

DE ESPIRITISMO Y POLÍTICA: MADERO EL INMACULADO

Yolia Tortolero Cervantes, *El espiritismo seduce a Francisco Madero*. México, CONACULTA-FONCA, 2003, 270 pp.

Luis Barrón (CIDE)

Siempre me ha intrigado cómo es que uno, como espectador, acaba admirando a personajes que, claramente, son malos. Quizás, admito, la respuesta es más sencilla de lo que mi intriga podría justificar: todo depende de cómo nos cuenten la historia. De hecho, creo que tanto en la literatura como en el cine uno puede terminar admirando a “los malos” igual que odiando a “los buenos”; pero también creo que, cuando uno escribe historia, y particularmente biografía, el camino más seguro es alejarse de los juicios de valor: en la realidad, ni los buenos son tan buenos ni los malos son tan malos.

Escribir biografía completamente libre de juicios de valor, por supuesto, nunca es tan fácil, pues hay personajes que naturalmente nos producen simpatía o repulsión si tomamos en cuenta la huella que nos ha dejado a todos la historia que don Luis González y González llamaba de bronce.¹ El ejemplo de la Revolución mexicana es claro: en la historia de bronce, Francisco Madero fue muy bueno y Porfirio Díaz malo; Emiliano Zapata fue bueno y Victoriano Huerta muy, pero muy malo. La vacuna contra el legado de la historia de bronce,

decía también don Luis, era, sin embargo, bastante simple: lo que el historiador tendría que hacer es bajar a los héroes del pedestal para estudiarlos, y dejar que sea el lector quien se encargue de subirlos de nuevo o de dejarlos abajo.

El espiritismo seduce a Francisco Madero, de Yolia Tortolero, es uno de estos intentos por superar la historia de bronce; es el producto de una tesis de doctorado –muy bien trabajada y documentada– que nos presenta un lado de Madero, el espiritista, que por años nos ha fascinado, pero que nadie había trabajado de manera monográfica más allá de la anécdota o de la biografía novelada.² En este libro, Yolia Tortolero documenta cómo el espiritismo efectivamente sedujo, pero también cómo guió, a Madero durante toda su carrera política, lo que sin duda es una contribución importante, pues si ya teníamos libros que estudian la influencia de las sociedades masónicas y protestantes,³ y estudios sobre el Partido y las organizacio-

¹ El texto clásico de don Luis es “De la múltiple utilización de la historia”, en Luis González y González, *Todo es historia*. México, Cal y Arena, 1989, pp. 13-25.

² Dos estupendas biografías de Madero son Stanley R. Ross, *Francisco I. Madero. Apóstol de la democracia mexicana*. México, Grijalbo, 1959; y Charles Cumberland, *Madero y la revolución mexicana*. México, Siglo XXI, 1997. Sin embargo, estas dos biografías tratan muy superficialmente el lado espiritista de Madero. Dos obras que tratan más a fondo el espiritismo del presidente mártir son Enrique Krauze, *Místico de la libertad: Francisco I. Madero*. México, FCE, 1987 (que es más anecdótico) y la novela de Ignacio Solares, *Madero, el Otro*. México, Joaquín Mortiz, 1989.

³ Sobre las sociedades masónicas y protestantes véase la obra de Jean-Pierre Bastian, en especial *Los disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, FCE-Colmex, 1989.

nes católicas en la transición del Porfiriato hacia la Revolución,⁴ no teníamos un estudio serio que explicara el papel que jugó el espiritismo, no sólo a través de una figura tan importante como la de Madero, sino en general durante la transición del siglo XIX al XX.

Básicamente, en su intento por bajar a Madero del pedestal, Tortolero construye un argumento que se puede descomponer en dos partes: primero, que resulta imposible entender la práctica política de Madero sin entender cómo el espiritismo lo influyó en todos los ámbitos de su vida, tanto pública como privada; y segundo, que es imposible hacer un juicio balanceado de Madero sin tomar en cuenta que muchas de sus contradicciones dejan de serlo cuando se toma en cuenta que estamos analizando a un espiritista convertido en político. De hecho, esta segunda parte del argumento se hace con tanta vehemencia que, después de leer el libro, uno termina con la impresión de que fue sólo debido al espiritismo que Madero se metió de político.

Además de una introducción y un epílogo, el libro está dividido en siete capítulos que analizan, primero, cómo nace el espiritismo en Europa y cómo llega a México (capítulos I y II); después, cómo es que Madero se hace espiritista (capítulo III) y cómo

desarrolla una especie de teoría política basada en los preceptos espiritistas (capítulos IV y V); y, por último, en los dos capítulos restantes, analiza ya la práctica política maderista. En pocas palabras, el libro, por su estructura, no sólo huele y sabe, sino que es todo un estudio académico, pero que se lee con agrado —sobre todo a partir del capítulo III, que ya se centra en la figura de Madero.

De los primeros tres capítulos se desprende una idea sumamente interesante: en la historiografía de la revolución se ha dicho constantemente que Madero fue el primer presidente que efectivamente toleró todos los cultos, y que permitió, también por primera vez debido a sus convicciones democráticas, la organización del Partido Católico. Yolia Tortolero, sin embargo, demuestra que, aunque las creencias espiritistas, igual que las católicas, tenían “aspiraciones de igualdad” (p. 42), “no pudieron conciliarse con los dogmas de la Iglesia católica” (p. 50), lo que posteriormente conduciría a un enfrentamiento entre Madero y el Partido Católico. De acuerdo con Tortolero, en este sentido, por sus creencias espiritistas, Madero no fue el político tolerante y democrata que permitió que todos los grupos políticos organizados hicieran política libremente; más bien, Madero hizo todo lo posible porque los espiritistas aumentaran su influencia, ya fuera financiando sus reuniones y sus publicaciones o poniendo en práctica sus recomendaciones en cuanto a la educación y la moral de la sociedad, sobre todo, lo que ayudaría a explicar el apoyo que posteriormente el Partido

⁴ Sobre el Partido Católico véase, por ejemplo, la tesis de Fidel García Gutiérrez, “La actuación política del Partido Católico Nacional durante la Revolución Mexicana 1911-1914”. Tesis de licenciatura, UNAM, 1998; o el trabajo de Laura O’Dogherty Madrazo, *De urnas y sotasas. El Partido católico en Jalisco, 1911-1913*. México, CONACULTA-UNAM, 2001.

Católico le daría a Huerta durante el golpe de Estado y su gobierno dictatorial.

Los capítulos IV y V explican las coincidencias entre las creencias espiritistas de Madero y sus propuestas políticas, mismas que logró que tuvieran trascendencia nacional a través del Partido Antireeleccionista. No sorprende, por supuesto, que una “religión” que asegura que no hay diferencias entre los hombres y que propone como medio de vida la honestidad y el trabajo, coincida con una propuesta democrática como la del Partido Antireeleccionista. Lo que resulta interesante es cómo Tortolero describe y documenta la “profunda convicción [de Madero] sobre el espiritismo como una doctrina que podía ser llevada a la práctica en el terreno político” (p. 113) y las consecuencias que eso tuvo, tanto en términos de la organización del Partido como en sus propuestas concretas.

En términos de la organización habría que destacar que Madero y su Partido Antireeleccionista son un parteaguas en la historia política de México, pues efectivamente ahí se encuentra el nacimiento de los partidos políticos modernos en nuestro país. No es difícil ver, siguiendo a Tortolero, cómo las creencias espiritistas de Madero —que incluían la igualdad entre todos los hombres, la igualdad entre hombres y mujeres, la moral como única base para la superación y el respeto hacia uno mismo y hacia los demás— se tradujeron en un método completamente novedoso de organización para el Partido Antireeleccionista. De hecho, la idea de Madero de llevar a cabo con-

venciones para votar democráticamente tanto los programas del Partido como a sus candidatos —que también estuvo apoyada en lo que Francisco había podido aprender de la organización de los partidos en Estados Unidos, dato al que no da mucha importancia Tortolero— reflejaba de manera transparente las propuestas espiritistas acerca de cómo debían relacionarse los “espíritus semejantes” cuando querían participar en actividades públicas, como la política.

Pero quizá es en las propuestas generales del Partido en dónde se ve con más claridad la relación entre el espiritismo y la política maderista, pues básicamente todo se podía reducir a que, respetando la libertad de los demás y actuando, ante todo, con ética y moral, los problemas de México desaparecerían poco a poco. Como explicaba Madero a su hermano Raúl en una carta, con educación, energía inquebrantable y un deseo ardiente por el progreso, tanto de la patria como de la sociedad en general, era como los grandes hombres y los libertadores podían salvar a la humanidad y convertirse en sus guías espirituales (pp. 134-5). No sorprende por eso, por ejemplo, la sencillez del Plan de San Luis, que reducía todos los problemas de México a un cambio de gobierno —mas no de régimen—, dejando de lado los problemas sociales; ni tampoco el que Madero, a pesar de haberse levantado en armas, nunca haya sido un verdadero revolucionario.

Los capítulos finales, en los que ya se analiza concretamente la práctica política maderista, son, sin embargo, la parte débil

del libro, pues, en mi opinión, Tortolero confunde constantemente a Madero el espiritista con Madero el político, lo que la lleva a violar la recomendación de don Luis González y González: definitivamente no le tocaba a la autora regresar a Madero al pedestal.

Cuando Tortolero argumenta, por ejemplo, que el freno moral que mayor peso ejerció en Madero al firmar los Tratados de Paz de Ciudad Juárez “derivó sin duda del espiritismo” (p. 164), se deja de lado el peso que tuvieron tanto la familia de Madero como el mismo José Y. Limantour, mano derecha de don Porfirio, quienes lo presionaron constantemente para que tomara una *decisión política*, misma que otros revolucionarios —como Venustiano Carranza, por ejemplo— le exigían evitar. O cuando argumenta que las creencias de Madero en el espiritismo, la teosofía y la filosofía oriental fueron la causa de que se le juzgara como un soñador, un lunático o un loco, deja de lado que su actuación política, independientemente de sus creencias, *fue* errática, poco pragmática en algunas ocasiones y francamente equivocada en otras. Además, si Tortolero demuestra que en ocasiones “Madero comenzó a valerse de su poder para manipular ciertas circunstancias a su favor” (p. 175), es erróneo concluir que Madero no se alejó de sus ideales puros: si hubo contradicciones entre ideales y acciones políticas concretas fue precisamente porque Madero era perfectamente capaz de actuar con base en criterios puramente políticos, lo que lo llevó a cometer errores que se pue-

den explicar más fácilmente si se acepta que Madero era, relativamente, un político inexperto rodeado de políticos más experimentados y ambiciosos. De igual forma, si Madero trató de poner en práctica políticas públicas a favor de la educación, en contra del alcoholismo y de los juegos de azar y, en general, que dignificaran a los integrantes de las clases más bajas de la sociedad, quizá no fue porque el espiritismo le hubiera dejado una marca indeleble, sino porque hacia el final del siglo XIX muchos políticos de corte más o menos liberal habían ya tratado de hacer lo mismo, como el general Bernardo Reyes en Nuevo León o el mismo Carranza en Coahuila, la tierra natal de Madero. Y como último ejemplo, si antes de la Decena Trágica Madero no quiso escuchar las advertencias de su hermano Gustavo o de los gobernadores norteros acerca del peligro por el que atravesaba su gobierno, no fue sólo porque Madero confiara “en el ser humano a pesar de sus traiciones” (p. 167), sino también por su falta de experiencia. Madero había demostrado ser un hombre valiente, un político sagaz siendo candidato —al lograr imponer a Pino Suárez como candidato a la vicepresidencia por el Partido Constitucional Progresista, que sustituyó al Antireeleccionista para la elección de 1911— y, como la misma Tortolero demuestra, un político hábil en ocasiones ya siendo presidente —al manipular ciertas elecciones estatales, por ejemplo—, capaz de anteponer su interés político a su “confianza en el ser humano”; pero precisamente por eso, si bajamos a Madero del pedestal, hay que juzgarlo

como político, independientemente de sus creencias, y no tratarlo, siempre, como “Madero el inmaculado”.

No cabe duda de que, a pesar de los problemas tipográficos y los errores de ortografía –imperdonables en una edición del CONACULTA, por cierto–, *El espiritismo seduce a Francisco Madero* es un libro importante y de agradable lectura para un público amplio, que más allá del pecadillo de regresar a Madero a su pedestal, abre la puerta a interesantes debates y a que el lector conozca un lado de Madero que, hasta ahora, sólo se conocía a través de evidencia anecdótica.

EL ARTE DE RESISTIR

Barbara Koehn, *La resistencia alemana contra Hitler 1933-1945*. Traducción de Florencia Peyrou. Madrid, Alianza Editorial, 2005. 375 pp.

Javier Buenrostro (CIDE)

Sobre la Segunda Guerra Mundial, Hitler y el nazismo han corrido verdaderos ríos de tinta, y sin embargo todavía se puede considerar como poco difundidos los pormenores de la resistencia alemana en contra del régimen nazi. Algunas de las razones parecen saltar a simple vista: la historiografía ha puesto mucho mayor énfasis en las resistencias del resto de Europa por motivos propagandísticos; los aliados manifestaron que nada que merezca el nombre de “resistencia” ocurrió en Alemania; durante largo tiempo las extintas URSS y la República Democrática Alemana (RDA) solamente

destacaron los esfuerzos de los comunistas y en menor medida de los obreros; varios personajes o instituciones como el ejército o la iglesia eran de naturaleza conservadora contraviniendo los cánones clásicos de oposición; etcétera.

Barbara Koehn, alemana de nacimiento y profesora emérita de filosofía y literatura en la Universidad de Rennes (Francia), ofrece un trabajo sintético, casi novelado de los muchos trabajos especializados que se han hecho sobre la resistencia alemana, entre los que la autora destaca el de Hans Rothfels, profesor de historia de la universidad de Königsberg, judío convertido al cristianismo, exiliado en 1938 y quien publicó apenas terminada la guerra su libro *La oposición alemana contra Hitler, un homenaje*.¹

A lo largo de las páginas, Koehn va mostrando cómo la resistencia se manifestó en los grupos de población más heterodoxos: obreros, socialdemócratas, católicos, comunistas, protestantes, conservadores, jóvenes, militares, judíos y exiliados. La variedad de estos movimientos nos habla no de una resistencia organizada y planificada de manera centralizada sino de la espontaneidad y fines propios de *las resistencias*.² La riqueza

¹ De línea conservadora, el estudio de Rothfels lo podemos considerar como un testimonio del espíritu ético y religioso de la resistencia alemana. Sin embargo, deja de lado la resistencia de los comunistas alemanes ya que Rothfels consideraba que estos actuaban al servicio de otro régimen totalitario igual de criminal que el de Hitler.

² La resistencia francesa se agrupó en el exterior bajo la presencia del general De Gaulle, quien se encontraba en Londres, mientras que en el interior la resistencia era dirigida por los comunistas. Al final, De Gaulle fue la figura que aglutinó a la resistencia francesa.

que muestran las expresiones de resistencia en cada uno de los movimientos opositores al régimen nazi tiene como contraparte la falta de unidad en la lucha ante el enemigo común.

Ejemplo de lo anterior es que a principio de los treinta, los comunistas hacían críticas más severas a los socialdemócratas —a quienes calificaban de socialfascistas— que a los nazis. Para el Partido Comunista alemán (KPD), durante la República de Weimar los socialdemócratas (SPD) habían traicionado el marxismo y defendido el capitalismo, aliándose a los partidos liberales burgueses. Cuando en 1933 se anuncia la prohibición del SPD y de los sindicatos libres, la noticia es acogida con buen gesto por el KPD. Para los comunistas, la revolución proletaria seguía siendo inminente y se produciría después del pronto derrumbe de Hitler. Después de 1933, ya en la clandestinidad, el KPD vivió pugnas en la dirigencia del partido entre los exiliados que tenían contacto directo con Moscú y los que permanecieron en Alemania. A su vez, el carácter más frontal de la resistencia comunista y su relación con el régimen estalinista hizo que tanto los socialdemócratas como los cristianos (católicos y protestantes) mantuvieran siempre una actitud de desconfianza y alejamiento ante las acciones opositoras al régimen diseñadas por los comunistas.

Por otra parte, los cristianos también estaban divididos en cuanto a la estrategia que debían de seguir en su relación con el III Reich. Sin tener una posición de ruptura o siquiera de enfrentamiento directo, las

iglesias protestante y católica no tuvieron una simple actitud de capitulación ante Hitler como lo han denunciado muchos historiadores. Es cierto que la Iglesia protestante estuvo en un principio a favor del movimiento político de Hitler y que incluso la mayoría de los pastores votaron por el DNVP, partido comparsa del nacionalsocialista, debido a las políticas anticlericales que llevaban a cabo tanto los comunistas como los socialdemócratas y los libres pensadores;³ pero los esfuerzos de Hitler por controlar las direcciones eclesiales a través del grupo denominado “Cristianos Alemanes” (*Glaubensgemeinschaft Deutscher Christen*) terminaron por decidir la oposición de éste al régimen mediante la formación de la Iglesia de Confesión y su “declaración teológica”, de la cual se enfrentaba a la política hitleriana de dominio ideológico.

La Iglesia católica también resistió de distintas maneras. Aunque el Vaticano y el Reich alemán firmaron un concordato en julio de 1933, en 1937 el papa Pío XI explicaba en la encíclica *Ardenti cura* que el tratado no se había firmado con ligereza y que el único propósito fue el de ahorrar sufrimientos y tensiones a los católicos alemanes. Varias figuras de la jerarquía católica, como Konrad von Preysing —obispo de Berlín— y von Galen —prelado en Münster—, protesta-

³ Algunos pastores como Paul Tillich, teólogo y filósofo que pertenecía al movimiento de los socialistas religiosos, intentaron reanudar los lazos entre la iglesia protestante y los socialdemócratas pero fracasaron. Tillich se exilió en Estados Unidos y continuó una importante carrera académica en las universidades de Harvard y Chicago.

ron las violaciones del concordato y mantuvieron una actitud siempre combativa hacia el régimen nazi. El prestigio de la resistencia de la Iglesia católica se reflejó en grandes manifestaciones públicas de fe, como reconocimiento a una institución espiritual que se oponía al totalitarismo (semejante a lo que se vivió en Polonia en los años de influencia del régimen estalinista). Incluso comunistas de Düsseldorf escribieron a camaradas en la clandestinidad: “Participad en las procesiones del Corpus, que constituyen la única posibilidad de protestar contra el régimen” (p.128).

El capítulo sobre la resistencia de los conservadores, que se entrelaza con el del atentado e intento de golpe de Estado del 20 de julio de 1944, resulta interesante por la naturaleza misma de los conceptos. Acostumbrados a concebir resistencia y oposición como formas propias de grupos progresistas, Barbara Koehn nos muestra que también en los sectores conservadores se puede dar el fenómeno de resistencia (una aproximación más completa se encuentra en *La Révolution conservatrice et les élites intellectuelles*, PU de Rennes, 2003) y que incluso fueron ellos, los conservadores, quienes tuvieron más posibilidades de éxito en su lucha contra el régimen nazi. Industriales y propietarios de bienes raíces, burguesía y nobleza, altos funcionarios y oficiales de alto grado establecieron redes de colaboración con el fin de derrocar a Hitler. En las conjuras de los conservadores, que terminaron en el atentado contra Hitler, convergieron personajes de todos los sectores sociales. Participaba lo

mismo Claus von Stauffenberg, militar católico de la nobleza suaba y perteneciente al círculo del escritor Stefan George, que Julius Leber, hijo de granjeros alsacianos y ex diputado del SPD, quien había estado en varias ocasiones en campos de concentración. Lo mismo diplomáticos como von Trott zu Solz, ligado al círculo de Kreisau, que sindicalistas cristianos como Jacob Kaiser. El propósito era establecer contactos con todos los círculos de la resistencia, derechas e izquierdas –con la excepción de los comunistas– y aglutinar *las* resistencias en *una* resistencia, capaz de derrocar a Hitler y a la vez garantizar una plataforma común de gobierno después del periodo nazi. La crónica de los preparativos, así como las consecuencias del fallido atentado contra Hitler del 20 de julio de 1944, son relatados de forma novelada en un capítulo especial. El énfasis que hace Barbara Koehn por poner de manifiesto la naturaleza y las amplias aportaciones de los elementos conservadores de la resistencia nos sugiere la distinción conceptual que debemos hacer entre “conservador” y “reaccionario”, elementos que en el inconsciente político colectivo –influido por la tradición francesa– podrían parecer casi sinónimos pero que no lo son.

La resistencia alemana contra Hitler rescata del olvido actitudes valientes de personas y grupos que se enfrentaron a un sistema totalitario, por lo que la resistencia alemana es conocida por ser una sublevación de conciencias, común denominador entre obreros, jóvenes, militares, comunistas y hombres de fe.

LA MIRADA DEL ÁNGEL

Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Era/UNAM, 2005. 256 pp.

Isaac García Venegas (CIDE)

Hay quien dice que Walter Benjamin “está de moda”. En esta afirmación no hay dolo ni mala fe, pero sí cierta incomprensión, nada extraña en el caso de este pensador que la padeció en vida. Para tal afirmación se ofrece como fundamento la constante referencia que se hace a él y su obra en los más diversos ámbitos académicos, como si la frecuencia de las citas fuera índice de *rating* de moda. Sin embargo, esta presencia se explica mejor como efecto de la singularidad del pensamiento de Benjamin que como producto de una “industria cultural” que dicta los cánones en turno de ciertas tendencias académicas.

Una comprensión cabal del pensamiento de Benjamin –necesaria además como redención de aquella incomprensión que sufrió en vida, incluso por parte de sus propias amistades– implica desentrañar en qué consiste tal singularidad y hallar en ello el motivo por el que actualmente se ha convertido en una referencia insoslayable del pensamiento histórico y filosófico, así como un “norte” indispensable para repensar la izquierda occidental.

En este sentido, un esfuerzo interesante es el libro *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de*

Walter Benjamin, compilado por el filósofo ecuatoriano residente en México Bolívar Echeverría. La mayoría de los textos que componen este libro se presentaron en un coloquio que tuvo lugar en mayo de 2001 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, cuyo tema central fue la teoría de la historia de Walter Benjamin –de manera particular la referencia que en ella existe a la “débil potencia mesiánica” que habría que reconocer en toda acción del presente–, expresada en sus *Tesis sobre la historia*, también conocidas como *Sobre el concepto de historia*.

Si bien resulta difícil encontrar en todos los textos de este libro interpretaciones unívocas sobre las *Tesis sobre la historia*, existen no obstante algunos puntos de coincidencia relevantes. El primero de ellos es la “extrañeza” y “extemporaneidad” de este escrito inacabado, originalmente pensado como introducción a aquella otra obra inconclusa que se conoce como *Los pasajes*. Se trata –como dice Bolívar Echeverría– de una serie de reflexiones que pertenecen “a ese género escaso de los escritos de naufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar”. Una botella que hasta hoy encuentra destinatarios cuyo “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”, como diría Reinhart Koselleck, posibilitan su comprensión.

En efecto, la radical crítica al “progreso” como parte del fin de los grandes metarelatos; la emergencia de movimientos antisistémicos que en su *praxis* y discurso invocan

mundos de la vida en apariencia arrasados por la modernidad, particularmente en América Latina; y la redefinición a la que se vio obligada la izquierda después de la caída del muro de Berlín, ofrecen claves de interpretación que ayudan a salvar en más de un sentido el “entusiasta malentendido” a que dio lugar la publicación de estas tesis en 1942.

Otro punto de coincidencia que “flota” en los textos que componen *La mirada del ángel* es aquel que comprende las tesis de Benjamin, con su muy difundida y conocida alegoría del ángel de la historia, como una crítica al historicismo y al positivismo en boga durante aquellos años, pero no exclusivamente. En realidad, dicen los autores compilados en este libro, las tesis critican de manera radical el marxismo oficial y anquilosado que compartía con aquellas corrientes de pensamiento el principio “progresista” de la inevitabilidad de la historia en tanto que permanente narración de los vencedores, y que al paso de los años habría de llevar a ese terrible fracaso en que se convirtió la URSS.

Para Benjamin la paradoja (que vivía como una tragedia de grandes proporciones y que habría de expresarse junto con otras desesperaciones y desilusiones en su suicidio en 1940) consistía en que la vena crítica del “materialismo histórico profundo” había sido atajada lo mismo por la institucionalización del discurso comunista proveniente de la Unión Soviética que por el “socialismo” de la socialdemocracia. Crítica que se había adormecido en los brazos de la certeza

y la convicción del progreso y que daba lugar a una *praxis* política que estaba posibilitando la emergencia brutal y belicosa del fascismo.

Precisamente la singularidad del pensamiento de Benjamin proviene de esta crítica y del modo en que pensaba debía articularse el materialismo histórico. Para los autores compilados en *La mirada del ángel* la parte más sugerente, que no única, de la propuesta de Benjamin reside tanto en la combinación que proponía de “utopismo” y “mesianismo” como en la necesidad de “cepillar la historia a contrapelo”.

Lo primero para lograr algo mucho más importante que la crítica espontánea de lo establecido (como corresponde propiamente al “utopismo”): el momento de la rendición, aquel momento “del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano”. Momento que por su propia naturaleza se encuentra en el ámbito de lo cotidiano y que por eso mismo actualiza en cada momento la situación revolucionaria, además de replantear las posibilidades del discurso historiográfico.

Justamente en virtud de lo anterior, la historia aparece en el planteamiento de Benjamin como algo mucho más complejo que la compilación de datos y la narración de dirección única que inevitablemente lleva hasta el presente en su configuración dada acorde con los designios de los vencedores. Según se percibe en las reflexiones que

contiene *La mirada del ángel*, lo que Benjamin proponía es, primero, “cepillar la historia a contrapelo” para dar cuenta de los “pasados futuros” que si bien derrotados iluminan con su existencia negada las posibilidades del “momento mesiánico”. Y segundo, articular un discurso historiográfico complejo que “cite” en su recuerdo y memoria distintos estratos del tiempo, cuyo objetivo no es solamente pedagógico —aprender de las luchas de los que resultaron derrotados—, sino dar cuenta de una realidad accidentada, no lineal ni inevitable, incluso se diría que azarosa; una realidad que si bien se alza como cúmulo de catástrofes contiene en aquellos fracasos tan ansiosamente olvidados por los vencedores la experiencia de la libertad. Una experiencia

que no invoca linealmente sino incluso oblicuamente.

El libro de *La mirada del ángel* es por esto y otras cosas una importante contribución a un debate muy preciso: la necesaria reconfiguración del pensamiento de izquierda no sólo como *praxis* política sino también como discurso académico. En este sentido también posee una singularidad que no puede pasar inadvertida: que está hecho desde América Latina, y en particular, desde México; un escenario en el que surgió uno de los movimientos antisistémicos más interesantes que han dejado huella indeleble en el mundo. En este sentido, hay que asomarse a este libro con la sensibilidad necesaria para encontrar un peculiar diálogo entre realidad y pensamiento. 