brian. “El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxxvii, núm. 147 (2016): 85-154, doi: [https://doi.org/10.24901/rehs.v37i147.176].
- Connaughton, Brian. “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma político-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos xviii y xix”. En *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 351-396. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.
- Connaughton, Brian. “¿Una república católica dividida? La disputa eclesiológica heredada y el liberalismo ascendente en la independencia de México”. *Historia Mexicana*, vol. LIX, núm. 4 (2010): 1141-1204, disponible en [https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1839/1657].
- Connaughton, Brian. *Ideología y sociedad en Guadalajara, (1788-1853): la Iglesia católica y la disputa por definir la nación mexicana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Espinosa de los Monteros, Manuel. *Miscelánea. Curato de Iztacalco (1831-1832)*, 2 tomos, edición, estudio introductorio y notas de Brian Connaughton. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2012.

- Garza, Lázaro de la. *Discurso inaugural que pronunció el Dr. Lázaro de la Garza, individuo del Ilustre y Nacional Colegio de Abogados*. México: Imprenta del Águila, 1831.
- Myers, Jorge. *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1995.
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Rojas, Rafael. "La moralidad como orden". *Debate Feminista*, vol. ix (1994): 467-471, doi: [<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.9.17831>].
- Rojas, Rafael. *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. México: Taurus, 2009.
- Sábato, Hilda. "Jorge Myers. Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1995, 310 páginas". *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 3 (1995): 255-260, disponible en [https://ri- daa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/1204/12_rcs_1995_n3.pdf?sequence=1&isAllowed=y].
- Santillán, Gustavo. "La moralidad y la obediencia. Debates éticos durante la primera república federal, 1824-1828". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 65 (2023): 35-62, doi: [<https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2023.65.77801>].
- Santillán, Gustavo. *La construcción de la moral pública en México: 1855-1874*, tesis de doctorado en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno i. El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín. "La doctrina de la Constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845". *Revista de Derecho Político*, núm. 39 (1994): 45-79, doi: [<https://doi.org/10.5944/rdp.39.1994.8632>].
- Walzer, Arthur E. "Blair's ideal orator: Civic rhetoric and christian politeness in lectures 25-34". *Rhetorica*, vol. xxv, núm. 3 (2007): 269-295, doi: [<https://doi.org/10.1525/rh.2007.25.3.269>].

GUSTAVO SANTILLÁN: Es doctor en Historia por la UNAM. Adscripción: UNAM. Líneas de investigación: moralidad, tolerancia, iglesia, estado y secularización en el siglo XIX. Ha publicado artículos académicos, obras de divulgación, libros de ensayo y crónica. Artículos académicos: “La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)”. En *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, coordinación de Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton, 175-198. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995; “Tolerancia religiosa y moralidad pública, 1821-1831”. *Signos históricos*, vol. iv, núm. 7 (2002): 87-104, y “La moral civil en el congreso constituyente de 1842. Cambio político y exploración ética”. *Historia Mexicana*, en prensa.

D. R. © Gustavo Santillán, Ciudad de México, julio-diciembre, 2023.