

Revista semestral de Filosofía, Año 7, Núm. 11, Diciembre 2010

**PIEZAS**  
en diálogo filosofía y ciencias humanas



# La historia, narración y sentido

# La historia, narración y sentido

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,  
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

**Instituto de Filosofía A.C.**  
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981  
Loma Bonita Sur C.P. 45050  
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943  
www.if.edu.mx

**PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas**

Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión  
Prometeo Editores S.A. de C.V.

**ISSN 1870-7041**

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

*Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.*

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

**Correspondencia y canje**  
torresguillen@hotmail.com

**Suscripciones**  
repcioniffim@yahoo.com.mx

## ÍNDICE

- 5**      **EDITORIAL**
- 9**      **PRESENCIA DE DIOS EN LA HISTORIA. AUSCHWITZ, UN INTERROGANTE FILOSÓFICO Y RELIGIOSO**  
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 29**     **HACER MEMORIA: LA REVOLUCIÓN MEXICANA BAJO EL TIEMPO MESIÁNICO DE WALTER BENJAMIN**  
Jaime Torres Guillén
- 51**     **LOS OBISPOS NOVOHISPANOS FRENTE A LA EMANCIPACIÓN**  
J. Guadalupe Miranda
- 61**     **ALGUNOS TRAZOS DE LA VIVENCIA RELIGIOSA CONTEMPORÁNEA**  
Luis Felipe Reyes Magaña
- 81**     **MIRADA A LA TEORÍA GIRARDIANA DE LA VIOLENCIA SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CULTURA: UNA VALORACIÓN CRÍTICA**  
Oscar Valencia Magallón
- 99**     **EL COMPORTAMIENTO SOCIOECONÓMICO COMO GENERADOR DE VIOLENCIA**  
Luis Ignacio Román Morales
- 115**    **EL ESTADO MEXICANO EN SU LUCHA CONTRA EL NARCOTRÁFICO**  
Laura Ibarra García
- 129**    **SERGIO ZERMEÑO, RECONSTRUIR A MÉXICO EN EL SIGLO XXI**  
Jorge Alonso

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:  
manuales y técnicas

manual de  
metodología  
de estudio

Margarita Alfaro López  
Colab. Miriam Plascencia Flores



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida





Inspirados por la conmemoración de los acontecimientos que marcaron la historia de México, el número undécimo de **Piezas** traza algunas reflexiones sobre el tópico. En su vertiente filosófica, teológica, económica, política, sociológica y cultural, las temáticas aquí presentadas, hacen suyo el esfuerzo por pensar la historia, narración y sentido. Aunque la temática contiene esta inspiración, los textos tienen su propia lógica y autonomía. El lector encontrará en cada uno de ellos, una parte que permita mirar la historia desde varios ángulos.

Luis Armando Aguilar Sahagún presenta la manera en que el filósofo judío Emil Fackenheim plantea y responde a la pregunta por la presencia de Dios en la historia, particularmente, la del pueblo judío, a la luz del holocausto perpetrado por el nacional-socialismo. En su texto, Aguilar Sahagún, hace una clara referencia a la historia de México, por ejemplo, a la destrucción de los pueblos indios llevada a cabo por la conquista española, y los numerosos momentos de destrucción que ha vivido este país. Considera que el esquema de su artículo tendría que ser visto en su perspectiva, para entender la historia de nuestro país. No deja de ser importante mencionar que su ensayo, hace memoria de las víctimas de la injusticia y de los grandes mártires en la historia de México.

En ese mismo tenor, sobre el caso de la historia de México, la siguiente reflexión, “Hacer memoria: la Revolución Mexicana bajo el tiempo mesiánico de Walter Benjamin” busca articular este acontecimiento histórico, desde el elemento teológico y marxista de las “Tesis sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin. A partir de la memoria de los muertos sin nombre en ese hecho, se critica la noción de progreso que los intérpretes tanto extranjeros, como del país, alardearon durante más de un lustro en sus discursos historiográficos y políticos.

---

Conjugado a estas reflexiones sobre la historia y su sentido, Luis Felipe Reyes Magaña nos ofrece “Algunos trazos de la vivencia religiosa contemporánea” producto de la Lección inaugural presentada el 10 de agosto de 2010 a propósito de la apertura del ciclo escolar 2010-2011 del Instituto de Filosofía.

Por otra parte, Oscar Valencia Magallón, nos da a conocer de manera breve, la propuesta girardiana sobre la fundamentación de la cultura desde la violencia con la finalidad de sugerir pensar este fenómeno como una dimensión originaria de la cultura humana. En su artículo, Valencia Magallón, intenta remover los supuestos de una consideración del ser de la violencia como algo secundario y accidental de la condición humana y social, a través de un pensamiento que la muestra como raíz de la organización última de la cultura.

Ya es tradición cada año que el Instituto de Filosofía realice el **Espacio de Análisis Social**. Esta vez bajo la temática de la violencia, Luis Ignacio Román Morales y Laura Ibarra García, dialogan sobre la parte económica y política, respectivamente de este fenómeno que ha sacudido al país en los últimos años.

En “El comportamiento socioeconómico como generador de violencia”, Román Morales aborda la relación economía-violencia en el contexto de la coyuntura económica de México 2009-2010. Parte de una reflexión sobre el sentido de la violencia en el terreno económico, para luego abordar la desigualdad en los ingresos de los mexicanos como generadora de violencia, enseguida la desigualdad en la estructura del mercado (concentrado por monopolios y oligopolios) y por último, se hace referencia a la situación de violencia delictiva que prima en México. El objetivo es el de ubicar a la violencia no como el producto de un conflicto entre delincuentes y defensores de la Ley, sino como el resultado de una estructura económica y de condiciones sociales perniciosas. Por su parte Laura Ibarra, en “El Estado mexicano en su lucha contra el narcotráfico” analiza la estrategia del presidente Calderón en su combate al narcotráfico bajo el balance de los últimos acontecimientos en México sobre este tema.

---

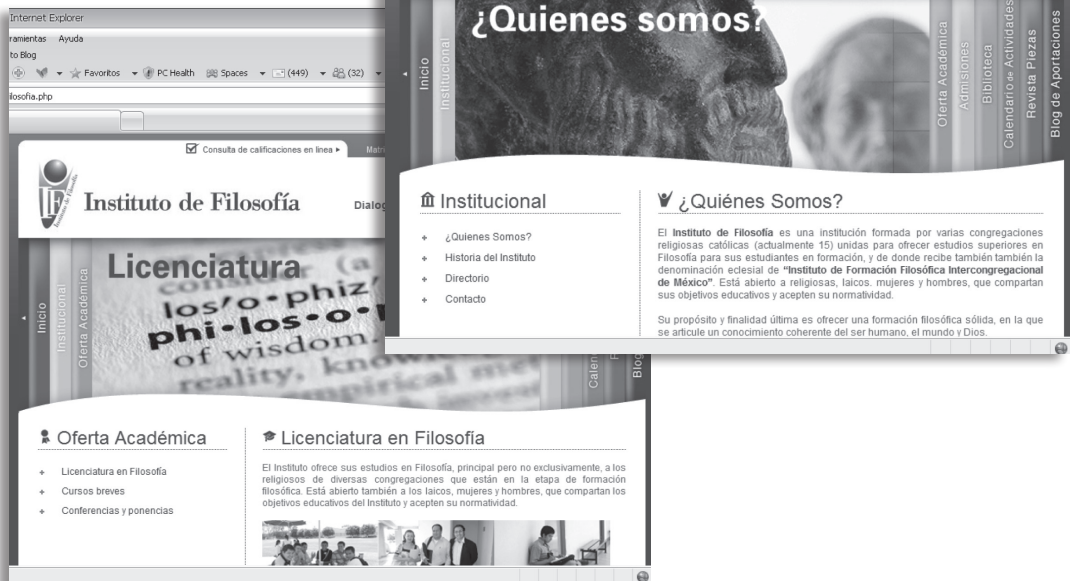
Estas temáticas se complementan con el cierre de la revista. Se trata de la Reseña del libro de Sergio Zermeño, *Reconstruir a México en el Siglo XXI*. Jorge Alonso examina la propuesta de Zermeño de reconstruir el país desde los espacios medios y desde las fuerzas que ahí se fraguan. Sin embargo, nos da pistas de actores alternos a los que se refiere Zermeño. Lo más revelador es que en ambas propuestas, aparecen varias vías que proponen un cambio social, y eso es esperanzador.

El director



# VISITA NUESTRA PAGINA

## www.if.edu.mx





## PRESENCIA DE DIOS EN LA HISTORIA. AUSCHWITZ, UN INTERROGANTE FILOSÓFICO Y RELIGIOSO

Luis Armando Aguilar Sahagún<sup>1</sup>

**Resumen:** el presente trabajo tiene el propósito de presentar la manera en que el filósofo judío Emil Fackenheim plantea y responde a la pregunta por la presencia de Dios en la historia, particularmente, la del pueblo judío, a la luz del holocausto perpetrado por el nacional-socialismo. A partir de esta reflexión se proponen algunas consideraciones que, desde supuestos filosóficos y religiosos diferentes, ayuden a seguir buscando una respuesta y comprensión de lo que está en juego.

**Palabras clave:** Presencia de Dios, Revelación, deshumanización, universalismo ético.

*El mundo está en llamas, consumido por el mal.  
¿Es posible que no haya nadie que se preocupe?  
Abraham Joshua Heschel*

---

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994 y *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional Mexicano (IFFIM), en Guadalajara.

## Introducción

¿Cómo está presente Dios en la historia? Concretamente ¿Es posible afirmar que Dios está presente en la historia de cara al acontecimiento del Holocausto judío? Esta es la pregunta que orienta la reflexión del filósofo Emil Ludwig Fackenheim (1916-1985). El presente trabajo tiene un doble propósito. Por una parte, presentar el pensamiento de este pensador en torno a la cuestión planteada. Eso nos obligará a exponer algunos conceptos clave, como el de revelación y acción divina. Por otra parte, buscamos entablar un diálogo con este pensamiento a partir de premisas en parte semejantes y en parte diferentes. La semejanza está en la intención de una reflexión filosófica en relación con la fe. En este caso, la fe. La diferencia está no solo en que nosotros lo haremos desde la fe cristiana, sino en algunos supuestos filosóficos que en su momento será necesario explicitar y esclarecer. La envergadura de la pregunta y su alcance exigirían un estudio más detenido. El presente ensayo se presenta con el ánimo de poder acercar perspectivas filosóficas y religiosas diversas frente a hechos que no sólo competen a todo ser humano, sino que remiten a la propia historia y tradición.<sup>2</sup> El trabajo se divide en dos partes. En la primera se hace una breve presentación de Fackenheim y una exposición de las ideas centrales de su pensamiento sobre la presencia de Dios en la historia. En la segunda, se plantean algunos puntos para el diálogo con el autor en el marco de una filosofía de la religión monoteísta.

### I. Interrogación de un filósofo judío

Emil L. Fackenheim nació en la Ciudad de Halle, Alemania. Se formó como rabino bajo la influencia de importantes pensadores judíos renovadores del pensamiento como Hermann Cohen, Leo Baeck, Franz Rosenzweig, y Martin Buber, en los años de entreguerras. Fue ordenado en el año 1939. Fue internado en un campo de concentración en Oranienburg. Escapó de milagro al Holocausto. No así su familia. La brutalidad del régimen Nazi lo obligó a salir de Alemania en el último momento para trasladarse a Canadá, en donde desarrolló una intensa actividad intelectual durante cinco décadas,

---

2. La referencia a la historia de México, por ejemplo, a la destrucción de los pueblos indios llevada a cabo por la conquista española, y los numerosos momentos de destrucción que ha vivido este país tendrían que ser consideradas bajo una perspectiva semejante. Aquí queda la mención, en memoria de las víctimas de la injusticia y de los grandes mártires en la historia de este país.

y cuya nacionalidad adoptó. Fue miembro de la facultad de Filosofía de la Universidad de Toronto, que no abandonó hasta su jubilación en 1984. Se trasladó a Israel, donde colaboró asociado a la Universidad Hebrea de Jerusalén. Falleció en 2003. Se le ha considerado como el líder en la teología filosófica judía contemporánea. Su posición teológica pasó de una posición liberal lo que se considera una neo-ortodoxia, posición análoga a la de Franz Rosenzweig y Martin Buber. Esta posición postula la revelación divina y señala que la Torá constituye la base de la vida judía.<sup>3</sup>

Fackenheim es un sobreviviente de los campos de concentración nazis. Es éste un dato que importa para entender mejor cuanto escribe este filósofo hebreo unido a otras tantas figuras del judaísmo filosófico-teológico del siglo xx, como Martin Buber, Gersom Scholem, Leo Strauss o Hannah Arendt. Como muchos otros sobrevivientes Fackenheim sintió la necesidad de reconsiderar la comprensión de la naturaleza y estatus del judaísmo, en particular, del liberalismo teológico y su creencia en la perfectibilidad del hombre. También sintió la necesidad de una revisión a fondo de la creencia liberal según la cual la Revelación de Dios en la Biblia puede ser traducida en términos de un ideal moral racional, establecido de una vez por todas, el sentido de la Ilustración. El judaísmo no puede ser reducido a un deísmo o a un idealismo moral sino que tiene su fundamento en Dios vivo, continuamente presente, en ocasiones como incógnito, en la historia humana. Por eso el judaísmo sólo puede ser entendido como una respuesta continuamente renovada a la llamada presente de la divinidad.<sup>4</sup>

### *Dios que se revela*

En el pensamiento de Fackenheim puede detectarse la huella de Martin Buber, particularmente de su obra: *Yo y Tú* (1923). Para Buber Dios no puede ser probado racionalmente, sino sólo encontrado y escuchado (como el “Tú eterno”). El encuentro

---

3. Entre sus obras principales cabe mencionar las siguientes: *Quest for Past and Future. Essays in Jewish Theology*, 1968; *Reflections in the Age of Auschwitz and the New Jerusalem*, 1978; *To mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, 1982 (traducida al español bajo el título: *Reparar el mundo*, Salamanca, 2008; *What is Judaism? An Interpretation of the Present Age?* 1987; *The Jewish Bible after the Holocaust. A Re-Reading*, 1991.

4. La posición de Fackenheim es considerada por Lluís Duch como “sobrenaturalismo existencial”. Cfr. DUCH Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, p. 412, nota 152.

“Yo-Tú” se diferencia radicalmente de la relación “Yo-Ello”, de carácter objetivador. El predominio de este tipo de relación, nacida de una actitud fundamental, conduce a una distorsión de la voz divina, siempre dirigida al hombre, y provoca que éste no se entienda ni se viva como ser llamado a dar una respuesta.

Sin perder nunca el estilo testimonial, Fackenheim se remonta, primero, a filósofos como Spinoza y Rosezweig, pasa después a Hegel, Kierkegaard y Marx para terminar con Heidegger. Fackenheim reconoce la relevancia académica e indiscutible genialidad filosófica de este pensador, cuyo pensamiento, más allá de su primera adhesión al nacionalsocialismo, “no pudo evitar”.

Las reflexiones de Fackenheim, de acuerdo con Steve Katz, son las más influyentes de todas las que se han ofrecido como respuesta filosófica al abrumador acontecimiento del holocausto.<sup>5</sup>

En el libro del Éxodo se narra la liberación de los israelitas de manos de los egipcios. En el mar rojo, en el que éstos quedaron ahogados, los israelitas reconocieron la mano de Dios. “Este es mi Dios y yo lo glorificaré” (Ex 15, 2).

El relato o midrash que narra estos hechos afirma la presencia de Dios en la historia “con plena conciencia del hecho de que tal afirmación es extraña, extraordinaria, incluso paradójica. El Dios de Israel no es una deidad mitológica que se mezcle alegremente con los hombres en la historia. Está más allá del hombre, tan infinitamente más allá del hombre, que es necesario que se abran los mismos cielos para que Él se haga humanamente accesible.”<sup>6</sup>

No es este el lugar para considerar las dificultades que ha planteado esta afirmación tanto al pensamiento filosófico como teológico de judíos y cristianos. Aquí queremos poner de relieve el reto que encuentra Fackenheim para el pensamiento teológico del Siglo XX de encontrar respuestas más radicales que las ofrecidas, por ejemplo, por Kant

---

5. Citado por Duch, *op. cit.* p. 413.

6. FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Madrid, p. 28. “Por inconcebible que parezca, el relato del Éxodo insiste en que es Dios mismo quien actúa en la historia humana y en que Él se hizo inequívocamente presente a todo un pueblo al menos una vez.” (Íd.)

o Hegel. La exigencia se plantea no por meras dificultades intelectuales, sino más bien por sacudidas y catástrofes históricas. Emmanuel Kant podía creer que la guerra sirve a propósitos de la Providencia.<sup>7</sup> Después de Hiroshima, considera Fackenheim, “se sabe que toda guerra es, en el mejor de los casos, un mal necesario”.<sup>8</sup> El Hiroshima y Auschwitz, sostiene nuestro autor, parecen haber destruido todo tipo de Providencia, tanto bajo su concepción tradicional, entendida en términos de una supervisión externa que suprime y utilice la libertad humana para sus propios propósitos buenos, como bajo la concepción moderna, entendida como inmanente a la libertad humana, es decir, como su realización progresiva hacia la divinidad, y en donde el mal es conquistado cada vez más.

Cabe advertir que esta disyuntiva supone una concepción de la Providencia que, expuesta en estos términos, parece simplificar o por lo menos reducir las interpretaciones que se pueden hacer de la de en un Dios providente.

Fackenheim se plantea la pregunta por la manera en que es posible entender la presencia de Dios en la historia; cómo se puede hablar de un Dios liberador si la supuesta liberación se limita, por ejemplo, al alma cuando se masacran con crueldad los cuerpos de millones de inocentes.<sup>9</sup>

Si bien su reflexión tiene un alcance universal (la presencia de Dios en la historia), el punto central de su reflexión es concreto: la fe judía en la presencia de Dios en la historia. Sería equivocado, señala el autor, comenzar por los conceptos de Dios en general, historia en general, Providencia en general, y su aceptabilidad para el hombre moderno

---

7. Cfr. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, 1987.

8. Fackenheim, *op. cit.*, p. 29.

9. Fackenheim confiesa que esta pregunta cobró particular fuerza un día de Purim y Pascua de 1967, “el día más importante de mi vida”. Cfr. *La presencia*, *op. cit.*, p. 18. Se llevaba a cabo en Jerusalén un coloquio sobre valores judíos en el tiempo posterior al Holocausto, en el que participaron importantes intelectuales judíos como Elie Wiesel, Georg Steiner, entre otros. Por primera vez Fackenheim sentía enfrentar el escándalo del Holocausto. Según confiesa, lo había eludido por miedo a sus efectos destructores de los llamados “valores judíos”. Su participación en el coloquio respondió a una cuestión de conciencia. Ese día encontró como única salida a una crisis religiosa, filosófica y personal lo que llamó “el mandamiento 614”: “El auténtico judío de hoy –dice– tiene prohibido facilitar a Hitler una nueva victoria, esta vez póstuma”. *Íd.* pp. 18-19.



en general. “Si Dios está alguna vez presente en la historia, ésta no es una presencia en general, sino una presencia a hombres particulares en situaciones particulares.” A menos que fuera la de una presencia tribal, esa presencia, piensa Fackenheim, debe tener implicaciones universales. Estas implicaciones se manifiestan solo en lo particular, y hacen de los hombres a quienes se manifiestan, no filósofos universalistas que se elevan por encima de sus situaciones, sino testigos ante las naciones, en, a través y debido a su particularidad. La pregunta de Fackenheim se refiere al destino de la fe judía en el mundo moderno, pero encuentra que a ella está íntimamente vinculada la cuestión de si es posible y necesario para el judío de hoy ser un testigo de esa presencia ante el mundo y cómo.

En el intento de responder será necesario evitar dos peligros. Por un lado, la llamada “solución pietista”, propia de los círculos judíos tradicionales y que favorecen una interpretación literal de la Torá. Bajo esta visión el Holocausto es uno de tantos episodios de la historia del judaísmo. El otro peligro es el de quienes consideran que Auschwitz es la señal clara de que “Dios ha muerto” y de que, por tanto, la historia entera de la humanidad carece por completo de sentido.

Ninguna respuesta parece satisfactoria. Esto ha tenido como consecuencia un desconcierto e impotencia para los judíos tanto religiosos como seculares; así mismo, ha traído desolación ante el bochornoso espectáculo de los cristianos impassibles, salvo algunos casos de notable heroísmo.

### *Sentido de identidad y sentido de la propia historia*

Fackenheim profundiza en la historia de Israel y en su identidad a partir del horror del holocausto. El filósofo busca hacer ver el destrozamiento tanto del pueblo como de la religión de los hijos de Israel. Ambos, pueblo y religión, llevan cuatro mil años de azares sangrientos, pero el *Novum* del holocausto obliga a replantear a fondo la pregunta por la presencia de Dios en su historia.<sup>10</sup>

---

10. Martín Buber llegó a creer que, tras tanta permisividad deshumanizante y un silencio tan terrible de Dios quedan maltrechas, incluso rotas, las comunicaciones entre Dios y el hombre. ¿Cómo es posible encontrar indicios fiables de eternidad en una temporalidad que transcurre en una ausencia de Dios tan sentida? Citado por FACKENHEIM, E. L. en: *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2005.

La concepción de Fackenheim sobre la revelación de Dios se inspira en el pensamiento de Martin Buber. Este pensador concibe la revelación en términos de encuentro a los acontecimientos más significativos del pasado de Israel. Dios llama en ellos a personas concretas y al Pueblo, como el caso de Moisés.

Lo decisivo desde el punto de vista de la historia interna de la humanidad [...] es que los hijos de Israel entendieron esto como un acto de su Dios, como un “milagro”; lo cual no significa que lo interpretaron como milagro, sino que lo experimentaron como tal, que como tal lo percibieron [...].

“El concepto de milagro que es permisible en el enfoque histórico puede definirse en su punto de partida como un asombro persistente. La persona religiosa queda maravillada; ningún conocimiento o noticia puede debilitar su asombro. Toda explicación causal se limita a hacer más honda la maravilla. Los grandes puntos de inflexión de la historia religiosa de la humanidad se basan en el hecho de que un individuo y una comunidad ligada a él se asombran y persisten en el asombro; por un fenómeno natural, por un suceso histórico o por ambas cosas a la vez; siempre por algo que interviene como destino en la vida de ese individuo y esa comunidad.

“Un milagro no es algo “sobrenatural” o “suprahistórico”, sino un suceso que puede insertarse por completo en el nexos objetivo del saber acerca de la naturaleza y de la historia, pero cuyo significado vital para la persona a quien le acontece el milagro destruye en ella la seguridad de todo nexos de conocimiento y hace saltar los constructos cognoscitivos fijos a los que llamamos “Naturaleza” e “Historia” [...]. *El verdadero milagro consiste en que en la experiencia asombrosa de un suceso del sistema actual de causa y efecto se vuelve, por así decir, transparente y permite una hojeada en la esfera en la cual opera el poder único, sin verse limitado por ningún otro poder.*<sup>11</sup>

En el sentido de Buber, Fackenheim considera que la revelación de Dios ocurre en la historia por mediación de encuentros personales con Israel a lo largo de su historia. Entendida así, la revelación puede acontecer en cualquier tiempo y lugar. Su

---

11. Citado por Fackenheim, *op. cit.*, pp. 37-38 de la obra de Buber, *Moisés*, Buenos Aires, 1994.

acontecimiento escapa los criterios objetivos. La historia de Israel está constituida por un conjunto de acontecimientos milagrosos.

Fackenheim considera que, a partir de aquí es posible afirmar que, al revivir el suceso histórico-natural, el judío piadoso revive el asombro original apropiándose de él. De ahí que sea legítimo afirmar que el “poder único” presente en otro tiempo esté todavía presente. De ahí que la memoria se convierta en fe y esperanza”.<sup>12</sup>

Los decisivos son los que se relacionan con el Éxodo y la promulgación de la Torá en el Sinaí. A partir de los acontecimientos raíz se ha concretado la identidad del pueblo judío. Se trata de “experiencias radicales”, de eventos históricos de carácter formativo que siguen ejerciendo una influencia decisiva en los distintos “presentes” que vive el Pueblo y que poseen capacidad normativa y legislativa para todos los tiempos. Debido a la relación dialéctica entre el presente y el pasado, una experiencia pasada puede ser normativa en el presente.

Las experiencias radicales han de ser públicas y pertenecer a la memoria colectiva del Pueblo. Este tipo de experiencias permiten que el pasado sea accesible al presente. El milagro del Mar Rojo, como momento salvador, se actualiza en cada sede pascual y, al revelar la incesante actividad redentora de Dios en los distintos momentos de la historia, revela así mismo su eficacia para todas las generaciones futuras.

El judío piadoso que rememora el Éxodo y la salvación del Mar Rojo no evoca sucesos pertenecientes a un pasado irrecuperable, sino que vuelve a interpretar estos sucesos como una realidad presente: sólo así se cerciora de que el Dios salvador del pasado todavía salva, y que finalmente aportará la salvación definitiva.<sup>13</sup>

Junto con los acontecimientos radicales, Fackenheim señala otros, que designa con la expresión de “epocales”, que hacen época. Su finalidad no es generar lo esencial de la fe. Se trata de situaciones que ponen a prueba las “experiencias radicales”, y su capacidad de dar respuesta a retos y desafíos hasta entonces inéditos. (Como la destrucción del primer y del segundo Templo (Cf. Jer 43, 10), donde se considera a Nabucodonosor

---

12. Fackenheim, *íd.*, p. 39.

13. *Íd.* p. 36.

como instrumento de los planes de Dios. A pesar de nos innumerables rostros de la negatividad que se presentan en la vida del Pueblo, Dios continua presente en su historia y mantiene el compromiso de redimir a Israel en el futuro. Durante dos mil años “los acontecimientos que hacen época” prueban de múltiples formas la fidelidad de Dios a su pueblo y de éste a su Dios.

El asombro del que habla Martin Buber persiste al ser escuchada la Voz imperativa. Como en el Sinaí, la Voz imperativa ha sido escuchada por los profetas. Para estos, la Voz imperativa es Presencia que manda. Su asombro es diferente. Y si el asombro persiste, es porque la divinidad está presente en el mandamiento. Por ser una Presencia más imperativa que salvadora, el asombro permanente se vuelve “terror mortal”.

La Presencia de Dios como imperativo de su Voz no elimina la libertad humana. El poder único, la presencia divina, destruye la libertad humana; como poder gracioso, la restaura e incluso la exalta, pues la libertad humana pasa a ser parte de un pacto con la divinidad misma. El asombro se intensifica, se duplica. El terror ante la presencia divina e imperiosa, se transforma en un segundo asombro que es gozo por una gracia que restaura y exalta la libertad humana por medio de su Presencia imperativa.

De acuerdo con el Midras que narra la salida de Egipto, “todas las generaciones de Israel estaban presentes en el Sinaí, y la Torá es entregada siempre que un hombre la recibe. Esto sólo puede ocurrir si el hombre revive el doble asombro. “Si se queda helado de terror, no puede observar los mandamientos en absoluto. Y si escapa al terror, puede hacerlo, pero habrá perdido la Presencia divina imperativa. Solo reviviendo el terror y el gozo puede participar en la vida de los mandamientos, que se vive ante el Poder único y, sin embargo, es humana”.

### *Cesura histórica radical*

En la historia de Israel hay acontecimiento raíz (“root experience”), como la salida de Egipto, y acontecimientos epocales (“epochmaking experience”), que señalan puntos importantes en los que el devenir del pueblo queda marcado. El acontecimiento de Auschwitz no ha de ser visto como un acontecimiento epocal más, sino como un nuevo tipo de “experiencia radical” formativa de la conciencia judía en un sentido negativo y

destrutivo. Ese “reino de la noche” sigue interrogando, en medio de incertidumbres y congojas, sobre la presencia o la ausencia de Dios en la historia. Plantea también el interrogante acerca de la manera como se puede actualizar, después de Auschwitz, las experiencias radicales de Israel.

El judío ha de afirmar la continuidad de la proximidad de Dios en la historia judía. En pleno Siglo XX, Dios se ha dirigido a su pueblo desde el interior del Holocausto. Hacer propias las palabras de Job: “aunque me mate, continuaré confiando en Él” (Job 13, 5).<sup>14</sup> Es necesario perseverar en permanente asombro, entre otras razones porque la revelación, cuyo contenido versa sobre Dios, el hombre y el mundo, es inagotable.

Si bien no se puede sostener que “Dios haya muerto” en el holocausto, es necesario reconocer que resulta sumamente difícil detectar su presencia en la historia de los seres humanos brutalmente aniquilados. Afirmar que la Shoah no representa una novedad radical, cree Fackenheim, sería una blasfemia contra las víctimas de Hitler; afirmar que Dios ha muerto en la shoah sería una blasfemia contra el Dios de las víctimas. Después del holocausto se impone, por tanto, *el imperativo de mantener unidos, así sea al máximo de tensión, a Dios y a las víctimas.*

El pueblo judío fue el primero en afirmar el Dios de la historia [...] Hoy da la impresión de que mientras otros creyentes tienen motivos para rechazar al Dios de la historia, un judío tiene la obligación de hacerlo. En Auschwitz, los judíos fueron asesinados, no porque hubieran desobedecido al Dios de la historia, sino porque sus bisabuelos le habían obedecido. Lo hicieron al criar hijos judíos. ¿Osará un judío de hoy continuar obedeciendo al Dios de la historia, y con ello exponerse al peligro de un segundo Auschwitz y exponer a sus hijos y a los hijos de sus hijos? Nunca, dentro o fuera de la

---

14. En este contexto se puede entender por qué Fackenheim considera que se ha de añadir un nuevo mandamiento a la lista de los 613 que contiene la Torá: “Prohibido a los judíos otorgar a Hitler víctimas futuras”. La victoria póstuma de Hitler sería lograr asesinar la fe judía. (Cfr. *La presencia...* p. 107). “Se prohíbe a los judíos proporcionar a Hitler victorias póstumas. Se les manda sobrevivir como judíos para que el pueblo no perezca. Se les manda recordar a las víctimas de Auschwitz para que su memoria no perezca. Se les prohíbe desesperar del hombre y su mundo, y buscar escapatoria en el cinismo y el espiritualismo, para que así no contribuyan al mundo a las fuerzas de Auschwitz. Por último, se les prohíbe desesperar del Dios de Israel, no sea que el Judaísmo perezca” (Íd., p. 113).

historia judía, han tenido los hombres en cualquier lugar una razón tan terrible, tan horrible, para volver la espalda al Dios de la historia.<sup>15</sup>

Junto con esa experiencia radical, en la que se descubre la presencia del Dios salvador en la historia, es posible encontrar otro tipo de presencia: Fackenheim le llama la presencia imperativa, la del Sinaí. “todo intento de entender el judaísmo sin el Sinaí es imposible. Pero además, a falta de una presencia imperativa, toda presencia divina en la historia se queda, para la experiencia judía, en fragmentaria.” La presencia divina salva y ordena: “*Una voz imperativa se oye al tiempo que un acontecimiento salvador se ve; y la salvación misma no está completa hasta que la voz es atendida.*”

En el holocausto no cabe hablar de un auto-ocultamiento divino. Eso tendría como resultado que ya no se revivieran los dos modos de presencia de Dios. Lo único que quedaría sería la obediencia a los mandamientos en ausencia de Dios. Lejos de despreocuparse o de estar oculto, en tiempos de persecución, como cuando el Templo fue destruido por segunda vez por mano de los romanos, Dios, por decirlo así, “clamaba todas la noches con amargo lamento”.<sup>16</sup>

La solución de los grandes rabinos frente a las catástrofes fue el considerar que Dios, su presencia –*Shejinaj*– se había exiliado junto con su pueblo en cada situación de exilio. Los judíos en el exilio no estarían cercenados de la presencia divina. Todavía podrían aferrarse a la historia. El Dios que una vez había estado presente, volvería al final, trayendo la redención total. Así, durante casi dos milenios, los judíos se aferraron al Dios de la historia con una fe que, pese a todo, no se conmovió. Los rabinos han dado muestra de fidelidad en cada presente histórico, así como al pasado salvador e imperativo. Siguieron siendo testigos ante las naciones de que toda la historia está necesitada de redención y está destinada a recibirla.

---

15. Cfr. FACKENHEIM, E. L., *La presencia de Dios, op. cit.*, pp. 30-31. El auténtico judío piadoso que rememora el Éxodo y la salvación en el Mar Rojo no evoca sucesos pertenecientes a un pasado irrecuperable, sino que vuelve a interpretar esos sucesos como una realidad presente: sólo así se cerciora de que el Dios salvador del pasado todavía salva y que finalmente aportará la salvación definitiva. Íd. p. 38.

16. *Ibid.*, p. 54.



Fackenheim rechaza todo tipo de explicación teológica del holocausto. Se trata, afirma, de un acontecimiento sin paralelo en la historia, y, en ese sentido, de una “ruptura absoluta” en la historia no sólo del pueblo judío, sino de la humanidad entera. Esto tiene importantes implicaciones, sobre las que será necesario volver más adelante. El holocausto fue un acontecimiento de tal calidad que no puede ser comprendido ni trascendido por el pensamiento ni filosófico ni teológico. No hay posibilidad de dar razón de lo que ocurrió en Auschwitz recurriendo a cualquier tipo de nexo causal.

El suceso se resiste a toda explicación, sea del tipo histórico que busca causas, sea del tipo teológico que busca significado o propósito. Más exactamente, cuanto más éxito tiene la mente en la tarea necesaria de explicar lo que puede ser explicado, tanto más se desazona por su fracaso íntimo.<sup>17</sup>

No cabe, por tanto, proponer ningún tipo de teodicea para salvaguardar la bondad de Dios. Auschwitz no tiene explicación ni significado. Tampoco cabe ver en ese suceso un medio de expiación de los pecados, interpretación común entre profetas y rabinos. “Jamás se encontrará ningún sentido, redentor o de otro orden, religioso o laico, en el Holocausto [...]”<sup>18</sup>

A pensar de todo, Fackenheim incita a los judíos a seguir creyendo. En lugar de hacerse ateo, como lo hicieron otros judíos que no pudieron aceptar que Dios hubiera podido estar presente en esas circunstancias, Fackenheim insiste en que *lo que se debe hacer es creer*. No somos capaces de entender lo que hacía Dios en Auschwitz, o por qué lo permitió, pero está seguro de que *Dios estaba ahí*. El holocausto no prueba la muerte de Dios, un suceso, según su interpretación del *dictum* de Nietzsche, “totalmente interior al alma humana”. Como en el Sinaí, invisible e incomprensiblemente para quienes creían en su asistencia inquebrantable, *Dios continua guiando a Israel en los campos de exterminio*.<sup>19</sup> *Se mantiene, de este modo, viva la presencia de Dios en la historia*. Presencia salvadora pasada. Presencia imperativa presente. “El Dios de Israel no puede ser el Dios del pasado o del futuro a menos que siga siendo el Dios del presente.”

---

17. *Ibid.*, 135.

18. *Ibid.*, p. 18

19. *Ibid.* pp. 57-58.

### *Primacía de los actos*

Las ideas filosóficas y teológicas son completamente inadecuadas para expresar la catástrofe de Auschwitz. Esto significa reconocer los límites del pensamiento y otorgar la prioridad a la vida y a los actos. Existen, en la tradición judía, dos “acciones-concepto” (action-concepts), que constituyen, según Fackenheim, las piedras angulares de la comprensión del Judaísmo después de Auschwitz: *Teshuva* (arrepentimiento o conversión) y *Tikkun*<sup>20</sup>: las acciones de los judíos, pueden “enmendar” o “reparar” los desastres que Dios ha permitido o “provocado” en el proceso de la creación.<sup>21</sup> El mundo, en lo natural y en lo histórico, es como es porque Dios está retirado y porque el amor infinito de Dios no lleva consigo omnipotencia. De esta concepción religiosa se desprende una religiosidad activa, opuesta a la resignación, la pasividad y la inacción política. Por el contrario, la naturaleza y la historia exigen una vigilancia máxima en la búsqueda de soluciones prácticas.

Fackenheim señala algunos actos de *tikkun* durante el holocausto que, en su opinión, tienen una autoridad incontestable para las generaciones actuales de judíos. Contra la hegemonía de la muerte proclamada por los nazis, las acciones de resistencia espiritual han de poner de manifiesto *en el ahora* el valor trascendente de la existencia personal.<sup>22</sup> El modo auténtico de ser judío se juzga en términos de los actos de *tikkun* realizados en los campos de exterminio. Esos actos tienen un poder que permite a los judíos de nuestros días vivir su fe y realizarse como personas plenamente humanas.

Cabe mencionar que Fackenheim apoyó el movimiento sionista y la constitución del Estado de Israel como una consecuencia política de su reflexión filosófica. El Estado de Israel es expresión de la “voluntad de vivir” de los judíos. Israel es, en lo colectivo, lo que es cada superviviente individualmente: un No a los demonios de Auschwitz, un Sí a la supervivencia y a la seguridad de los judíos. No sólo se puede continuar creyendo en el Dios de Israel.

---

20. Cfr. Idea central de su obra: *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2007.

21. Fackenheim, como muchos pensadores judíos, hace suya la idea del “Tzimzum” del místico Salomón Luria del S. XVI.

22. A pesar de criticar severamente el pensamiento de Heidegger, Fackenheim se inspira en la noción del “acontecimiento” (Ereignis), dándole un sentido propio.

Paradójicamente, la misma catástrofe es una prueba de la necesidad de la fe, una manera parecida de los rabinos de todos los tiempos de dar respuesta a los acontecimientos que, en su momento, superaban totalmente su capacidad de comprensión del ser humano. Lluís Duch reconoce el “ethos gnoseológico” que orienta la reflexión de Fackenheim, es decir, haber intentado hacer visible lo impensable.<sup>23</sup>

## **II Puntos para el diálogo en el marco de una filosofía de la religión monoteísta**

Fackenheim reconoce que la reflexión filosófica descubre contradicciones entre el Poder divino y la libertad humana; así como entre la Providencia divina sobre la historia y el mal que hay dentro de ella. Cuando esas contradicciones se vuelven insolubles, se tiende a desconectar a Dios de la historia de manera apresurada. La rapidez es poco aconsejable. El rabino y filósofo ofrece su propia versión sobre la manera en que es posible dar respuesta al desafío del laicismo moderno al cuestionamiento de la presencia de Dios. Y reconoce que hacen falta críticas filosóficas mucho más profundas para poder acertar en la respuesta.

Cabe destacar puntos en común como presupuestos de una comprensión de lo que puede significar “presencia de Dios en la historia” desde el punto de vista de la afirmación monoteísta:

1. La presencia de Dios en la historia no puede desligarse de las experiencias fundantes de las religiones monoteístas. En ellas encontramos una experiencia del misterio verdaderamente peculiar, como misterio de salvación. La riqueza teológica y antropológica de este concepto es grande. Baste mencionar, como denominador común, la plena realización del hombre, tanto según sus anhelos, como según los anhelos del mismo Dios.
2. El judaísmo y del cristianismo refieren al misterio agraciante en términos de cercanía y presencia personal. En términos de Buber, como un Tú divino. Como un Dios en búsqueda del hombre, profundamente preocupado por su destino. El hombre es objeto del cuidado de Dios, de su amor entrañable, de su perdón.

---

23. DUCH, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2008, p. 221.

3. La plausibilidad de esta creencia radical se deriva de la vivencia peculiar de sus grandes testigos: en el caso del Judaísmo, de los grandes profetas y rabinos que han dado testimonio de la acción y la fidelidad de su Dios; así mismo y de manera distinta, del pueblo. En el caso del cristianismo, en la vivencia de Jesús, quien vive en la cercanía del misterio de Dios como paternidad entrañable. De sus seguidores, y de los grandes testigos del Dios-amor.
4. La presencia de Dios en la historia no se puede desvincular de la afirmación de Dios como Creador de todas las cosas. Esta afirmación, filosóficamente plausible, habla de una “dependencia radical” de todo con respecto de Dios como su fundamento. Esta dependencia, filosóficamente plausible, tiene un fondo vivencial en la confianza que experimenta el hombre de fe: “yo sé en quien he puesto mi confianza”.
5. La dependencia radical parte del presupuesto de la libertad humana. El hombre, ser inacabado, capaz del bien, vocación suya y camino de realización, es así mismo capaz de mal, de manera no esencial. Más en razón de déficits o carencias, que de verdadera elección. El “mal radical” designa, desde Kant, esa capacidad de “pervertir la libertad”. Que esta perversión pueda alcanzar grados inimaginables, que pueda cobrar dimensiones de complicidad desmesurados, es una de las dolorosas lecciones del Holocausto. No parece contundente la conclusión de que en esta experiencia haya quedado destruida, como afirma Fackenheim, “la idea del hombre”. Esto no es una blasfemia contra las víctimas, ni un intento de banalizar el mal. Se trata de comprender los males en el marco en el que tiene sentido hablar de ellos: no ontologizándolos, o haciendo de ellos una sumatoria abstracta (El Mal) o personificada (el demonio), sino considerándolos en el marco de expectativas de funcionamiento y realización que se ven frustradas. Los males lo son en función de bienes esperados que no se logran. Los males de Auschwitz pueden haber socavado las utopías del hombre nuevo, las ideologías del hombre superior, los humanismos que no enfrentan la contradicción desde el interior del ser humano, en su contradicción más profunda, tanto volitiva, afectiva como intelectual. En la paradójica situación de su “insociable sociabilidad”, ya advertida por Kant y llevada al extremo por las sospechas de Nietzsche y otros pensadores.
6. Fackenheim parte del desengaño de la idea liberal de perfectibilidad humana. Esta noción -sustentada por Rousseau y otros pensadores de la ilustración- no queda desacreditada por completo, pensamos, ni siquiera en la figura de Himmler,

Goebles o Hitler. Ellos son *tipos de la deshumanización*, quizá total; de lo indecible de la atrofia a la que está expuesto todo ser humano que, bajo múltiples condicionamientos y carencias, opta por el camino de la autodestrucción, del engaño, del egocentrismo, etc. Cabría preguntar en qué punto de las historias personales de estos y de otros sujetos, quedó fijado un mecanismo interior tan poderoso como para cegar su sensibilidad y sus facultades a humanidad del otro hombre, pero también a sus verdaderas posibilidades de humanización que sin duda hubo en ellos. ¿En qué momento se destruye la claridad interna de los criterios morales en la conciencia, de un modo tan definitivo, que parece ya no haber punto de retorno? En el lenguaje religioso –y también afín a una filosofía abierta a la trascendencia– ¿En qué momento *la voz de Dios, la voz de la propia conciencia, ha sido sustituida por una razón maligna, por una voluntad de engaño y auto-engaño, al grado de ya no ser capaz de reconocerla?* Estos cuestionamientos tocan lo más profundo de la esencia del hombre, sin que podamos ofrecer respuestas definitivas.

7. Por lo que toca a Dios y a su “poder” creemos que habría que sujetarse a la exigencia de máxima sobriedad en el discurso. Al afirmar su Ser, su existencia, es necesario reconocer la tensión entre Trascendencia e inmanencia, la paradójica inmanencia de su ser trascendente. Dios está en todo, sin que se identifique con todo. El monoteísmo es opuesto al panteísmo. La afirmación de la dependencia radical de todas las cosas respecto de su fuente divina –Dios creador– obliga a mantener su ser en todo sin serlo todo; su estar en todo sin identificarse con nada de lo creado. Dios está en el hombre y lo sostiene. Aun en aquel que niega su propia humanidad destruyendo la de otro. Esta afirmación ha de sustentarse sin menoscabo de la zona de incomprendibilidad a que nos acerca. De forma correspondiente, puede afirmarse que, al deshumanizarse, el hombre *niega a Dios de forma radical*. Este es, creemos, el sentido del ateísmo. La religión, tanto Judaísmo como Cristianismo, así lo afirman. El hombre, todo hombre, es su imagen y semejanza. Sobre este aserto se podría ahondar desde el punto de vista fundamental que considera al hombre como un ser inacabado, como un ser en proceso, personal, social e histórico. Así mismo, desde el punto de vista de los caminos de deshumanización total, y así lo han hecho sendas tradiciones religiosas. El hombre es capaz de, por así decir, deformar esa imagen, de negar existencialmente su semejanza, o de alcanzarla a través de un modo de ser y de vivir en último término sólo posible por gracia,

siempre en libertad. Afirmar que Dios está en el hombre, incluso en aquel que le niega un lugar en su vida –mejor, el lugar que merece en ella- no equivale a negar a Dios en el hombre. Es el hombre quien niega a Dios, y con ello, se destruye a sí mismo. Las consecuencias de esta destrucción tocan a su entorno, al mundo de sus relaciones, y a su historia. Que esto pueda abarcar pueblos, países, grupos, rebasa la capacidad explicativa o comprensiva de las ciencias sociales y, quizá, de la razón.

8. Esto hace ver ya la importancia de atacar de raíz todas las formas larvadas de racismo, exclusión, discriminación en nombre de cualquier idea, creencia o ideología. La labor educativa enfrenta en esta tarea uno de sus más grandes retos.
9. Sobre lo que Dios “puede” no sería necesaria una meditación más detenida, que considere lo que implica atribuir con propiedad el “poder” a Dios, y de la capacidad humana de conocer y comprender su verdadero alcance. Baste decir aquí que el hombre no puede arrogarse la capacidad del “dictamen completo”<sup>24</sup>: de determinar lo que Dios puede o quiere, por encima de lo que la revelación autorizada reconoce y vive: La voluntad de Dios es la vida de todos los hombres.<sup>25</sup> La presencia de Dios en la historia se da en la relaciones, en los encuentros, en lo que hacemos por los demás. También en el interior del hombre. En todo ser capaz de elevar una plegaria con sinceridad de corazón, aun en medio de las más adversas circunstancias.
10. Para la filosofía hablar de “presencia de Dios” presenta una doble dificultad. Por una parte, si suponemos la existencia de Dios, no podemos suponer sin más que se encuentre de alguna manera presente. El tipo de presencia que pueda tener estaría en relación ya sea con el mundo cosmológico, o con el mundo hecho por los hombres. La relación con el mundo cosmológico supondría un tipo de presencia que alude a la “creación”. El tema remite no solo a la creación, sino a la conservación del cosmos. Que Dios está presente en el cosmos significa que es posible al hombre detectarlo en él de alguna manera, por ejemplo, por sus “huellas”. Es el caso del clásico argumento que apela al “orden” la armonía, los grados de perfección de los seres, la inteligibilidad. Los problemas que plantea

---

24. Esta observación del Prof. José Gómez Caffarena me parece acertar en la clarificación de la aparente aporía planteada por Epicuro entre la afirmación del Dios de bondad y el Dios de todo poder. Cfr. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 548-584.

25. “La obra por excelencia de Dios es la configuración del hombre.” (San Ireneo de Lyon).



este argumento son conocidos a partir de la crítica de Hume y de Kant, y más recientemente, a partir de las teorías del caos.

11. Si se niega la presencia de Dios en la historia a causa de los “desórdenes”, disfuncionalidades, falta de armonía o insuficiente inteligibilidad puede mantener la fe en la existencia de Dios por otras razones, o postular que ciertamente está presente, aunque no sea del todo claro como. El punto decisivo no es sin embargo de orden cosmológico, sino humano. Los holocaustos, sean perpetrados por los nazis o por los maras, son siempre malos. El sufrimiento humano carece de funcionalidad positiva. No compensa nada. No sirve para nada. Es inútil (Lévinas).
12. La presencia de Dios en la historia hace alusión a un tipo de relación de Dios con los hombres. La presencia a la que alude Fackenheim parte de la experiencia histórica de un pueblo específico, en relación con un Dios que, tal como se presenta, ya no es tribal, sino universal. El Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob es el Dios de Israel, pero también el Dios único y el Dios de todos los pueblos. También, de todos los tiempos. La reflexión teológica tanto de parte de judíos como de cristianos ha puesto el foco de atención en la historia como “historia de la salvación”. Aquí intervienen consideraciones sobre un designio que, se considera, es comunicado o revelado por Dios mismo a insignes testigos. El designio tiene un alcance universal. Entre los grandes interrogantes acerca de la acción de Dios tocan, entre otros, los siguientes aspectos:

- a) Cognoscibilidad de la revelación.
- b) Carácter particular de la revelación y significación universal.
- c) Modo de presencia de Dios en la historia. En este punto resulta de particular importancia la cuestión acerca del “sujeto” de la historia. Si bien es problemático afirmar sin más que el hombre sea ese sujeto, es necesario reconocer que no cabe afirmar que Dios pueda serlo, en un sentido que disminuya a tal grado la iniciativa humana que ésta resulte de poca importancia. ¿Cómo puede estar Dios presente en la historia? Fackenheim responde: como acción salvadora, como voz imperativa. Auschwitz comporta una revelación del mismo Dios que sin embargo era acallado en Auschwitz: un mandamiento de fidelidad.
- d) La plausibilidad de estas afirmaciones depende en buena medida de una adecuada comprensión del modo de “acción salvadora”. Para el filósofo es claro que aquí está en juego una “interpretación” peculiar de los hechos que rebasa los criterios

meramente racionales. Se trata, en efecto, de una hermenéutica hecha desde la fe. Dicha interpretación es plausible en la medida en que, por ejemplo, la acción salvífica tiene que ver con acontecimientos en los que cabe advertir, también para el no creyente, que lo que se afirma no sólo es coherente con la concepción del Dios en quien se cree, sino que, positivamente, es posible constatar un tipo de avance en algún sentido benéfico para los hombres. Podríamos decir incluso, no sólo para quienes creen en que su Dios actúa así y de ese modo los beneficia a ellos, sino que, al hacerlo, beneficia a la humanidad en su conjunto.

Con esto tocamos el punto referente al universalismo de la presencia de Dios. Podemos decir que, en una interpretación de la historia que asume el teísmo como dato fundamental en la vida humana, es plausible afirmar que Dios está presente, se hace presente, en donde ocurre un avance en el proceso de humanización. El mayor problema se plantea a la luz de la negativa. Es decir, en las circunstancias en las que Dios no parece presente, justamente porque la acción humana es generadora de mal, y de tanto mal, que no se ve como pueda Dios estar presente en medio de esas circunstancias. Se puede referir, como lo hace Fackenheim, a los testimonios de insignes mártires, que afirman su fe en medio de las más adversas circunstancias. Los “signos” de la presencia de Dios se hacen menos legibles en medio de una densa opacidad. ¿Cómo es capaz el hombre de tanto mal si Dios está presente en la historia? Es la cuestión del mal radical, ya examinado por Emmanuel Kant, en el interior mismo de la libertad humana.

Fackenheim alude a otro tipo de presencia: “la voz imperativa”. Es claro que esta afirmación liga la presencia a acontecimientos puntuales, como es el caso de la Teofanía del Sinaí en la que Moisés recibe las tablas de la Ley. Aquí podemos remitir a la historia de la interpretación del significado de ese modo de presencia. Como “Ley escrita en los corazones” (Miqueas, Pablo de Tarso), hasta el “imperativo de la ley moral en el interior de la conciencia” (Kant) o “en el rostro del otro” (Lévinas).

La “voz imperativa” sería el modo en que Dios se hace presente a todo hombre y en todo tiempo. Se trata de la interpretación teísta del llamado de conciencia. El Holocausto es para el judío la obligación de seguir siendo judío para no hacerse cómplice de un proyecto diabólico. Esta interpretación no es suficiente para caracterizar lo que Fackenheim ve necesario: un mandamiento nuevo añadido a la Torá: el mandamiento

614 sería la expresión de ese imperativo, después del acontecimiento incomparable del Holocausto judío. Un judío no debe dar la victoria póstuma a Hitler abdicando de su fe.

Emmanuel Lévinas ha dado un paso adelante respecto de Fackenheim. A propósito del “sufrimiento inútil”, es decir, de aquel sufrimiento *de los otros* que carece de todo sentido y es injustificable, Lévinas abre el alcance de la reflexión de su cohermano judío:

“Esta reflexión final del filósofo de Toronto –afirma Lévinas aludiendo a Fackenheim- puede recibir una significación universal. La humanidad que asistió, desde Sarajevo hasta Camboya, a tantas crueldades en el curso de un siglo en el que Europa parecía estar llegando al fin de sus tareas, la humanidad que –ya o aún- respiraba en medio de esos horrores los humos de los hornos crematorios de la “solución final” en la que la teodicea se reveló bruscamente imposible, ¿Se dispone indiferente a abandonar al mundo al sufrimiento inútil, entregándolo a la fatalidad política –o a la deriva- de las fuerzas ciegas que infringen la desgracia a los débiles y se las ahorran a unos vencedores aliados con los malvados? O bien, incapaz de adherir a un orden –o a un desorden- que sigue considerando diabólico, ¿no debería, con una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea, continuar la Historia Sagrada? ¿No debería proseguir una historia que apela ante todo a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre, a su compasión, que es un sufrimiento no inútil (o amor), que ya no es sufrimiento “en vano” y que tiene sentido pleno? ¿No estamos todos avocados –como el pueblo judío a su fidelidad- al segundo término de esta alternativa tras el dolor inútil e injustificable que en él se ha expuesto y desplegado sin sombra alguna de teodicea consoladora?<sup>26</sup> Esta es la nueva modalidad no solo para la fe de nuestro tiempo, sino para las certidumbres morales de nuestra época.

El universalismo de “la voz imperativa” encuentra su traducción en las exigencias de fidelidad que cada pueblo, cada sujeto, descubre de cara a los rostros victimados de su propia historia. Cabe afirmar –creer con razón- que Dios está presente ahí donde ese imperativo se hace sentir y es escuchado.

---

26. LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pretextos 1993, p. 124-125.



## HACER MEMORIA: LA REVOLUCIÓN MEXICANA BAJO EL TIEMPO MESIÁNICO DE WALTER BENJAMIN

Jaime Torres Guillén<sup>1</sup>

**Resumen:** la siguiente reflexión busca articular el acontecimiento histórico de la Revolución Mexicana, desde el elemento teológico y marxista de las “Tesis sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin. A partir de la memoria de los muertos sin nombre en ese hecho, se critica la noción de progreso que los intérpretes tanto extranjeros como del país, alardearon durante más de un lustro en sus discursos historiográficos y políticos.

**Palabras clave:** Revolución Mexicana, memoria, historia, redención.

*Una tarde de abril de 1933, Walter Benjamin inició en París –en el café Deux Magots– una lucha radical contra el olvido. Mientras llegaba la hora de ir a cenar se dio cuenta otra vez de que vivía en la época de la absoluta renuncia, de la voluntaria abdicación; la época en que no solamente la memoria cede al terror, con cuanto ello implica de destrucción y servidumbre del hombre; la época en que aun dentro de la memoria misma nosotros cedemos más al miedo, y la amnesia alcanza el triunfo [...]*

José María Pérez Gay

---

1. Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara. Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO. Actualmente es candidato a doctor en Antropología Social por el CIESAS-OCCIDENTE. Profesor del Instituto de Filosofía y Director de la Revista, *Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias humanas*.

## I. La interpretación de la “ciencia histórica”

Para la reflexión que aquí comienza, conviene recordar la gesta revolucionaria de 1910 desde sus muertos y el sufrimiento causado. Un millón de vidas humanas se perdieron durante el periodo armado y se calcula que, de 1911 a 1930 emigraron 678, 291 mexicanos a los Estados Unidos.<sup>2</sup> Aunque el dato es revelador y da que pensar desde una ética o una política, durante décadas los análisis históricos y sociológicos sobre los resultados de la Revolución Mexicana estuvieron marcados por la idea de que la lucha armada había traído el progreso al país. Al menos ese fue el tenor en el que se desarrollaron, no pocos trabajos sobre el tema.

Y por si fuera poco, habría que decir que, las investigaciones consideradas más importantes sobre el proceso mexicano en los años históricos de la revolución, “fueron producto de la labor de investigadores extranjeros –básicamente norteamericanos- para quienes tenía mucho interés el “laboratorio social” en que se había convertido México.”<sup>3</sup>

Los primeros trabajos que adquirieron relevancia al respecto fueron los de Frank Tannenbaum, de la Universidad de Columbia, quien estuvo en México casi al término de la revolución. Tannenbaum observó el país en sus viajes y usó las pocas estadísticas que había en *The Mexican agrarian revolution* (1929) y *Peace by Revolution* (1933). Estos trabajos al igual que los de Marjorie Ruth Clark (*Organized labor in México*, 1934) y Eyer Simpson (*The Ejido, Mexico's way out*, 1937) tomaban en cuenta los cambios que se gestaban desde la reforma agraria.<sup>4</sup>

Después de la Segunda Guerra Mundial las investigaciones norteamericanas sobre México siguieron en aumento. Una vez que la Revolución Mexicana perdía su

---

2. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La democracia en México*, ERA, 1965, p. 11. Para un estudio más detenido sobre este tema véase: MCCAA Robert, “Missing millions: the human cost of the Mexican Revolution”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 19:2 (Summer 2003), 367-400. En español puede consultarse en: [http://www.hist.umn.edu/~rmccaa/costo\\_humano\\_revolucion\\_mexicana.pdf](http://www.hist.umn.edu/~rmccaa/costo_humano_revolucion_mexicana.pdf) (10 de octubre de 2010)

3. MEYER LORENZO y Manuel Camacho (Editores), *Ciencias sociales en México. Desarrollo y perspectiva*, Colegio de México, México, 1979. p. 12.

4. *Ibid.*

novedad se iniciaba el balance de su gesta. De hecho, al finalizar esa guerra, ya había en Estados Unidos un pequeño grupo de “mexicanólogos” trabajando en universidades en instituciones afines. Los trabajos más importantes eran los de “Tannenbaum, *Mexico: the struggle of peace and bread* (1950), Howard F. Cline, *The United States and Mexico* (1953), Robert C. Scott, *Mexican government in transition* (1959). En los años sesenta Cline vuelve con otro libro, *Mexico, Revolution to evolution: 1940-1960* (1962); también aparecen en esa fecha los de William Glade y Charles W. Anderson, *The political economy of Mexico*, y el de Raymond Vernon, *The Dilemma of Mexico's development*; al año siguiente sale el de Frank Brandenburg, *The making of modern Mexico*. “Eran éstos los años de la Guerra Fría combinados con el temor a la expansión de la influencia de la Revolución Cubana. El modelo político mexicano empezaba a interesar a los norteamericanos como alternativa frente al cubano.”<sup>5</sup>

Para los estudiosos norteamericanos, estos cambios producidos por la revolución generaban una transición hacia la democracia formal y representativa, cosa que les interesaba en gran medida, debido a que, con tal sistema se podría negociar política y económicamente. Para los políticos mexicanos, la visión de los vecinos del norte, significaba un reconocimiento que las cosas iban por buen camino. Interesaba que las masas populares se convencieran de que las demandas emanadas de la revolución estaban siendo cumplidas durante el desarrollo del Estado mexicano.

Sea como fuere, en la década de los cincuenta y principios de la siguiente, los politólogos, historiadores y economistas norteamericanos fueron los que proveyeron las interpretaciones generales más difundidas sobre el sistema político mexicano después de la revolución. El tono de los análisis era muy académico y la ideología que estaba detrás quedaba sólo implícita en aras de la “neutralidad científica”. México, según estos esquemas, marchaba por la senda del progreso y de la democracia.<sup>6</sup>

No habría que dejar de decir que, todo este escenario de “imperialismo científico” se debía en parte a que los estudios políticos y sociales en México y sobre México, eran demasiado pocos y pobres en cuanto al manejo de una teoría política, de una metodología

---

5. *Ibid.*, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 15.



específica y de un concepto claro y distinto de ciencia política. “Se hacía historia política, denuncia política, caracterización política, planes políticos, pero no ciencia política. Ni siquiera teoría o filosofía políticas.”<sup>7</sup> Quizás las únicas excepciones fueron *La estructura social y cultural de México* (1951) de José Iturriaga, *La industrialización de México* (1954), de Manuel Germán Parra y la obra científica que inauguró la sociología en el país: *La democracia en México* (1965) de Pablo González Casanova.

Esto en mucho tuvo que ver con que se siguiera no pocas veces, de manera acrítica, a los teóricos norteamericanos, ingleses y alemanes sin la menor intención de elaborar los esquemas teóricos propios para aplicarlos a la realidad nacional. En México, quienes estudiaban algo de política era porque estaban en el mundo de la política oficial. Es verdad que hubo historiadores mexicanos que hicieron en su momento análisis político. Está el caso de Daniel Cosío Villegas. Pero también éste, se vio envuelto en este tipo de imposición norteamericana sobre los estudios políticos y sociales del país como bien lo menciona Rodríguez Araujo:

Daniel Cosío Villegas [...] explicaría, precisamente en su libro *El sistema político mexicano*, que el “origen remoto de este ensayo fue una iniciativa del profesor Stanley R. Ross, entonces director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas”. Cosío Villegas, fue el primer mexicano invitado por Ross a su Instituto, no sólo por su obra propia y dirigida (de gran importancia aunque de poca interpretación), sino por ser parte (muy influyente, por cierto) de El Colegio de México. Esta institución educativa y de investigación, como sugiere Lorenzo Meyer, no estaba cerca de ni influida por el marxismo, como era el caso de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, pero sí de la politología y de la sociología norteamericanas, con las que guardaba ciertas afinidades teóricas e ideológicas.”<sup>8</sup>

Ahora bien, también habría que decir que las interpretaciones extranjeras sobre México no fueron del todo homogéneas. Había posiciones variadas en torno al proceso por el que transitaba el país y su probable futuro de estabilidad económica y democrática. Juan Molinar Horcasitas (1993) encontró tres corrientes académicas de interpretación

---

7 RODRÍGUEZ ARAUJO, Octavio, “La ciencia política en (y sobre) México en el siglo XX”, en *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, Volumen 52, número 3, México, octubre, 2001, p. 71.  
8 *Ibid.*

del sistema político mexicano a las que denominó: pluralistas, autoritaristas y en el caso de pensadores mexicanos, una corriente marxista. Esta última, ubicada en la década de los cincuenta, aparece debido a obras de marxistas mexicanos que tienen influencia en la vida académica y política de la nación. Algunos de ellos eran Vicente Lombardo Toledano, Narciso Bassols, Alberto Bremauntz y José Revueltas; después en los sesenta y setenta: Víctor Flores Olea, Enrique González Rojo, Enrique González Pedrero, Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez.

El asunto es que, para lo que aquí interesa, entre los marxistas no existía en ese momento algún sociólogo que tratará de explicar en términos empíricos el fenómeno del sistema político mexicano y su relación con la estructura económica y social. No existía simple y sencillamente porque en esa época, los marxistas consideraban a la sociología una ciencia burguesa y los sociólogos al marxismo una filosofía de la historia. Por esta razón, los marxistas mexicanos analizaban el sistema político de México desde el fenómeno histórico de la Revolución Mexicana. Algunos consideraban a ésta una revolución democrático-burguesa; otros, una guerra civil; era tan variado el diagnóstico que si se pasaba a la cuestión de quiénes hicieron la revolución, por qué y cómo la hicieron y qué lograron, el disenso se tornaba mayor: unos observaban masas campesinas, otros proletariado agrícola, unos más sectores medios del campo y la ciudad; por otro lado, los desenlaces de la Revolución Mexicana son evaluados como triunfos burgueses, victorias pequeño-burguesas, derrotas populares, bonapartismos, etcétera.<sup>9</sup>

## II. El progreso a espaldas de las víctimas

En general los estudios sobre la Revolución Mexicana han querido hacer ver a ésta como una necesidad del tren de la historia. Se insistió durante bastante tiempo, que para que México progresara, fue necesario pasar por la gesta heroica. Los vencedores habían hecho su relato. Hubo quienes cuestionaron este optimismo. Jesús Silva Herzog y después Daniel Cosío Villegas llegaron a la misma conclusión: la Revolución Mexicana para la primera mitad de los años cincuenta estaba agotada. ¿Cuáles eran las metas de la revolución, cuándo se agotaron y por qué?

---

9. MOLINAR HORCASITAS, Juan, “Escuelas de interpretación del sistema político mexicano” en *Revista Mexicana de Sociología*, año LV/ núm. 2, abril-junio, 1993, p. 39.

Para Cosío Villegas la Revolución Mexicana nunca tuvo un programa claro, ni se intentó formularlo en su momento. Reprochó el que para algunos ingenuos, hubo lugares comunes como metas de la revolución, a saber, no permitir la tenencia indefinida en el poder a un solo hombre, velar por el interés de las mayorías, derrocamiento definitivo del régimen porfirista, creación de la reforma agraria y el movimiento obrero, encontrar una identidad nacional, por ejemplo.<sup>10</sup>

El ataque de Madero al antiguo régimen fue mediante una acción política y no social. Todo el régimen anterior fue desplazado, solamente por un contenido ideológico más elaborado que traía consigo la revolución y, que se manifestaba en las metas antes descritas de manera general, como lugares comunes según el autor. Sobre la “familia revolucionaria” Cosío Villegas se expresaba así:

Sin exceptuar a ninguno, todos los hombres han resultado inferiores a las exigencias de la revolución; y si, como puede sostenerse, éstas eran bien modestas, legítimamente ha de concluirse que el país ha sido incapaz de dar en toda una generación, y en el hundimiento de una de sus tres crisis mayores, un gobernante de gran estatura, de los que verdaderamente merecen pasar a la historia.<sup>11</sup>

Para este historiador, la Revolución Mexicana no fue, sino un movimiento democrático, popular y nacionalista. Los hombres de la revolución eran ignorantes, gobernaban con el instinto más que con la razón. Los hombres de la revolución fueron destructores pero no constructores: Madero destruyó el porfirismo, pero no creó la democracia en México; “Calles y Cárdenas acabaron con el latifundio, pero no crearon la nueva agricultura mexicana”.<sup>12</sup> En pocas palabras, la revolución estaba inconclusa.

La reforma agraria se hizo por razones de justicia social, es decir, morales, pero las razones jurídicas, económicas y técnicas fueron demasiado débiles lo cual no permitió que se lograra un proyecto real en el campo mexicano. En ese sentido la revolución fue

---

10 COSÍO VILLEGAS, Daniel, “La crisis de México”, *Obras Completas*, Clío, México, 1997, p. 16.

11. *Ibid.* p. 21.

12. *Ibid.* p. 22.

principalmente campesina pero después se volvió obrera. El sistema mexicano adoptó una política de conciliación con los obreros y así los vigiló y desmanteló su fuerza combativa.<sup>13</sup>

Las masas que hicieron la revolución nunca tomaron el poder; es más, fueron masacradas y desplazadas de la historia oficial. La izquierda política, nunca logró constituir una memoria a las víctimas de la gesta revolucionaria. El Estado mexicano, asimiló a los militares, empresarios, clero e intelectuales con la intención de homogeneizar la identidad nacional. Con ellos iniciaba el progreso de México. Los indígenas y campesinos siempre quedaron fuera, excluidos de todo bienestar social.

Existen en la historiografía y el imaginario nacional, dos versiones del llamado nacionalismo revolucionario: una que hunde sus raíces en la Revolución Mexicana materializada en el Estado cardenista y su partido oficial; la otra, centrada en los principios básicos del cardenismo pero articulados con algunos elementos del marxismo de Vicente Lombardo Toledano bajo la consigna de la “unidad nacional”.

Es verdad que el nacionalismo revolucionario en México no fue homogéneo y que para explicarlo habría que considerar las etapas de formación del mismo. Sin embargo, para lo que aquí interesa, se puede decir que la primera versión nacionalista, la que llevó a cabo Lázaro Cárdenas, resumía el proyecto de la Revolución Mexicana en los objetivos de terminar con la dependencia económica del extranjero y la intervención imperialista; en llevar a los sectores populares a la vida política del Estado, además de elevar sus niveles de vida; en respetar y hacer cumplir la Constitución de 1917 y, como papel primordial del Estado, ampliar el sentido de la democracia tanto en el campo social como económico.<sup>14</sup>

La defensa de la nación pareció hacerse realidad en el nacionalismo cardenista con la expropiación petrolera y el reparto de tierras. Esto daba credibilidad a las promesas revolucionarias que los campesinos y trabajadores siempre habían esperado de la gesta

---

13. *Ibid.* p. 33.

14. NISZT ACOSTA, María Florencia, “La izquierda socialista y el nacionalismo revolucionario, derroteros de una difícil convivencia” Tesis para obtener el grado de Doctor en Investigación en Ciencia Sociales con Mención en Sociología de FLACSO – Sede Académica de México, México, 2009, p. 43. en <http://hdl.handle.net/10469/1778> (Fecha de consulta: 24 de agosto de 2010)

iniciada en 1910. La incorporación de las masas populares a esta política nacionalista, las llevó a pactar con el Estado para sacar adelante el proyecto del desarrollo nacional.

Y aunque esta estrategia pareció ser la más popular, en realidad fue la idea de democracia social lo que más caracterizó al nacionalismo de Cárdenas al grado de que incluso, cautivó a corrientes de izquierda socialistas y comunistas de la época con semejante discurso.<sup>15</sup> El proyecto cardenista llamaba a terminar con las desigualdades e injusticias del México pos-revolucionario, además de incorporar al pueblo a las decisiones de poder político. En este sentido la democracia en México sería resultado de este proyecto centrado en la defensa de la soberanía nacional.

La otra versión del nacionalismo revolucionario era la de Vicente Lombardo Toledano. Este marxista mexicano había tratado de entender, desde el Partido Comunista Mexicano (PCM), el valor político para el proletariado de la Revolución Mexicana. Y es que

Durante sus primeros cincuenta años el comunismo mexicano tuvo grandes dificultades para elaborar una visión compleja y matizada de la Revolución Mexicana, los proyectos sociopolíticos que ésta articuló y su relación con los objetivos socialistas. En la práctica, el partido osciló violentamente entre dos posiciones extremas: una aceptación acrítica del potencial anticapitalista de la Revolución Mexicana y de los gobiernos asociados a ella (“empujar la revolución hacia la izquierda”) y una tajante e indiferenciada condena a estos gobiernos como “despóticos”, “burgueses”, “claudicantes frente al imperialismo”, etcétera.<sup>16</sup>

Esto se debía en parte a que el PCM nació con un potencial teórico radical de oposición al Estado y a las elecciones, a pesar que el *Comintern* en 1921 instaba a los partidos comunistas del mundo a llegar a las grandes masas a través de estrategias de “frente unido” y no bajo un voluntarismo espontáneo. En el caso de México el *Comintern* “recomendó que el PCM abandonara su postura anti-electoral. A mediados de 1923,

---

15. *Ibid.* p. 48.

16. CARR, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, ERA, 1982, México, pp. 51-52.

el PCM decidió participar en las elecciones presidenciales que tendrían lugar al año siguiente, apoyando al candidato preferido por el presidente Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles”.<sup>17</sup>

Aunque la convivencia entre el PCM y el Estado mexicano no fue del todo amistosa, sobre todo en el periodo comprendido entre 1930-1934 en los gobiernos del Maximato, los comunistas mexicanos pudieron operar abiertamente y hasta cierto punto, libres de la persecución del Estado desde diciembre de 1934, con el inicio de la presidencia de Lázaro Cárdenas. El periodo de Cárdenas parecía que giraba cada vez más hacia el programa de la Revolución Mexicana, podríamos decir, hacia la izquierda. Al menos eso quedaba de manifiesto cuando se llevaron a cabo movilizaciones obreras, la expropiación petrolera, el reparto agrario y la unificación de las organizaciones campesinas, obreras y populares del país.

La síntesis que quería lograr Lombardo Toledano entre marxismo y nacionalismo se centraban principalmente en la idea de que, para transitar a un régimen socialista se debía establecer una alianza entre los gobiernos pos-revolucionarios y la burguesía nacional. Ello consolidaría el proyecto nacionalista en un país semi-colonial como lo era México. Es decir, si se fortalecía una clase burguesa, a la vez se desarrollaría un proletariado autónomo, por lo que con esto se preparaba el camino hacia el socialismo.

En este sentido Lombardo Toledano creía que la “táctica de la unidad nacional” era el objetivo inmediato de la lucha por el socialismo. Esto es, “la política de unidad nacional implicaba subordinar la lucha de clases en pos de un objetivo que podría traer mayores beneficios para el proletariado y para la Nación en su conjunto, porque lo que lo que se buscaba era el desarrollo capitalista independiente”.<sup>18</sup> El proyecto de Lombardo Toledano adquirió fuerza en un momento histórico concreto.

A principios de 1947 ocurrió un hecho único en la historia de la izquierda mexicana. La Mesa Redonda Marxista fue la primera ocasión en que una muestra representativa de la izquierda mexicana (con excepción desde luego, de “la quinta columna trotskista”) se

---

17. *Ibid.* p. 53.

18. Niszt, *op. cit.* p. 54.

reunió para discutir su visión del México contemporáneo y de la política mundial y sus perspectivas sobre el curso futuro de la Revolución Mexicana. El acto fue patrocinado por Lombardo Toledano, cuya agenda política explícita se centraba en el largamente acariciado plan de fundar un nuevo partido político de la izquierda.<sup>19</sup>

Lombardo Toledano veía la posibilidad de salvar a la Revolución Mexicana de la reacción mediante un pacto que unificara a la izquierda en torno a la idea de la Unidad Nacional. Quería unificar al PCM, los socialistas, marxistas, patriotas y gente del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Pensaba que la lucha de clases sin cortapisas era un error porque en un país atrasado como México, la burguesía nacional era aliada a la clase obrera.<sup>20</sup> El reto que se planteó en La Mesa Redonda, para Lombardo Toledano tenía una salida: formar “un gran partido popular”, que sería un “frente revolucionario independiente del gobierno y constituido por la clase obrera, el campesinado, los ejidatarios, los auténticos pequeños propietarios, los peones, la clase media, los pequeños comerciantes, intelectuales y funcionarios públicos. No sería un partido marxista o izquierdista, ya que su objetivo sería buscar el cumplimiento de las metas inmediatas de la Revolución Mexicana. Por lo tanto, su programa tendría que reflejar la lucha de la Revolución Mexicana por lograr la emancipación nacional, el desarrollo económico, la revolución industrial, el perfeccionamiento de las instituciones democráticas y el mejoramiento del nivel de vida de las masas. En política exterior el nuevo partido debería luchar por la paz, la eliminación del fascismo, la independencia del mundo colonial y una Política del Buen Vecino”.<sup>21</sup>

Nada de esto sucedió. Cuando el cardenismo sucumbió, el programa de la Revolución Mexicana fue tomado por la derecha y desde entonces, ha sido desmantelado con el paso de las décadas hasta nuestros días. Fue una traición y un engaño para las masas que había esperado los frutos de la gesta armada. Las almas del progreso en todo momento actuaron a espaldas del pueblo, de los indígenas, los pobres, los marginados, en fin de las víctimas a las que el porfirismo había condenado a la muerte. La revolución no había sido para ellos.

---

19. Carr, *op. cit.* p. 164.

20. *Ibid.* p. 165.

21. *Ibid.* pp. 166-167.



En 1965, Pablo González Casanova, en contraste con el optimismo de los científicos sociales norteamericano, hizo su balance de la Revolución Mexicana. Encontró que de 1910 a 1960 el marginalismo, la forma de estar al margen del país o el pertenecer al gran sector de “los que no tienen nada” (analfabetismo, desnutrición, falta de vestido, desempleo) en la población total de México fue disminuyendo, lo que parecía revelar un proceso de integración del país. Parecía que el desarrollo económico coincidía con el proceso de integración nacional, de homogeneización de la población, y de disminución relativa del marginalismo en los más distintos terrenos. Sin embargo, le llamó la atención que, al contemplar el problema del orden de magnitud de la población marginal, considerada en números absolutos y al analizar sus tendencias generales este tipo de población estaba mucho de desaparecer.<sup>22</sup>

Se observaba que la población marginal en México o había permanecido numéricamente estancada o había venido creciendo a lo largo de esos cincuenta años. González Casanova midió la tasa de crecimiento de la población marginal y de la que no lo era.<sup>23</sup> Aunque encontró que esta última crecía a mayor velocidad que la primera, ello era insuficiente para disminuir en cifras absolutas el número de mexicanos marginales. El problema se revelaba de otra manera: para 1960 existía en México una proporción menor de población marginal, sin embargo en números absolutos, había una cantidad mayor que en el pasado de mexicanos marginales.

¿A qué se debían estas tendencias? Según PGC, básicamente a una expansión económica aletargada y concentrada en pocas zonas del país y en ciertos sectores de la población; era lo que más tarde denominaría, explotación<sup>24</sup> proceso que se llevaba a cabo

---

22. Por ejemplo, registraba que la población de 6 o más años analfabeta en números absolutos era, para 1930 de 9, 017, 540; para 1940 de 9,449, 957; para 1950 de 9,272, 448; y para 1960 de 10, 573, 163. La población de 1 o más años que no comía pan de trigo: para 1940 era de 10, 795, 582; para 1950 de 11, 383,923; para 1960 de 10, 618, 726. Véase: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *La democracia en México*, ERA, 1965, pp. 282-283.

23. *op. cit.* pp. 270-283.

24. “Si la explotación se da originalmente cuando hay desarrollo y no participan del mismo quienes contribuyen a él, al tiempo que se apropia del producto excedente un grupo o clase que lo maneja como su propiedad, entonces son explotados quienes mantienen niveles de vida que están en el mínimo vital o por debajo de él por no participar del producto del desarrollo.” Véase: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Sociología de la explotación*, Siglo XXI, México, 1969, pp. 74-75.

mediante un avance de las ciudades y los sectores dinámicos, a través de la habilidad para exprimir la mano de obra de las zonas atrasadas y extraer así, un superávit económico. Era lo que después llamaría, colonialismo interno.

Esta documentación sobre la realidad mexicana de ese entonces que fue realizada con cierta singularidad en *La democracia en México*, tiempo después se confirmaría en estudios específicos sobre las regiones del país. Por ejemplo, en “Desarrollo Desigual en México (1900 y 1960)”, Kirsten Appendini y Daniel Murayama sostenían en los años setentas, que en el transcurso de ese periodo apareció una transformación de la vida económica, política y social en México. El nivel de vida se había incrementado sobre todo en las ciudades producto de la industrialización, la movilización de la población, la transformación del sector agropecuario, la educación oficial y el crecimiento demográfico. Sin embargo, para ambos autores el problema que señalaban era que, el desarrollo, no había sido homogéneo en todo el país, sino que existía una marcada desigualdad en la sociedad mexicana desde principios del siglo XX hasta los años sesenta.<sup>25</sup>

Las variables económicas y sociales estudiadas comparativamente en distintas entidades federativas por los autores, los dotaban de herramientas para afirmar que las regiones que participaron en el desarrollo iniciado a fines del siglo XIX eran las mismas que en 1960: “tienen un nivel de desarrollo relativamente más alto, mientras que aquellas que no se integraron a la dinámica de la economía del porfiriato aún permanecen a la zaga económica y socialmente. Las regiones más avanzadas tuvieron un desarrollo más acelerado de manera que ha aumentado la brecha económica y social que separa a las regiones avanzadas de las atrasadas en el periodo de 1900 -1960.”<sup>26</sup>

De la década de los ochenta y noventa en México, poco se puede decir de la insignificante memoria que queda sobre la Revolución Mexicana. Quizás lo que sí hay, son más datos que se relacionan con la pérdida del salario real y el declive de los niveles de vida. A ello se le puede sumar los procesos de desintegración social y el auge de la

---

25. APPENDINI, Kirsteny; Daniel Murayama, “Desarrollo Desigual en México (1900 y 1960)” en BARKIN David (Comp.) *Los beneficiarios del desarrollo regional*, SEP, México, 1972, p. 125.

26. *Ibid.* p. 128.

economía del narcotráfico.<sup>27</sup> En la actualidad los muertos de la Revolución Mexicana y su rezago heredado en los indígenas, campesinos y sectores empobrecidos de la ciudad, siguen esperando la promesa de justicia que salió de los discursos de los revolucionarios. Lo cierto es que ese discurso traducido en la ideología del progreso de la Revolución Mexicana quedó sepultado para la llegada del siglo XXI. Pero ese no es un heraldo negro. Todo lo contrario, aparece la oportunidad de pensar la historia de otra manera. Se susurra que una “débil fuerza mesiánica” aún aguarda su turno en los escalones de la historia.

### III. Detener el *continuum* de la historia

Hacer memoria de la Revolución Mexicana desde las tesis de la historia de Walter Benjamin, requiere paciencia y voluntad de comprender. Y es que las tesis “Sobre el concepto de historia” son la respuesta política de un filósofo cuando en Europa no había ningún lugar para la esperanza. Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, desvelan una lógica histórica que sigue en activo,<sup>28</sup> a saber, la idea de que el verdugo no ha dejado de triunfar, por lo que para hacer justicia, lo primero que hay que hacer es recordar a las víctimas de la historia.

Reyes Mate retoma la metáfora de “la medianoche” en la que se refiere a la época en que vivió Benjamin. Pero también hace mención a las acciones de poder que siguen vigentes en las almas progresistas que actúan a espaldas de la humanidad. Las tesis de Benjamin invitan a asombrarnos de nuestra incapacidad por percatarnos de la relación intrínseca entre fascismo y progreso que aceptamos con tanta naturalidad.<sup>29</sup> Los pueblos latinoamericanos (unidos a los africanos y asiáticos) tenemos experiencia en que esta fórmula entre progreso y fascismo, es la base para el sometimiento de los pueblos en el siglo XX.

---

27. BARKIN, David, “México, 25 años después: Hacia un nuevo entendimiento”, Conferencia Magistral en la Conferencia Anual de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos del Reino Unido, Marzo del 2002. En <http://www.biblioteca.org.ar/libros/91503.pdf> (Fecha de consulta: 10 noviembre de 2010)

28. REYES MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 11-12.

29. *Ibid.* p. 12.

Walter Benjamin nos invita, nos exige a interpretar la historia de una manera nueva; desde una nueva epistemología en nuestro espacio y tiempo. Pero también interpela a un sujeto de conocimiento particular: el pobre, el débil, el oprimido que protesta y se indigna por la injusticia.<sup>30</sup> Al estar de lado de los perdedores y de las víctimas, la liberación y el mesianismo se conjugan de una manera singular. Esta perspectiva quiere ir más allá de una ilustración o razón crítica moderna: Benjamin quiere la redención de todos, incluidos los muertos. Insiste en recordar a los muertos, tenerlos en la memoria para mantener viva la esperanza en la justicia.<sup>31</sup>

La paciencia para comprender a Benjamin es sumamente importante. Lo es porque su filosofía de la historia “abreva en tres fuentes muy diferentes: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo”<sup>32</sup>; no cabe duda que se trató de una invención, de una manera muy especial de pensar la Teoría crítica. Los lectores debemos intentar conjugar esa invención.

Pero por la forma en que redactó su pensamiento, Benjamin no les facilitó las cosas a sus lectores. Tampoco las temáticas fueron fáciles de entender, por ejemplo el vínculo de su marxismo con la teología. El materialismo de este autor está ligado a una tradición mística.<sup>33</sup> Esto es quizás impensable para cualquier marxista de escritorio. Gershom Scholem esboza un apunte autobiográfico de Benjamin sobre el que llama la atención, a saber, la relación con un ángel. Es un borrador que se intitula “Agesilaus Santander” que figura en el cuaderno de notas del propio Benjamin encontrado en los archivos de Francfort del Meno.<sup>34</sup>

También Scholem relata cómo Benjamín se hizo de cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus* y del cual se dice se inspiró a la Tesis IX. En dicha tesis se describe un ángel que mira hacia atrás y ve lo que nosotros no vemos: los muertos de la historia. El ángel quiere detenerse para “despertar a los muertos” pero el futuro es mucho más fuerte que su deseo. El progreso de la historia se torna invencible como un huracán:

---

30. *Ibid.* p. 20.

31. *Ibid.* p. 26.

32. LÖWY, Michael, *Walter Benjamin. Ariso de incendio*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 16.

33. SCHOLEM Gershom, *Walter Benjamin y su ángel*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 39.

34. *Ibid.* p. 41.

*Mi ala está pronta al vuelo.  
Retornar, lo haría con gusto,  
pues, aun fuera yo tiempo vivo,  
mi suerte sería escasa.*

Gerhard Scholem, Saludo del Angelus

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cumulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*<sup>35</sup>

El cuadro fue pintado en 1920 y exhibido en mayo y junio del mismo año en Munich.<sup>36</sup> La historia de cómo Benjamin se hizo del cuadro, es interesante<sup>37</sup> pero quizás lo más importante es la idea que tenía Benjamin del mismo. Era la representación de una tensión dialéctica de la historia sumada a una concepción místico-personal del ángel de éste. El cuadro y su esbozo autobiográfico, el autor de *Los pasajes de París* lo une al terror que experimenta en el campo nazi y al pacto Stalin-Hitler. Como consecuencia de ello escribe las tesis “Sobre el concepto de historia”.<sup>38</sup>

Es interesante su pesimismo combativo; no se deja llevar por el optimismo político calificado por él como un “mal poema en primavera”. Está contra ese optimismo sin conciencia<sup>39</sup> que impera en todos lados, esgrimiendo que el fascismo fue una mal sueño.

---

35. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (introducción y traducción de Bolívar Echeverría), UACM/Itaca, México, 2008, p. 44.

36. SCHOLEM, *op. cit.* pp. 46-47.

37. *Ibid.* pp. 47-49.

38. *Ibid.* p. 70.

39. LÖWY, *op. cit.* p. 24.

Lo que más habría de rescatar en sus Tesis, es la fuerza para ponerse en contra de la idea del progreso lineal de la historia. Su especie de marxismo gótico y su melancolía revolucionaria<sup>40</sup>, representa una opción de esperanza para los pobres de la tierra. Como Reyes Mate afirma:

Si importa la vida de todos, entonces relacionaremos la vida frustrada de los muertos con los intereses de los vivos, negándonos a seguir un proyecto que supusiera el desprecio por los caídos. Cuando damos el paso del olvidar la muerte perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico.<sup>41</sup>

Es cierto como lo dice Reyes Mate, que en los tiempos de Benjamin era medianoche en la historia. Pero la verdad, no estamos convencidos de que el horror haya terminado. No han quedado conjurados el fascismo, ni los totalitarismos, la barbarie y el exterminio de la vida humana y de toda la demás. No, la medianoche de la historia no ha concluido. Preguntémosnos: ¿Hemos tomado en serio la memoria de las víctimas? Si seguimos el itinerario intelectual de Benjamin nos daremos cuenta de que “se trata de leer el pasado como un texto que incluso nunca fue escrito. La memoria es, en el fondo, una hermenéutica del pasado que, sin ella, no merece atención alguna. Olvido es desprecio hermenéutico de los sin-nombre”.<sup>42</sup>

La amnesia que paraliza la conciencia podría conjurarse, si hacemos memoria a las víctimas de la historia y a sus herederos. Leer el pasado requiere entonces, más que una suma de acontecimientos gloriosos, escudriñar la vida humana que no aparece en los relatos del vencedor de las batallas. En su Tesis VII Benjamin interpela a los historiadores y a quienes deseamos revivir el pasado:

*Considerad lo oscuro y el gran frío de este valle que resuena de lamentos.*

Brecht: La ópera de los tres centavos.

---

40. *Ibid.* p. 28.

41. REYES MATE, *op. cit.* p. 27.

42. *Ibid.* p. 46.

Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. Flaubert, que algo sabía de ella, escribió: «*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*». [“Pocos adivinarán cuán triste se ha necesitado ser para resucitar a Cartago.”] La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanzan por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre las costumbres, el botín de la guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes de culturales los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tiene para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como este no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través de cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.<sup>43</sup>

Pensar en la Revolución Mexicana implica hacer memoria a los muertos que sacrificaron su vida por creer que la historia llevaba un curso preciso. Por su memoria se debe hacer una crítica política y activa a los dominadores de hoy, que marchan en el cortejo triunfal con el botín en las manos. La crítica presente a la historia oficial de la revolución en México no sólo debe hacerse para detener la idea de que el “progreso” sigue siendo la meta del país. También se debe hacer pensando en que la revolución no

---

43. *op. cit.* pp. 41-43.

tiene una consecuencia lógica. La revolución que pensemos los que queramos estar de lado de las víctimas, debe ser una alterna a la de la barbarie. Sería una revolución que más que pensar en el futuro, revive el pasado. Por ello para recuperar la memoria habría que ir a contracorriente de la historia que el PRI nos impuso y que ahora, las nuevas huestes oscurantistas del Partido Acción Nacional (PAN) y sus aliados en la empresa capitalista y el clero dominante quieren hacer suya.

Por eso, en este momento de la reflexión, aliado de un marxismo crítico y una teología de la liberación, hacemos nuestra la Tesis II de Benjamin:

«A las peculiaridades más notorias del espíritu humano, dice Lotz, pertenece [...] junto a tanto egoísmo en lo particular, una falta de envidia general de todo presente respecto a su futuro». Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de la felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confirmado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que hacemos de la felicidad late inseparablemente la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga de aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a la que representamos oído no resuena el eco de nuestras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro (*Verabredung*) está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como toda otra generación nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo histórico.<sup>44</sup>

---

44. *op. cit.* pp. 36-37.



Detener la “lógica del progreso” es un acto revolucionario. Por muy débil que sea nuestra fuerza no debe permitírsele sucumbir ante los que siguen venciendo aun hoy en la historia. Es probable que Benjamin pensara que “si alguien hubiera logrado detener los trenes de Auschwitz, Treblinka, Sobibor, su acto hubiera sido revolucionario”<sup>45</sup>, así como también, lo hubiera sido si alguien hubiera insistido en que la gente que murió en combate, o en el vientre materno, que perdió su país por la inmigración, que perdió la vida a causa de la hambruna o la pandemia de gripe española en tiempos de la Revolución Mexicana, sería traicionada por los que ahora repiten la hazaña a su favor con los documentos de la barbarie.

El conformismo y el olvido se apoderan de nuestras conciencias. Si el miedo y la claudicación continúan en nuestra vida es que el verdugo sigue dominando aún. Si esto es así, en el caso de la memoria de la gesta iniciada en 1910, sus muertos no están a salvo todavía. Benjamín lo ve claramente al escribir en su Tesis VIII:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en los que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

#### **IV. A manera de cierre: sólo los pobres pueden imaginar un mundo sin exclusión**

Sobre la Revolución Mexicana, la historia oficial y del neopanismo ya no puede sostenerse en México. Por eso hay sujetos que ha decidido con una “débil fuerza mesiánica” parar el *continuum* de esa historia. Ellos fueron parte de los abandonados por el progreso de

---

45. GANDLER Stefan, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, Siglo XXI / UAQ, México, 2009, p.73.

la revolución. Los neozapatistas en un documento memorable fechado el 18 de enero de 1994 comenzaron a “peinar la historia a contrapelo”. Lo primero que hicieron fue pensar en sus muertos:

¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos?

¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el “¡YA BASTA!”, que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que

nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave “delito” de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, sólo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago?

Supieron leer la historia como Benjamin. Su presente tiene una deuda con el pasado. Comprendieron que la fuerza mesiánica tendría que transformarse en una lucha antihegemónica y así lo hicieron. Como Benjamin piensan que el antídoto contra la miseria está en los pobres. Sólo el excluido puede imaginar un sistema sin exclusiones. Después de su aparición, los zapatistas influyeron enormemente en otros sujetos indígenas y campesinos quienes emprendieron programas locales y regionales para protegerse del “progreso de la historia” traducida en crisis económica, rezago educativo, precariedad en la salud, autoritarismo judicial y ausencia de democracia. Establecieron sistemas de autogobierno y han resuelto hasta el momento sus necesidades de agua, sistemas productivos o impartición de justicia.<sup>46</sup>

Desde la perspectiva de Benjamín y por acción concreta de los zapatistas, oponerse a la “lógica de la historia” de los vencedores implica no sólo un paso moral y político, también se requiere de un momento teológico que ilumine la voluntad de justicia y verdad de quienes así lo intenten. La teología con su discurso de vida buena y plena, permitiría “tomar distancia de lo inmediato de las actividades del mundo”<sup>47</sup>, para pensar otro, más justo y bueno.

Entonces, pensar la Revolución Mexicana desde la perspectiva de la redención es insistir en que los ideales por los que perecieron miles de mexicanos, algún día será posible realizarlos. Para no defraudar la esperanza de las víctimas se requiere pensar en un mesianismo teológico que otorgue a toda acción política, una fuerza capaz de mantenerse moralmente al margen de la historia de los vencedores.

---

46. BARKIN, David, “México, 25 años después: Hacia un nuevo entendimiento”, Conferencia Magistral en la Conferencia Anual de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos del Reino Unido, Marzo del 2002. En <http://www.biblioteca.org.ar/libros/91503.pdf> (Fecha de consulta: 10 noviembre de 2010)

47. GANDLER Stefan, *op. cit.* p. 44.

Podríamos terminar diciendo que, una vez convencidos de que el progreso lineal de la historia es una mitología de los herederos del fascismo, la “estrella de la redención” podría guiar las esperanzas de los pobres de México, para quienes el botín material de la revolución, jamás ha pasado por sus manos.



## LOS OBISPOS NOVOHISPANOS FRENTE A LA EMANCIPACIÓN

J. Guadalupe Miranda<sup>1</sup>

En vísperas de la insurrección de Hidalgo, todos los intentos pacíficos y civilizados encaminados a conseguir la autonomía y la emancipación de la Metrópoli, fueron controlados por las autoridades virreinales. Hidalgo, que ha seguido de cerca estos acontecimientos, bien fundamentado en la *Defensio fidei* de Francisco Suárez que conoce directamente, está convencido que el único camino recomendable, en ese momento, para conseguir esa aspiración fundamental añeja, es el recurso a la violencia. En efecto, en sus proclamas y actitudes claramente pone de manifiesto que en la Nueva España impera la tiranía, la inequidad y los agravios se han ido acumulando dejando en una situación precaria la dignidad humana de la gran mayoría.<sup>2</sup> Para Hidalgo, civil y ministro del altar, hacer uso de la violencia y mantenerla bajo control para alcanzar un bien mayor frente a la realidad que se quiere superar, será un reto que pronto se convertirá en drama.

Como hombre de fe de su tiempo, busca la realización de las justas aspiraciones de un pueblo postrado que, en esos momentos concretos, carece hasta de “pan y letras”, en estrecha convivencia con una minoría opulenta y culta. Por ser hombre de fe, por el trato directo con sus fieles, tiene en la más alta estima la dignidad de la persona humana y busca, por todos los medios, hacerla realidad en una nueva sociedad.

- 
1. Presbítero del clero de Guadalajara, licenciado en historia de la Iglesia por la Universidad Pontificia de Roma, profesor de historia de México y eclesiástica en el Seminario de Guadalajara, por varios años oficial de la Congregación para los Obispos, en la Santa Sede, miembro del Departamento de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara y secretario ejecutivo del Comité Episcopal para las celebraciones de los centenarios del inicio de la Independencia y de la Revolución en México.
  2. Cfr. DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, *La Independencia en México*, Fondo de Cultura Económica, pp. 77ss.

Con el propósito de contar con una idea general de la realidad vigente en la Nueva España cuando Hidalgo se insurrecciona, habrá que recordar que ésta cuenta con seis millones de habitantes en una extensión de cuatro millones de kilómetros cuadrados. Esta población estaba distribuida de la siguiente manera: cincuenta mil son españoles europeos o peninsulares; a pesar de ser una minoría que ni siquiera representa el 1% de la población total. Ellos detentan el poder político, económico, militar y religioso casi en forma absoluta y siempre en una situación de privilegio.

Los españoles americanos o criollos son cerca de un millón, poseen en su mayor parte una mejor preparación cultural, una inteligencia más despierta, un estrecho apego a la tierra y un sentimiento intenso de nacionalidad. Siempre aspiran alcanzar una condición similar a la de los peninsulares.

El grupo de los mestizos, en constante aumento, si logra asimilarse a la familia del padre puede destacar por su cultura y fortuna, de lo contrario desciende a la categoría de casta, el escalón más bajo de la sociedad. Este grupo de mestizos está constituido por más de un millón de individuos.

Los indios son cerca de tres millones y medio; se encuentran por todo el país y su situación es penosa. En efecto, han sido desposeídos de la mayor parte de sus tierras, y las que en común disfrutaban, mal trabajadas, sin posibilidades de mejoría técnica y bloqueadas por los latifundios particulares y eclesiásticos, no les benefician plenamente.

El tributo grava aún más su escasa economía y los fondos que sus comunidades han podido reunir; son, además, objeto de saqueos continuos que, a título de préstamo para subvenir las reales necesidades, les hace el Estado. “Confinados en uno de los estratos más bajos de la sociedad, destruida su cultura y aún no asimilada la del invasor, explotados en su capacidad de trabajo por los grupos superiores, viven en una aparente impasibilidad y pesimismo”.<sup>3</sup>

---

3. Cfr. HERRERÓN PEREDO Carlos, *Corrientes y Autores en las respuestas de Hidalgo a la Inquisición*.

## 2. La provincia eclesiástica de México

Para evangelizar a estos grupos y atender las necesidades pastorales de toda la población, desde el 12 de febrero de 1546, las diócesis existentes en los territorios españoles de ultramar dejan de pertenecer a la Arquidiócesis de Sevilla y se van incorporando a la nueva provincia eclesiástica de México, la cual cuenta con ocho diócesis sufragáneas en el momento que el cura de Dolores inicia la lucha libertaria. Por orden cronológico, estas son las diócesis que van conformando esta provincia: Tlaxcala (13.X.1525) que luego toma el nombre de Puebla de los Ángeles (11.VIII.1903); Antequera Oaxaca (21.VI.1535); Michoacán (11.VIII.1536), después Morelia (22.XI.1924); Guadalajara (13.VII.1548); Yucatán (19.XI.1561); Durango (28.IX.1620); Linares o Nuevo León (15.IX.1777), Monterrey desde el 9 de junio de 1922 y Sonora (7.V.1779), Hermosillo a partir del primero de septiembre de 1959.<sup>4</sup>

Al frente de estas sedes, preferentemente, estarán los peninsulares más distinguidos, por lo general, llegados de la península ex profeso; para cubrir estas sedes siempre se busca a hombres ilustrados; muchos de ellos virtuosos, algunos verdaderamente ejemplares. Todos adictos y devotísimos del rey, su señor. En el perfil de los candidatos al episcopado aparece que la cualidad determinante que les abre el camino a ministerio tan deseado, es su adhesión a la causa de su Majestad, ser un apologista de la causa Real, antagonista de las doctrinas antimonárquicas. No en vano, durante el período colonial, y sin pretenderlo, diez de ellos se desempeñaron como virreyes en la Nueva España.

El mismo Abad y Quijo ha dejado una descripción de la relación entre el rey y los obispos de entonces: “La adhesión de los obispos al rey excede a todas las otras [...] ellos son sus consejeros natos, gozan de honores militares [...] se ven frecuentemente a la cabeza de los tribunales [...] son tratados con decoro sublime y afectuoso, [...] ellos deben a vuestra majestad, su promoción al obispado, y todas las prerrogativas de esta dignidad que no son de institución divina. Este cúmulo de beneficios los estrechan y los identifican de tal suerte con vuestra majestad, que todos sus intereses los miran como propios y jamás pueden separarse de este concepto”.

---

4. Cfr. BRAVO UGARTE José, *Diócesis y Obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*, Ed. Jus, México 1965.

Esto no es lo más significativo en los mitrados de este tiempo; lo que ahora nos causa extrañeza y entonces era muy normal, es que todos ellos, por estar bajo el régimen del Patronato de Indias, han sido presentados por el rey. En efecto, en virtud de esta investidura misionaria, conferida por los pontífices Alejandro VI; Julio II y León X, principalmente, los Reyes Católicos pueden ocupar, colonizar y gobernarlas tierras de infieles a condición de cristianizarlas.<sup>5</sup> Además, tienen el privilegio de fundar iglesias, de intervenir en la delimitación última de las diócesis, de percibir todas sus décimas, y junto con ello, la obligación y el derecho de escoger y enviar misioneros desde España. Todo esto tuvo sus buenos efectos, sobre todo en los siglos XVI y XVII, pero sin duda, como lo ha dejado bien probado Pedro de Leturia,<sup>6</sup> fueron más las sombras que van a caer sobre este privilegio pontificio cedido a los reyes de España.

En efecto, en cuanto estos obispos son seleccionados y presentados por el rey, aceptados por el pontífice, y una vez que ocupan sus sedes, tienen por interlocutor privilegiado al monarca y a las instituciones reales. La comunicación con Roma, aún la de la visita *ad limina*, netamente de carácter pastoral, se hace por el trámite del Consejo y del embajador español ante la Santa Sede. La misma obra apostólica toma un tinte excesivamente secular y nacional. “El Consejo de Indias no permitió nunca que pasara a América nuncio alguno del Papa, y eso que desde Pío V instaron los sumos pontífices por enviarlo.”<sup>7</sup>

Más aún, los obispos en este período, ya no cuentan con un organismo colegiado eficiente que facilite la comunicación entre ellos; además, las distancias entre las sedes y la geografía también cumplen con su función de dejarlos a merced del rey, situación que aceptan cordialmente, porque al mismo tiempo que toman muy en serio su compromiso de pastores, se tienen por eficientes funcionarios del rey. Además, todos están convencidos de que para propagar la fe, conservar la religión y mantener la paz y la concordia entre los pueblos es indispensable la vigencia del rey y del Imperio en estrecha “colaboración” con el altar.

---

5. DE LETURIA PEDRO, S.I., “Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica I”, en *Analecta Gregoriana* vol. 101, Roma 1959, p. 3ss.

6. *Idem*, pp. 22.23

7. *Id.*, p. 23



### 3. Regalismo y Revolución Francesa

También se debe decir que cuando estalla el movimiento de Hidalgo, el regalismo llega a su culmen para luego entrar en una fase de decadencia y de pérdida de popularidad por una serie de medidas desafortunadas tomadas por los reyes procedentes de la casa de Borbón. Sin duda, la que más va a lastimar al pueblo y a poner de manifiesto al regalismo más radical, será la expulsión de los jesuitas de todos los dominios del Imperio Español (1767), la presión que luego ejercen para que éstos no sean tolerados ni en los Estados Pontificios y finalmente, la supresión de la Compañía por decisión del mismo Papa Pío XI (1773).

Todavía para una mejor comprensión de la actuación de los obispos novohispanos frente al proceso de emancipación, conviene tener presente sus referencias europeas de las que dependen y siguen puntualmente. En primer lugar, su interlocutor principal, el Monarca español, rebasado por los acontecimientos del viejo continente y desgastado por la crisis sucesoria, cae bajo el control total de nuevo amo de la situación y gran propagador de los principios de la Revolución. A partir de su cautiverio en Bayona, estos príncipes, difícilmente tomarán decisiones acertadas de gobierno en sus dominios de ultramar.

El otro interlocutor nato del que por tanto tiempo prescindieron los obispos y que poco a poco va a sustituir a los monarcas, es el Romano Pontífice; pero en esos momentos se encuentra en peores condiciones. El calvario para los Papas de este período lo inicia precisamente Pío VI; los revolucionarios lo toman violentamente de su palacio de verano del Quirinal y, a pesar de su edad y precaria salud, se lo llevan cautivo a Francia, donde muere (Valence) el 29 de agosto de 1799. Con él se termina una serie de pontífices descritos, con severidad, por un historiador autorizado de nuestro tiempo: “No estuvieron a la altura de su alta responsabilidad, tampoco supieron convertirse en émulos de los déspotas ilustrados de su tiempo”.<sup>8</sup> Sin embargo, “concluye sus días con grandeza, iluminado por el sufrimiento y la esperanza, purificado, bajo los furores de la Revolución, como el oro en crisol”.<sup>9</sup>

8. FLICHE -Martin, *Histoire de L'Église XIX*, Paris 1955, p. 47 “[...] ils ne furent pas a la hauteur de leur tache e n'ont pas su etre les émules des despote éclairés”.

9. FLICHE- Martin, *Storia Della Chiesa*, XXI, Torino 1976, p. 233. “Egli posté ciertamente durante il suo dramático e difficile pontificato compire degli errori e dei passi sbagliati e farsi travolgere dagli avvenimenti; pure termino il suo pontificato con grandeza, illuminato di sofferenza speranza”.

Pío VII (1800-1823), su sucesor, que cubrirá todo el período de la emancipación, enfrentará situaciones similares. En primer lugar, llega a la sede de Pedro cuando muchos celebraban el fin del poder temporal de los Papas, del papado mismo y el triunfo de los ideales de la Revolución. El panorama es todavía más desalentador si se tiene en cuenta que le antecede una prolongada sede vacante de ocho meses y un tortuoso cónclave de catorce semanas donde un mermado y dividido colegio cardenalicio, sufre las presiones desproporcionadas tanto del Rey Católico como de su Majestad Apostólica, anfitrión y benefactor del cónclave. En esta enrarecida atmósfera es elegido pontífice Pío VII; otro pudo haber sido el elegido, pero las presiones que ejercieron estos monarcas, en virtud de sus privilegios, inclina a los cardenales a optar por él.

Si España y Austria se muestran desinhibidos para escoger un pontífice que les parece acorde con sus intereses, Napoleón amo de Europa en ese momento, es todavía más determinante: promete al nuevo Papa respetar los Estados Pontificios siempre y cuando sea condescendiente, es decir, se convierta en su criatura. Para conseguir este objetivo, entre otros medios, se lleva cautivo al Pontífice, primero a Savona (6.VII.1809), luego a Fontainebleau donde el mismo Emperador se encarga de ablandarlo para que ceda a sus pretensiones (19.V.1812); allí permanecerá hasta el 22 de enero de 1814. Como puede verse, estas fechas coinciden con la época más álgida de la insurgencia y cuando un grupo considerable de obispos novohispanos se pronuncian contra ella y condenan a sus fautores.

Este mismo Pontífice, alejado de los acontecimientos que sacuden las colonias españolas, y todavía marcado por los estigmas de la Revolución, emite la encíclica *Etsi longissimo*, el 30 de enero de 1816. Se trata de un documento abiertamente legitimista; de una exhortación paternal y espontánea del Pontífice que refleja tanto su mentalidad, como la de Sacro Colegio y la de la mayoría de los jefes de estado de entonces. Pero, “en ningún modo fue una declaración programática y definitiva en contra de la libertad y autonomía del Antiguo Imperio Español de América”. Los siguientes pontífices, León XII y Gregorio XVI, mejor informados de los acontecimientos posteriores en América, tomarán decisiones que, en la práctica, revocan este documento.<sup>10</sup>

---

10. DE LETURIA, Pedro, S.I., “Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica II”, en *Anacleta Gregoriana*, vol. 102, Roma 1959. p. 116.

#### 4. Los obispos frente a la insurrección

Estos estragos que la Revolución francesa está causando en Europa, los obispos los conocen de primera mano o los han visto de cerca; por eso, nada tiene de raro que en sus escritos, análisis y condenas, no dudan un instante en considerar el inicio de la insurrección en la América española como la continuación de la Revolución Francesa.<sup>11</sup>

Es de esperarse que, con estos elementos generales, se pueda alcanzar una mejor comprensión –jamás una justificación– de la actitud de algunos obispos novohispanos frente a la insurgencia y al proceder de los primeros insurgentes, concretamente, Hidalgo y Morelos. Al primero se le notifica que ha incurrido “en excomunión mayor del canon *Si quis suadente*, por haber atentado a la persona y libertad del sacristán de Dolores, del cura de Chamacuero y de varios religiosos del convento de Celaya.<sup>12</sup>

Paradoja de la historia, quien proclama esta sentencia (24.IX.1810) es nada menos que Manuel Abad y Queipo, peninsular residente en estas tierras desde 1778, colaborador por más de 20 años del obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel, doctor por la Real y Pontificia Universidad de Guadalajara, amigo del cura de Dolores, y como él, analista crítico de la situación precaria de la Nueva España en esos momentos. Toma esta dolorosa decisión como obispo nombrado por la Regencia (24.II.1810), de la diócesis donde Hidalgo se insurrecciona y después de conocer detalladamente los estragos causados por éste en Guanajuato y Celaya. Sale para España el 5 de febrero de 1815, llamado por Fernando VII quien lo nombra Ministro de Gracia y Justicia en 1816. Muere el 15 de septiembre de 1825 cumpliendo una sentencia de reclusión, en el convento Jerónimo de Sista, cerca de Toledo.<sup>13</sup> Después de su salida, la sede de Michoacán quedará vacante hasta el 28 de febrero de 1831.

---

11. Cabañas vio de cerca los furores de la Revolución Francesa, Cfr. LÓPEZ DE LARA J. Jesús, *Cabañas un pontificado trascendente*, Guadalajara 2002, p. 46.

12. Cfr. ABAD Y QUEIPO, Manuel, “Representación a la Primera Regencia”, en De la Torre Villar, *op. cit.* pp. 202ss.

13. RIVA PALACIO, Vicente, *México a través de los siglos III*, México 1979, pp. 758-759.

Abad y Queipo anhelaba una transformación del país y de las colonias desde arriba, con medidas prudentes y eficaces, a través de los organismos competentes para atenderla justísimas reclamaciones de los americanos.

El arzobispo de México y un tiempo virrey, Francisco Javier Lizana y Beaumont, aunque se pronuncia contra los insurrectos, lo hace en forma moderada. Fallece prematuramente, en México (3.III.1811).

Para sustituirlo, la Regencia designa al ex inquisidor general y por entonces Obispo de Oaxaca, Antonio Bergosa y Jordán; éste, desde el inicio de la Independencia se muestra declarado enemigo de ella. En la sede de México se caracteriza por su intervención contra los insurgentes y a él le corresponde degradar a Morelos y consagrar a su sucesor. Vuelto al poder Fernando VII revoca los nombramientos hechos por la Regencia. Debido a esto, Bergosa regresa a su sede, pero antes nombra al nuevo Arzobispo de México. Bien recompensado por estas actuaciones se le asigna, el 14 de agosto de 1817, el obispado de Tarragona.

Su sucesor en Oaxaca, Manuel Isidro Pérez, es el último de los obispos peninsulares presentado por el rey para la América septentrional (2.VII.1819). Por motivos políticos relacionados con las secuelas de la Independencia, con licencia de la Santa Sede, se anima a dejar en la orfandad a su obispado (1827)<sup>14</sup> y sabiendo que con su salida sólo quedan los obispos de Yucatán y Puebla en toda la República.

Pedro José de Fonte y Hernández de Miravete es el último arzobispo peninsular de México. Consagrado en junio de 1816 no se muestra partidario de la Independencia, sino que la combate en el púlpito, la pastoral, la cátedra, aun cuando tampoco se ensaña con los insurgentes, sino que favorece a muchos. Fiel hasta la médula con la corona española, al saber que ésta rechazaba los tratados de Córdoba, sale bajo el pretexto de una visita pastoral y se embarca en Tampico en febrero de 1823.<sup>15</sup> Recibe una canonjía en Valencia; desde allí y cuando se trata de dar obispos a las sedes vacantes mexicanas, informa con ponderación a pesar de que se atrevió dejar sola la suya.<sup>16</sup>

---

14. BRAVO UGARTE, José, *op. cit.* p. 72.

15. *Idem.*, pp. 21-23.

16. *Idem.*, p. 137.

Manuel Ignacio González del Campillo y Gómez del Valle, obispo de Puebla, es el único criollo con esa investidura en este período, no obstante, defiende la causa española y anatematiza, excomulga y hasta niega los auxilios espirituales a sus adversarios. Para consuelo de éstos, muere en Puebla el 23 de abril de 1813. Le sucede Antonio Joaquín Pérez Martínez, pastor celoso. Después de su muerte, el 26 de abril de 1829, por razones de sobra conocidas, no quedará un solo obispo en toda la República Mexicana.

La imagen rosminiana de las cinco llagas de la Santa Iglesia, pocas veces fue tan dramática como en este triste período de orfandad de toda la Iglesia en México. Nunca, el nombramiento de los obispos debió haber quedado en el poder laical.<sup>17</sup>

Consta, principalmente por sus escritos, que Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, condena, con el lenguaje retórico de su tiempo, la insurrección de Hidalgo. Tanto el movimiento como sus fautores representan, a sus ojos, la ruptura estrujante de un status que, aun cuando él considera perfectible, en ese momento lo tiene por insustituible para garantizar la paz y la concordia en la sociedad. Por eso, cuando Hidalgo ofrece un proyecto embrionario de nación diferente, por medios violentos, Cabañas, no duda un instante en esgrimir los recursos a su alcance para sofocar ese movimiento y condenar a sus secuaces. Sin embargo, también sabemos por sus escritos, que gracias a su sensibilidad de pastor, a su capacidad para analizar a las personas y los acontecimientos y a su larga permanencia en estas tierras, logra evolucionar en su manera de pensar y sabe adaptarse a la realidad cambiante.

En medio de su grey vive todos los vaivenes de la guerra, desde que la emancipación se columbra en lontananza, hasta la consolidación del Estado como República Federal. Nunca, que se sepa, ni por mal pensamiento o inducido por el ejemplo de algunos de sus congéneres en el episcopado, se le ocurre volver a la comodidad de la Península, donde hubiera cosechado promociones principalísimas, posee talento y méritos le sobran, pero no han sido esas sus aspiraciones.

Por eso, se queda en su sede, con los suyos. No es accidental que la muerte no lo sorprenda en su palacio episcopal, ni siquiera en la cabecera de alguno de los curatos que

---

17. ROSMINI, ANTONIO, *Delle cinque piaghe Della Santa Chiesa*, Roma 1981, p. 93ss. “Della piaga del piede destro Della santa Chiesa, che e la nomina de Vescovi abbandonata al potre laicale”.

visita en su postrer esfuerzo por cumplir su encomienda apostólica. Entrega su alma al Creador en la entonces y ahora remota y olvidada Estancia de los Delgadillo, el 28 de noviembre de 1824. Es emblemático que unas semanas antes, desde la capilla rural de Tlachichila, estampe su firma en un documento que resultó ser su testamento espiritual: el *Informe* que remite, no al Monarca sino al recién electo León XII.<sup>18</sup>

## 5. Conclusión

Consideración final; después de haber mencionado, en forma breve, algunos elementos que nos pueden ayudar a comprender –jamás justificar– el comportamiento de los obispos novohispanos frente al complejo proceso de emancipación, se constata que la forma de reaccionar de éstos, no es uniforme ni general, como a veces se presenta. De los trece mitrados que rigieron las nueva sedes que conformaban la provincia eclesiástica de México durante el proceso emancipador, sólo cinco lo hacen abiertamente, en el momento mismo de la emancipación, dos lo harán tardíamente cuando ya se ha consumado la Independencia.

Sin duda, Bergosa y Jordán es el más determinante y reiterativo. Abad y Queipo, como puede verse en el texto de la excomunión, lo hace por oficio y apesadumbrado porque sabe que esa medida afecta a su amigo Hidalgo. Como ya se dijo, ambos vuelven a España llamados por el rey. El arzobispo Lizana y el Obispo de Puebla mueren en sus sedes; uno el 3 de marzo de 1811, el otro el 26 de febrero de 1813. Solo Cabañas sobrevive, con dignidad de pastor, las vicisitudes de esta época, inmersa ya en un movimiento político social que va más allá de la mera emancipación.

Termina sus días entre los suyos, en estrecha comunicación, no con el monarca, como era su costumbre, sino con el Pontífice aun cuando sabe que éste llega agónico a la sede de Pedro; convencido de que la Religión puede sostenerse y propagarse aun en la República. Para este fin no son indispensables los imperios, ni siquiera el español, tan significativo para él, ni el de Iturbide con el que muy a su pesar, en más de una ocasión tuvo que colaborar.

---

18. LÓPEZ DE LARA J. Jesús, *op. cit.* p. 189ss.