

Los oprimidos como luz. Benjamin, Kafka, teología de la liberación

*(The Oppressed As Light. Benjamin, Kafka,
Liberation Theology)*

Marcos SANTOS GÓMEZ

Recibido: 17 de enero de 2009

Aceptado: 16 de junio de 2009

Resumen

En el artículo resaltamos una dialéctica de fracaso y esperanza que se da en los oprimidos, que todo pensamiento utópico debe considerar. Para justificarlo, partimos de las ideas sobre la historia de Walter Benjamin. Después, y como punto principal, consideramos la perspectiva del oprimido en la literatura de Kafka, aunque en éste la esperanza es sólo una débil insinuación en medio de la catástrofe. Por último, mostramos esta dialéctica como lugar específico y explícito de la teología de la liberación.

Palabras clave: filosofía de la historia, historia, utopía, oprimidos, Walter Benjamin, Kafka.

Abstract

This article highlights the dialect of failure and hope you can find in the oppressed, which every utopical thought should take into consideration. To justify it, we start from Walter Benjamin's ideas on History, and in particular, we consider the perspective of the oppressed in Kafka's literature, although he considered hope as a weak hint among catastrophe. And finally, we show this dialect as a specific and explicit place of the Liberation Theology.

Keywords: Philosophy of History, History, utopia, oppressed, Walter Benjamin, Kafka.

Sólo por mor de los desesperanzados nos ha sido dada la esperanza
Walter Benjamin

1. Walter Benjamin y la subversión de la historia

Walter Benjamin, en las *Tesis sobre el concepto de historia*¹, propugna una historiografía concebida como relato que incluya el sufrimiento concreto de las víctimas. El historiador asumiría los padecimientos singulares de los vencidos y excluidos por el curso de la historia, a la hora de interpretar el devenir general de la humanidad. Y al conectar con esta tétrica tradición se hace evidente el exterminio de tantos pueblos y personas para que la historia haya seguido su victorioso curso lineal. Este nuevo historiador sensible con el sufrimiento llega, pues, a la conclusión de que la visión de la historia como triunfo progresivo no puede mantenerse. Como señala Benjamin, si la historia fuera contada por los vencidos, la alegre cadena del progreso daría un vuelco, llegando a subvertirse el relato oficial. Lo que para la historiografía convencional ha sido una simple excepción se constituiría como la auténtica regla de la historia. De este modo lo expresa José Antonio Zamora, en su excelente libro sobre el pensamiento de Adorno, filósofo afín y amigo de Benjamin: “(...) la perspectiva de las víctimas desmiente el carácter de excepción del sufrimiento, pues para ellas, el estado de excepción es la regla. Para el que es aniquilado, la negatividad aniquiladora no puede ser relativizada, no puede ser reducida a momento, a aspecto. Para él la negatividad es total, porque la aniquilación es total” (Zamora 2004a, p. 48). Por eso, Benjamin parte de lo fragmentario y lo marginal que se manifiesta como las chispas que saltan cuando se forma un cortocircuito, a las cuales dirige la mirada. Éstas conforman breves imágenes dialécticas, cuya característica es focalizar el tiempo en un punto y atrapar el pasado que encierran y que impugna el continuum de la historia (Marzán 1995-96, p. 54).

Así pues, el necesario vuelco a la forma de entender la historia pasa por considerar como norma lo que habitualmente se ha considerado la excepción. Esto acarrea unas consecuencias que afectan a toda la historia universal y que no se limitan a añadir el nuevo punto de vista de los oprimidos a los puntos de vista ya existentes, como señala Reyes Mate: “[Benjamin] No plantea el derecho de los oprimidos a tener su propio discurso, sino algo mucho más exigente: una visión de la historia, con validez universal, desde los oprimidos” (Mate 2003, pp. 90-91). Aunque nos cuestionemos si los dañados pueden realmente combatir el proceso dañador en el que se hallan inmersos, cabe afirmar que la mera captación de la negatividad exis-

¹ Voy a citar y referirme en el presente trabajo a la edición y traducción de las *Tesis* del profesor Reyes Mate (Mate 2006). Recientemente también han salido publicadas en la edición de las obras completas de Benjamin que la editorial Abada está lanzando (Benjamin 2008, pp. 303-318).

tente en su memoria, los hace competentes para evidenciarla y apuntar, dialécticamente, a su transformación (Zamora 2004b, p. 166).

Pero la historia, según se ha relatado habitualmente, al contrario, se ha identificado con los vencedores y con su punto de vista. Por eso, el presente se percibe como la culminación de una suma progresiva de éxitos, que implican una supuesta mejora en cuanto a racionalidad, civilización, forma de vida y régimen político. Se trata de la visión del devenir histórico en forma de una cadena que conduce desde los *abuelos prehistóricos y bárbaros*, hasta las modernas sociedades de nuestro tiempo, consideradas una suerte de culminación de la civilización. Por supuesto, en esta cosmovisión ingenuamente optimista no encaja la necesidad de evocar algo tan perturbador como Auschwitz.

Frente a este amnésico optimismo, Walter Benjamin afirma, en la *tesis VII*, que los bienes materiales del presente, vistos con el ojo del historiador materialista que él propugna: “Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie” (Mate 2006, p. 130)². O sea, que si contemplamos la historia con los ojos de este nuevo tipo de historiador sabremos que la barbarie ha acompañado constantemente al progreso como su sombra. Para Benjamin, en efecto, la barbarie es un rasgo esencial de lo que hemos denominado “progreso”, algo que anida en el interior de la cultura (Mate 2006, p. 140). Esta verdad es una de las principales revelaciones que nos ofrece el punto de vista de la víctima, que lo sufre en su situación límite de negación de lo humano. La corrección óptica que propone el filósofo judío consiste en la adopción, precisamente, del punto de vista del individuo concreto que padece, del perdedor anónimo borrado de los libros y desaparecido³.

Además, en las víctimas, junto a la máxima expresión del mal, reside una generosa sabiduría utópica que nos donan a quienes las escuchamos, y que contradice el discurso implícito en la historiografía oficial. Afirma, en este sentido, Reyes Mate:

² Muchos años después de la redacción de las tesis y de la muerte de Benjamin, el último Horkheimer destacará como uno de los pilares de la *teoría crítica*, la conciencia de que nuestra felicidad ha supuesto la desgracia de otros (idea señalada, según él, por la doctrina del pecado original). Así, afirma: “La cultura actual es el resultado de un pasado terrible. (...) Todos nosotros debemos unir con nuestra alegría y con nuestra felicidad el duelo: la conciencia de que tenemos parte en una culpa” (Horkheimer 2000, p. 120). Adorno y Horkheimer, frente a Habermass, aspiran a un horizonte utópico extraído de categorías teológico-escatológicas: “La noción de *dialéctica de la Ilustración* elaborada por los primeros [Horkheimer y Adorno] se caracteriza por la presencia de un horizonte utópico (acotado, en su extremo, por referencias teológico/escatológicas) y por el misterio de la declaración programática de una autoilustración de la Ilustración, movida por la exigencia de un ‘contenido de verdad que se alcanza por medio de los conceptos más allá de la extensión abstracta de éstos’, tal como expresaba Adorno en su *Dialéctica negativa*” (González Soriano 2002, pp. 291-292).

³ Según Reyes Mate, es precisamente este punto de vista marginal, del excluido, el que aporta el pensamiento judío a la razón homogeneizadora occidental (Mate 1997).

“El vencido sabe mejor que nadie que lo que de hecho ocurre no es la única posibilidad en la historia. Hay otras, como aquella por la que él luchó, que quedan en la lista de espera” (Mate 2006, p. 137). Escribir la historia se transforma, entonces, en la captación de un eco que cuenta que las cosas podían haber sido (en el pasado y en el presente) de otra manera. Este eco compone la verdadera historia. Por eso, Reyes Mate puede afirmar que “Lo sorprendente de la memoria es que nos hace ver que de la realidad forma parte también algo que no existe” (Mate 2003, p. 23).

La idea de la historia como acopio de ruinas es magníficamente expresada por Benjamin con la impresionante imagen del ángel de la historia, que es arrastrado por una tempestad mientras contempla impotente el paisaje de ruinas que va dejando a su paso, pero a las que no puede alcanzar porque el viento huracanado lo aleja de ellas permanentemente (Gandler 2003). Me refiero a la *Tesis IX* de Benjamin, en la que el autor manifiesta una clara oposición a la visión autocomplaciente del progreso heredada de los ilustrados y expresada por Hegel. Como se afirma en un excelente estudio sobre las *Tesis*: “El proceder de Benjamin consiste exactamente en invertir esta visión de la historia: demistificar el progreso y posar una mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable –pero también de una honda rebelión moral– sobre las ruinas producidas por él” (Löwy 2002, pp. 106-107).

En la nueva visión de la historia que se desprende de las *tesis* de Benjamin, lo vencido irrumpe como un rayo tempestuoso en nuestra actualidad y cobra en ella, fugazmente, nueva vida. “La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible” (Gandler 2003, p. 16). Éste es el modo en que se revela lo invisible. Se trata aquí de “Una noción de historia que no se deja perfilar como una copia consistente e integrada, sino más bien como un palimpsesto, del que habría que restaurar los diversos niveles tachados para reconstruir su potencialidad transformadora sobre el sentido desgarrado que porta la mecánica reproducción de los modos históricos de producción” (González Soriano 2002, p. 301). En este sentido, certeramente define Marzán la labor de este nuevo tipo de historiador, llamado “materialista”: “Para Benjamin la tradición no es algo preformado, sino que tiene un carácter selectivo fruto de una reapropiación crítica de la historia. Desde esta perspectiva, el historiador materialista ha de aspirar a ‘fundar la tradición de los oprimidos’ con objeto de que el pasado interfiera en el presente y rompa con el poder de lo fáctico. El historiador materialista tiene –por eso su actitud es contraimagen del historicismo– que convertir el pasado en un elemento clave en la crítica ideológica al presente. Elaborar la tradición del sufrimiento pasado y de las esperanzas fracasadas de quienes ‘carecen de nombre’ en la historia debe ser su cometido” (Marzán 1995-96, p. 55).

La labor de construcción del presente a partir de lo otrora decapitado apunta, pues, a un nuevo mundo. Benjamin, por tanto, propugna una suerte de historiador-

profeta que, hurgando en el pasado, rescate de la masa de desechos los sueños truncados, que se introducen en el presente como astillas (Mate 2006, p. 294). El profesor Mèlich sintetiza todas estas ideas en un corto aforismo que las relaciona con la tragedia del Holocausto: “Auschwitz nos enseña que es necesario mantener viva la memoria, y que la memoria es la facultad que tienen los seres humanos de instalarse en su trayecto temporal. La memoria es el recuerdo (y el olvido) del pasado, la crítica del presente y el anhelo del futuro” (Mèlich 2004, p. 130)⁴.

En el recuerdo de las víctimas, señala Benjamin, la humanidad se juega su auto-comprensión y, lo que es más importante, el fin de las injusticias en un tiempo futuro. Como certeramente afirma el profesor Ortega: “La justicia, como memoria de los sufrimientos de todos los que nos han precedido, es el cimiento sólido para la justicia del futuro;” (Ortega 2006, p. 521). Benjamin y Adorno prestan oído a los muertos para desempolvar su sufrimiento absurdo que clama por un tiempo mejor en el que no ocurran las masacres que los condenaron al fracaso⁵. Enfocan el ojo del historiador precisamente a ese *residuo* macabro sobre el que se cimenta la civilización, y se hacen cargo del mismo⁶. Porque las ruinas y grietas remiten, dialécticamente, a la necesidad de salvación, así como el sufrimiento impugna la totalidad al tiempo que clama por la extinción de las situaciones que lo generaron (Zamora 2004b, pp. 164-165).

2. Franz Kafka. La pesadilla y su final insinuado

En la obra de Franz Kafka el bien aflora precariamente, pero lo cierto es que durante los breves instantes que hace su aparición, brilla como una prometedora presencia que se insinúa en medio del innegable y absoluto triunfo del mal. En este apartado vamos a resaltar esta débil esperanza sugerida en algunas escenas de las historias del escritor checo. Ello a pesar del innegable componente trágico por el que en Kafka prevalece el mal y la esperanza aparenta no tener cabida, como

⁴ Respecto a Auschwitz como paradigma, afirma el teólogo J. B. Metz que no debe propiciar una suerte de idealización del sufrimiento, sino que es preciso destacar el carácter físico y concreto de aquel acontecimiento, asociado a un tiempo y un lugar determinado en la historia (Metz 2007, p. 59).

⁵ En realidad, este mesianismo o ideal de un tiempo mesiánico puede hallarse en distintos autores como Fromm, Marcuse, Lukács, Bloch, Benjamin, Horkheimer y Adorno, respecto a los cuales afirma Sabiote Navarro que “De un modo u otro, el mesianismo entendido como la entronización en el tiempo de lo cualitativamente distinto es una constante que recorre de punta a punta las mejores obras de estos grandes maestros de la utopía” (Sabiote 1982, p. 188).

⁶ Se trata de una inquietud bien presente en la actualidad. Por ejemplo, con un tono claramente benjaminiano, Vicente Ramos aboga por una rememoración de la herencia de sufrimiento del pasado, que actualice el afán utópico y haga pensar *otro* futuro (Ramos 2001). También, afirma Antonio Gómez Ramos, “Hay un pasado olvidado y reprimido, la lectura de cuya huella es precisamente la tarea del presente” (Gómez Ramos 1999, p. 247).

muchos han indicado (Wahnón 2003, pp. 198-210; Mayorga 2003, p. 241). En las obras del autor checo se materializa literariamente la idea de las tesis de Benjamin que hemos comentado en el anterior apartado, según la cual la utopía se rescata como un anhelo perdido que en cualquier momento presente podemos reactivar⁷. Un anhelo que, como señalamos en líneas anteriores, se halla en la tradición (memoria) de horror y opresión que subyace, paralelamente, a la historia oficial de la humanidad.

Así pues, en Franz Kafka se manifiesta la dialéctica propia de la situación límite del oprimido que padece y carga con la historia⁸. Éste, al mismo tiempo que apura el cáliz del horror hasta la última gota, se topa con un esperanzador amanecer de lo utópico⁹. Como indica Benjamin en las *tesis*, la utopía se eleva fugaz al revivirse el sufrimiento de las víctimas, activada con la memoria de quienes fueron vencidos. En este sentido puede decirse extrañamente que Auschwitz es tiniebla pero también esperanza y que en el mayor triunfo del mal se insinúa también su fracaso.

Este fenómeno contradictorio se halla expresado en el relato de la ejecución de Josef K. en la novela *El proceso*. En este impresionante fragmento se narra cómo “los señores” arrestan a Josef K. para conducirlo hacia un descampado mal iluminado y solitario en la noche. En los preámbulos de la ejecución que van a llevar a cabo, tras haber pasado una larga agonía en el laberinto de una burocracia absurda en su extremada racionalidad, el protagonista de la novela se dispone a morir. Lo hace, una vez detenidos en el descampado él y sus dos verdugos, sintiéndose culpable por el trabajo sucio que han de hacer los señores funcionarios, que tardan en decidir a quién de ambos le fue encomendada la ominosa tarea. Josef K. siente que él mismo debía ser quien agarrara el afilado cuchillo preparado para la ejecución y

⁷ Hay que recordar que las lecturas de la rica obra del escritor checo son diversas y responden a distintas perspectivas. Para adentrarse en ellas, en los distintos niveles de interpretación con los que uno puede abordar su obra, a manera de introducción, cf. La Rubia de Prado 2002. Yo voy a ceñirme a una interpretación de la obra de Kafka que en la línea de la realizada por Adorno (Adorno 1984) o por el propio Benjamin (Benjamin 1980), de tipo sociológico-político, acentúa su carácter de literatura del oprimido. Es en esta línea que voy a destacar cómo se insinúa en la prosa kafkiana, con incertidumbre y debilidad, un posible final feliz.

⁸ Respecto a la relación del escritor checo con la tradición, Simay señala que Kafka la transmite pero al tiempo que la vuelve contra sí misma; es decir, al mismo tiempo que la perpetúa y reproduce, responde contra ella y la refuta (Simay 1999). Por otro lado, esa ambigüedad dialéctica que vamos a encontrar en Kafka impregna las reflexiones de *Minima Moralia* de Adorno, vg. “(...) y nada hay ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor” (Adorno 2003, p. 22).

⁹ “Kafka deposita toda su esperanza en el impotente: en los acusados que aguardan en la sala de espera de *El proceso*; en los que no son reclutados en *La leva*; en ese bestiario de diminutos animales desde cuya perspectiva escribe. Por eso su fracaso es, paradójicamente, su máspreciado bien” (Mayorga 2003, p. 256). Para Albert Camus, será en la ausencia de Dios y de una salida del absurdo tal como se expresa en *El castillo*, donde precisamente Dios y la esperanza se harán visibles (Camus 2001, pp. 161-179).

hundírsele en el pecho, pero está cansado y piensa que debe respetar las obligaciones de cada uno y las tareas encargadas. Se suceden “repugnantes cortesías”. Josef K. ha luchado para salvarse a lo largo de toda la novela, pero al final, es el mal quien triunfa y va a ser ejecutado. Citemos la escena inmediatamente previa al momento en que la víctima va a ser acuchillada salvajemente, para morir “como un perro” al que sobrevive sólo la vergüenza: “Sus ojos [de la víctima] se clavaron en el último piso de la casa lindante con la cantera. Del mismo modo que se enciende una llama, se abrieron de golpe los cristales de una ventana; una persona, una figura débil y vacilante por la distancia y la altura, se inclinó mucho hacia delante con un brusco movimiento y tendió los brazos aún más hacia delante. ¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Una buena persona? ¿Alguien que sentía compasión? ¿Alguien que quería ayudar? ¿No habría más de uno? ¿Eran todos? ¿Era una última ayuda? ¿Quedaban objeciones que había olvidado? Seguro que quedaba alguna. *La lógica es ciertamente incommovible, pero a una persona que quiere vivir no le opone resistencia.* ¿Dónde estaba el juez que no había visto nunca? ¿Dónde estaba el alto tribunal al que nunca había llegado? Levantó las manos y separó los dedos” (Kafka 1998, p. 231).

El fragmento refleja todo el *pathos* de nuestro tiempo. La víctima debe morir y lo asume finalmente, en la medida en que acepta la lógica que la hace culpable, una lógica cuyo fin es una reproducción infinita de sí misma. No aparecen fines externos a ella en toda la novela, como tampoco hay relaciones humanas fuera de las pautas regidas por ella... salvo en el preciso instante que hemos citado, en el cual alguien se asoma a una ventana, con un gesto de abrazo. Esta breve escena surge como una impugnación fugaz, apenas perceptible, de todo lo que ha sucedido en la novela y de su final irremisible. Porque la lógica “incommovible” lo ha gobernado todo y acaba triunfando, pero en el último momento, también, la vida opone una última resistencia. No se nos dice la edad, sexo ni condición de la persona asomada a la ventana lejana, cuyos rasgos aparecen borrosos. Da la sensación de que no encaja en todo ello, y que no es alguien predefinido por la lógica. La ventana que se abre muestra, acaso, a la primera persona que se manifiesta como tal y que es descrita en términos humanos, ajenos a los términos de la lógica que ha regido toda la trama. Por eso en ella y en lo que hace durante esos instantes anteriores a la ejecución (el gesto de abrazo amistoso en la ventana), pudiera estar la salvación. Como una llama se alza, difusa, esa forma *humana* que contrasta con las tinieblas que lo envuelven todo. En ella se insinúa, abrupta y brevemente, casi oculta, la esperanza de poner fin a todo el laberíntico horror infernal narrado en la novela. Cuando la lógica vence y la vida humana va a ser definitivamente extinguida en un último holocausto, Kafka abre esa insólita ventana.

De este modo se cuela, *a là Benjamin*, la posibilidad, remota y cercana, de una nueva vida y un nuevo tiempo. Proféticamente, la alegría de la figura que emerge como un ángel impugna la condena y, por contraste, patentiza el carácter absurdo e

irracional de la racionalidad cosificadora que ha regido todo el proceso. Así, Kafka tiene momentos fugaces y raros en los que parece no ser Kafka. Incluso, se ha señalado que a los lectores nos hace cómplices de un bien que se opone a la trágica derrota de Josef K. “Consumada la tragedia, lo menos que puede hacerse es pronunciar con rostro amable y gesto decidido una sentencia justa para Josef K.: ese inapelable veredicto de inocencia sin el cual es muy difícil suponer que el héroe de Kafka pueda algún día descansar en paz” (Wahnón 2003, p. 363).

La deshumanización propia de nuestro mundo es crudamente retratada por Kafka. Su obra explora y extrae las máximas consecuencias de las tendencias totalitarias existentes en la sociedad. Como expresa Adorno: “No hay sistema sin posos. Contemplándolos profetiza Kafka. En su necesario mundo, todo lo que ocurre reúne en sí la expresión de lo absolutamente necesario con la de lo absolutamente casual y sórdido: así descifra Kafka la ley infame, como en escritura reflejada por un espejo” (Adorno 1984, p. 169). Sus personajes acaban siendo marionetas que se desplazan en un universo cerrado donde todo es previsible y se halla regulado. Sufren sin oponer resistencia la opresión de un poder externo que los machaca como una máquina de tortura. Son seres grotescos que nos interpelan. Significan, como las víctimas reales en la *historia passionis* protagonizada por la humanidad, una advertencia. Con pocas pinceladas se muestran los horrores del universo social totalitario, cerrado y jerárquico, en el que el individuo desaparece convertido en gusano, tal como ocurría en los campos de exterminio (Mate 2003, p. 103).

Pero aunque todo lo narrado por el escritor de Praga repugne, como dice Adorno, el horror no debe ocultarse, al menos si queremos que no se repita. En un artículo sobre educación afirma Adorno: “Ahí radica, en medida nada desdeñable, el peligro de que el terror se repita, en mantenerlo lejos de nosotros y apartar con violencia a quien ose hablar del mismo, (...)” (Adorno 1998, p. 83). Los momentos como Auschwitz, en efecto, deben constar como una suerte de boyas que señalen los lugares donde la humanidad tocó fondo, donde, desde la perspectiva de los pensadores de la Primera Escuela de Francfort, el curso de la Modernidad condujo a lo peor en que podía desembocar¹⁰. En nuestros días, Auschwitz representa una metáfora que nos advierte del horror totalitario. Como ocurre en las narraciones de Kafka. “La historia se hace infierno en Kafka porque se perdió lo salvador. La burguesía tardía ha abierto ella misma el infierno. En los campos de concentración del fascismo se borró la línea de demarcación entre la vida y la muerte. Esos campos crearon un estadio intermedio entre la vida y la muerte, poblado por vivos esqueletos putrefactos, víctimas a las que falló el suicidio, y la risa de Satanás sobre la esperanza de vencer a la muerte” (Adorno 1984, p. 174).

¹⁰ Sobre esta ambigüedad propia de la Modernidad y la Ilustración, Adorno y Horkheimer disertaron largamente en su conocida obra *Dialéctica de la Ilustración*, que se ocupa específicamente de ello (Horkheimer y Adorno 2001).

Adorno decía de Kafka que éste expresa con su obra una especie de viaje que estriba en sumergirse en lo más hondo de la estructura social patológica que causa la neurosis, de la misma manera que la opción de racionalidad alternativa del propio Adorno mide en cada cuerpo herido el grado de su autodestrucción, como explica Marina Garcés (Garcés 2006). Es decir, Kafka desarrolla una suerte de denuncia consistente en mostrar las consecuencias de una descarnada exageración de las tendencias existentes de hecho en una forma de vida específica, la de nuestra sociedad enferma. Se trata de una reducción al absurdo por la que la racionalidad neurótica se extiende al infinito y se manifiesta claramente como la enfermedad que es. Así, el aislamiento y la incomunicación propios del mundo burgués convierten, literalmente, a las personas en “repugnantes insectos” (vid. *La metamorfosis*). La pesadilla se muestra como tal, sin rodeos. Y en ese mostrarse mismo, se niega a sí misma, se impugna como forma de vida válida para el ser humano. Éste es el elemento que podíamos denominar “esperanzador”, en cuanto momento crítico, del escritor checo. Como señala Adorno: “Kafka no glorifica el mundo sometiendo a él, sino que resiste a él mediante la no-violencia. Ante ésta, el poder tiene que confesar ser lo que es; en esto se basa Kafka. El mito tiene que sucumbir a su propia especular imagen” (Adorno 1984, p. 189). Los protagonistas de *El Proceso* y *El Castillo* se hacen culpables al aceptar el derecho, al aceptar ser regidos por la norma convencional. Por eso, es justo en lo marginal en cuanto víctima de lo considerado como la normalidad, donde Kafka sitúa la esperanza, en los desechos de la civilización (Adorno 1984, p. 190)¹¹.

¹¹ El papel revelador que se encuentra en lo marginal es fuertemente destacado por el pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Refiriéndose a ello, Carlos Thiebaut asevera: “La esperanza siempre está puesta en otro lugar. Ese otro lugar posible no es aquél al que apuntaba el pensamiento político emancipatorio marxista, el proyecto socialista anterior. Está en otro lugar: en los márgenes donde ya no cabe ninguna forma de movimiento de protesta, pero también diríamos nosotros, donde no cabe ninguna forma de política. Cabe sólo la esperanza” (Thiebaut 2001, p. 48). En el caso de Benjamin esto llega a su mayor expresión en el contenido y forma de su *Libro de los pasajes*, donde se extrae significado a partir de las citas y pensamientos “periféricos” que profusamente acumula el autor judío, como señalan Villacañas de Castro (Villacañas 2005), L. S. Frisby (Frisby 1992) y Susan Buck-Morss (Buck-Morss 1989). También J. A. Zamora dice: “Los fragmentos dispersos y no la autocomprensión totalizadora de una época son los que permiten acceder a la realidad histórica sin quedar totalmente sometidos a su propia obnubilación. El historiador materialista ha de dirigir su mirada a los desechos de la historia, a la ‘escoria del mundo de los fenómenos’ (Freud), y esto significa que ha de desmarcarse críticamente de la filosofía idealista de la historia, que dedica su atención a los ‘protagonistas’ de la misma, esto es, a los que marchan con el espíritu de la época en la cresta de la ola histórica. (...). El historiador materialista piensa que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que los desechos que él excreta” (Zamora 2004b, pp. 163-164). Puede hallarse un paralelismo entre este destacado papel de lo marginal en Benjamin con el también relevante papel de lo marginal-inconsciente en la teoría freudiana. Como en Freud, en Benjamin, lo insignificante y episódico es lo que concentra más significado (Lee-Nichols 2006, pp. 317).

En definitiva, Kafka patentiza el hecho de que nos hemos introducido en un angosto callejón sin salida que no corresponde con lo mejor de nuestras posibilidades. El hombre se ha reducido hasta dejar de serlo. Y es ésta la verdad expresada en los márgenes. Se trata del mismo mensaje anunciado abundantemente por Horkheimer: “Parece seguro que, caso de no mediar una catástrofe, en las sociedades altamente industrializadas se está cumpliendo la transición a una sociedad totalmente organizada, automatizada, a lo contrario del tiempo mesiánico y de su forma secularizada, la utopía marxiana” (Horkheimer 2000, p. 103). Se trata de la sociedad administrada, dentro de la cual como único modo de transgresión posible está lo no sujeto a su norma y sistema, lo fragmentario, lo marginal. Pero también lo que, saliéndose de ella, podría otorgar un sentido y una trascendencia, como es la religión¹².

Pero la escena que hemos relatado de la novela *El Proceso* sugiere que, según Kafka, siendo fieles a la propia inercia vital podemos superar la inercia de la causalidad y la tecnología ciega. La vida es capaz de quebrar todas las lógicas que encorsetan al hombre. Kafka patentiza que quizás nos hemos equivocado con el progreso, ya que llamamos progreso a lo que no lo es, y que haríamos mejor en considerar si el progreso, o sea, la mejora real de la vida humana, acaso no consista antes bien en detener esta furia suicida de autómatas de la que nadie parece percatarse. Kafka nos describe el infierno en la tierra al que hemos podido llegar, un infierno de repetición y monotonía, de rito y sacrificio de lo humano, de idolatría

¹² De este modo, señala el profesor Juan Antonio Estrada: “Ante la dialéctica cerrada de un mundo que tiende inevitablemente a su destrucción, Horkheimer repite una de las características de la conciencia trágica, la apelación a la trascendencia” (Estrada 1987, p. 246). Añade Estrada la puntualización crítica de que esto en realidad se trata de un movimiento conservador que sobrevalora lo trascendente porque padece de un pesimismo que infravalora lo inmanente. Es el intento de salvar lo de “abajo”, que resulta negado consciente o inconscientemente, mediante lo de “arriba”. Por eso, “El suyo es un pensamiento trágico que reúne el inconformismo con la resignación ante lo inevitable” (Estrada 1987, p. 249). Añade más adelante: “[Horkheimer] Asume con toda radicalidad la postura cristiana y judía que espera de Dios el sentido de la historia y de la existencia humana, ante la imposibilidad de que el hombre dé un sentido total a la existencia. El hombre se encuentra enfrentado al dilema del absurdo ante el mal y el sufrimiento en el mundo, o de la esperanza en Dios. A esto es a lo que se aferra Horkheimer” (Estrada 1987, p. 252). También cf. Estrada 1997, pp. 312-313. Según Estrada, el último Horkheimer, desencantado del pensamiento prometeico, propio de quien no apela a la trascendencia y confía en un sentido inmanente del mundo (el marxismo), acaba constatando “la insuficiencia de la respuesta marxista que sacrificaba el individuo a la especie, el pasado al futuro” (Estrada 1987, pp. 253). Esto lo acercará, al final de su vida, a las ideas defendidas por Walter Benjamin, a quien en sus primeros escritos más “inmanentistas” criticara (Estrada 1987, pp. 254). En esta órbita, afirma José Luis Molinuevo que la salida del paralizante fatalismo pesimista propio del último Horkheimer podría ser “(...) la opción por la lucha en el terreno de lo concreto y de lo posible, con el anhelo de que lo inevitable se retrase y en la nostalgia de la presencia de aquello que alguna vez tuvo un sentido trascendente para el hombre” (Molinuelo 1987-88, p. 121). Y de manera semejante a Estrada, Agustín Moreno critica en Horkheimer “una cierta huida de la historia en su efusiva búsqueda de apoyo fuera de ella, en un absolutamente Otro, lo cual procede de un pesimismo fatalista dogmático” (Moreno 2007, pp. 70-71).

de ciertas convenciones que se elevan por encima de los hombres cosificándolos y destruyéndolos.

Se alza el horror como fracaso del hombre, que convive con nosotros silencioso e impugna las *optimistas* explicaciones convencionales. Sobre todo, lo hallamos denunciado por la existencia de los débiles e inadaptados, de quienes no encajan con la estructura del presente. Por eso el encuentro con ellos siempre resulta revelador¹³. Nos enseñan que vivimos en una injusticia que se perpetúa; en un estado de excepción permanente. Por eso, debemos dejarnos *educar* por los seres marginales. Como afirma Reyes Mate en su comentario a la *tesis XVI* de Walter Benjamin: “Para captar con finura las injusticias pasadas hay que partir de una sensibilidad aguda para las injusticias presentes. Ése es el pase de acceso al pasado oculto, un pasado que, una vez des-velado, potenciará la sensibilidad del historiador. Esa potenciación funcionará igual que un revelador más potente a la hora de desvelar nuevas injusticias que hasta ahora escapaban al revelado inferior” (Mate 2006, p. 259). Tal vez sea cuestión de renunciar a los *datos positivos y hechos* para, con una mirada que se sitúe más allá, dejar que irrumpa el tiempo de la víctima en el tiempo homogéneo de los vencedores.

El horror padecido por la víctima nos avisa también para que no sigamos la senda que condujo a su desesperanza. Desde esta perspectiva formula Adorno el nuevo imperativo categórico: “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno 2005, p. 334). Este mandato moral supone un nuevo enfoque, frente a las teorías éticas abstractas de la Modernidad, que recoge el sufrimiento singular, el dolor del individuo concreto. De este sufrimiento particular parte una exigencia que sí tiene carácter universal. Así afirma Reyes Mate que se interpreta esta ética de lo concreto de Adorno: “Contra esa frialdad de la ética abstracta está escrito *Minima Moralia*. Lo que ahí se dice es que la ética como la justicia surgen como respuesta a injusticias concretas, a una experiencia del mal. El nuevo imperativo categórico nace de un Auschwitz, es decir, de un lugar y tiempo determinado y negativo” (Mate 2003, p. 120). Y el profesor Juan Antonio Estrada sintetiza de esta manera la función que ostenta Auschwitz y el dolor concreto en la filosofía adorniana: “La solidaridad con el dolor propio y ajeno es la clave adorniana del intento por dar sentido a lo que no lo tiene. Es la forma de hacer filosofía después de Auschwitz, en la que el ansia de absoluto es la otra cara de la praxis significativa que no se contenta sólo con la uto-

¹³ En esta línea, afirma Jon Sobrino que el Tercer Mundo es portador de un *algo* que sale al encuentro y se muestra como una generosa donación que el asombrado viajero procedente del Primer Mundo recibe (Sobrino 2007). Dicho en otros términos, se halla una sabiduría especial en los pobres, en la medida en que viven en una dialéctica situación límite, como la acaso expresada por la Cruz en el cristianismo.

pía de una reconciliación futura, sino que tiene conciencia de la deuda contraída con el pasado” (Estrada 2006, p. 271)¹⁴.

Como hemos señalado anteriormente, tanto en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, como en *Minima Moralia* de Adorno, se critica hondamente la visión, heredada de la Ilustración, de la historia como un “progreso” continuo. Éste es un punto central en el pensamiento de ambos autores que, con Horkheimer, desarrollan al verse enfrentados a la barbarie nazi. Así lo manifiesta Marta Tafalla: “Horrorizados por la catástrofe que parecía ponerle fin, Adorno y Horkheimer no buscan las causas del desastre en factores externos, sino en el mismo proyecto ilustrado, al que acusan de haber avanzado en una dialéctica de progreso y barbarie” (Tafalla 2003, p. 37). El propio Hegel había concebido el progreso de manera que se justificaba el sacrificio de los pueblos inadaptados, que debían pagar con su extinción el tributo a la corriente arrolladora de la historia moderna. Pero “Adorno no aceptará nunca que se justifique el dolor del individuo en aras del bien futuro del nosotros que tampoco llega nunca, pero deja los cuerpos aplastados en medio de la carretera por donde supuestamente avanza el progreso en su marcha triunfal” (Tafalla 2003, p. 43). Por eso, ya que el destino trágico de las víctimas y su dolor le resultan injustificables, Adorno efectúa una fuerte crítica a la filosofía de la historia de Hegel (Adorno 2005, pp. 276-330).

En síntesis, y como aspecto fundamental destacado en el presente apartado, del mismo modo que Benjamin, Kafka ahonda en lo arruinado para atisbar alguna esperanza (aunque no lo parezca). Este escritor rebusca en los estragos causados por la neurosis propia de su tiempo a fin de descubrir en el fondo de la misma una posibilidad de sanación. Se introduce de lleno en la herida infligida al hombre contemporáneo, o sea, la suya es una búsqueda de sabiduría justamente allí donde la enfermedad y el mal han hecho estragos y parecen haber triunfado. Con brillantez lo afirma Adorno: “En vez de sanar la neurosis, Kafka busca en ella misma la fuerza salvadora, que es la del conocimiento: las heridas que la sociedad infiere al individuo son leídas por éste como cifras de la no-verdad social, como negativo de la verdad. Su potencia es potencia de descomposición. Kafka arranca la fachada conciliatoria que recubre la desmesura del sufrimiento, cada vez más sometido a los controles racionales” (Adorno 1984, p. 161).

¹⁴ En un excelente artículo sobre el pensamiento judío y Auschwitz, y refiriéndose en particular a Lévinas, concluye Ayuso Díez: “La principal lección que, a nuestro entender, nos propone Levinas extraer de Auschwitz es la de que, cuando todos los lugares se han dislocado y vuelto inhabitables, es cuando brilla con luz propia la desdeñada utopía que la conciencia, interpelada por el otro, representa, en la que, como en cofre delicadísimo, se guardan los gérmenes de toda civilización posible” (Ayuso 1999, p. 60).

3. Teología de la liberación y sanadora *memoria passionis*

Lo que hemos encontrado en la literatura de Kafka y, sobre todo, hemos señalado en el primer párrafo, ha sido ampliamente desarrollado por la teología judía y cristiana. En especial, queremos destacar su fuerte presencia en los principales autores de la llamada Teología de la Liberación. Para éstos la cruz se vincula a situaciones límite a menudo nacidas de la opresión y que constituyen un final de las expectativas y un fracaso, pero donde sin embargo, dialécticamente, es posible recibir cierta iluminación. Es un tema que Jon Sobrino desarrolla en la última parte de su libro *Jesucristo liberador*, cuando reflexiona sobre lo que él llama “pueblo crucificado” y sobre la figura veterotestamentaria del “Siervo de Yahvé” (Sobrino 2008). Creemos que aquí la teología se ha centrado en el mismo aspecto paradójico que la filosofía de la memoria de Benjamin, y Kafka (éste de manera mucho más oculta e incierta) recogen. Hemos señalado que éstos últimos subrayan la extraña contradicción en la que en ciertas situaciones de opresión se entrelazan el fracaso con la esperanza, la oscuridad con la luz, la muerte con la vida, la desesperación y el olvido con la utopía. Este anhelo de justicia, como señalara el pensamiento del último Horkheimer, es propio de la inquietud teológica y la religión, que incluyen en su reflexión racional las emociones y deseos que se adentran en el campo de lo posible utópico pero aún no realizado¹⁵. La teología se ocupa del sentido de la existencia, lo cual no puede ser fruto de una racionalidad instrumental, sino de una razón utópica.

La inserción de un futuro no realizado en el presente es, según Bloch, lo que lo salva, lo que infiere movimiento y fuerza al pensamiento. La esperanza no es cuestión de cálculo, pues no se trata de prefigurar acontecimientos seguros que vayan a ocurrir inexorablemente, sino de una cierta apuesta de tono pascaliano por la que se hace razonable (que no racional o científico) confiar en que el verdugo no tendrá la última palabra sobre la víctima. En este sentido seguimos en la órbita de un Horkheimer en el sentido de que este autor, aun siendo ateo, certifica la necesidad de sentido que tenemos los seres humanos, de un sentido que no puede sino ser proporcionado por la religión¹⁶.

¹⁵ Explica Christian Retamal: “En *El principio esperanza*, Bloch nos indica que una característica esencial de los seres humanos es ser una especie deseante. El mundo de las cosas se presenta vacío por lo que se siente el impulso como apetencia de algo, aspiración al exterior que paradójicamente no alcanza lo que busca” (Retamal 2007, p. 474).

¹⁶ Aunque en relación con Horkheimer, Bloch puede considerarse optimista. Hemos de destacar que, frente a todo pesimismo como el del heideggeriano “Ser para la muerte”, afirma Retamal en su lectura de Bloch que “Ser en la posibilidad, significa la apertura a lo nuevo en un contexto de lucha por lo inédito” (Retamal 2007, p. 473). El marxismo cálido utópico de Bloch señala precisamente la posibilidad de reinterpretarse y de transformar el mundo. La historia apunta a su culminación en el reino de la libertad, dentro de la tradición marxista. Pero son los dramáticos acontecimientos del siglo XX cuyo

En el cristianismo será la expresión “Reino de Dios” la que se haga eco precisamente de esta necesidad humana de un final feliz de la historia. El Reino de Dios es el contenido y fin de la predicación de Jesús de Nazaret, que en la lectura de algunos teólogos, puso el centro del cristianismo no tanto en sí mismo, sino en la mencionada idea esperanzadora¹⁷. Las historias narradas en los evangelios o la simbología presente en otros textos como el Apocalipsis liberado de lecturas gnostizantes¹⁸ intentan definir y presentar esta utopía de manera abierta, en la forma de un sugerente anhelo que moviliza y transforma ya el tiempo presente.

El Reino de Dios, en la teología de la liberación, se vincula a los pobres, pues recoge sus clamores y anhelos. Fundamentalmente es el eco de los pobres y las víctimas que claman por un mundo mejor. Será por tanto en el lugar del pobre y de la víctima donde puede la humanidad recibir la iluminación de la esperanza que se asocia, en la lectura de la Teología de la Liberación, con el Reino de Dios. Por tanto, para la teología de la liberación, la perspectiva del pobre, lejos de ser mero objeto, se torna el lugar central desde el que se desarrolla el propio discurso teológico¹⁹.

paradigma es Auschwitz, los que impugnan los optimismos ingenuos y nos obligan a ser prudentes en la concepción de un automático final feliz de la historia: “No es posible contar con una dialéctica que deposite su optimismo en la historia, sino que desde la posibilidad de la utopía, pareciera ser necesario más bien reentender la dialéctica como un desenvolvimiento de la historia sin garantías, sin promesas, sin una tierra prometida ni un Edén de origen. Una dialéctica de las incertidumbres y el desamparo, que asuma todos los desgarros como realidades no resueltas e irreductibles al avance de cualquier forma del Espíritu (Retamal 2007, p. 474). Sobre el optimismo de Bloch, afirma Vicente Ramos: “Incluso podemos decir que Bloch muestra a veces una sensibilidad, cercana al existencialismo, para con las limitaciones humanas, pero su salida no es la desesperación, ni la angustia, sino la esperanza de nuestro auténtico rostro” (Ramos 1984, p. 361). Este autor también añade: “Después de Auschwitz y el GULAG, Bloch nos enseñó a leer de nuevo con esperanza la historia del hombre y sus sueños, no quiso de ningún modo darle la razón a los asesinos, no aceptó el nihilismo” (Ramos 2005, p. 468). Así pues, Bloch es un optimista sensible con los desgarros propios de la historia. Respecto a la teología contemporánea, Tamayo-Acosta menciona a Moltmann como uno de los que desarrolla más a fondo un tratamiento de la esperanza semejante al de Bloch, dentro de una concepción directamente teológica (Tamayo-Acosta 2002, p. 124).

¹⁷ Mencionemos por ejemplo el estudio de José María Castillo: Castillo 2004, además de la obra de Jon Sobrino citada anteriormente (Sobrino 2008).

¹⁸ En el libro del *Apocalipsis* encuentra el profesor Pérez Tapias expresada la necesidad de una radical solidaridad con los débiles, en la lucha contra el mal y “el anhelo de que la muerte no obtenga la victoria, de que la injusticia no sea la última palabra” (Pérez Tapias 1999a, p. 87). Concluye el mencionado autor en el interesante artículo al que nos referimos que “En esa tarea de un *humanismo anti-dolátrico* debemos converger, desde la *apuesta esperanzada en favor del hombre*, en una historia tensa -¿trágica sin remisión?- y siempre abierta” (Pérez Tapias 1999a, p. 88). Este mismo autor, en un artículo posterior propone retomar la concepción benjaminiana de la subversiva memoria y la recuperación del rostro del Otro maltratado, para relanzar el pensamiento utópico tras su cuestionamiento en nuestros días de crisis de la Modernidad. Se trata de que retomemos una utopía abierta, sin afán de totalidad, que no sacrifique a los individuos ni recaiga en totalitarismos, desde lo fragmentario y roto (Pérez Tapias 1999b, pp. 206-209).

¹⁹ *Vid.* Gutiérrez 1990 y 1993; Tamayo-Acosta 1991, pp. 61-69. Hay que resaltar que también en la teología política europea de J. B. Metz existe una conciencia similar de la necesidad de hacer partir el

Aun más, la teología de la liberación latinoamericana ha defendido reiteradamente que el pobre es el lugar privilegiado de la epifanía o manifestación de la divinidad. Como afirma Jon Sobrino: “Es más bien *en y a través* de su parcialidad hacia los oprimidos como Dios va revelando su propia realidad” (Sobrino 2008, p. 149).

En cualquier caso, hay una sabiduría particular en quienes sufren la opresión. De ellos procede la lección más importante que la humanidad puede recibir. Si nos mueve la esperanza, sin la cual el tiempo queda anulado en un eterno presente cíclico nietzscheano (Metz 1999 y 2007), esta esperanza sólo puede ser buscada y hallada en los márgenes de la historia. La memoria en cuanto re-vitalización de las viejas historias de salvación, es crucial para hallar la respuesta utópica adecuada.

Así pues, el valor de la memoria, por muy traumático que sea a veces recordar, estriba en esta necesidad de hallar sentido y de reconocer el valor de quienes vieron truncadas sus vidas, humanidad y esperanzas, como señalamos más arriba que claramente se manifiesta en el recuerdo de Auschwitz. Es, precisamente, la rememoración de una historia de fracaso lo que el cristianismo desarrolla en la Pasión, que relata el asesinato injusto de un inocente que se identificó y puso al lado de los inocentes. Es esta evidencia la que conduce a Jon Sobrino a identificar Siervo Sufriente con “pueblo crucificado”, como una de las ideas centrales en la teología de la liberación. Evoquemos sus palabras: “Aquí no se trata ya, como en muchos lugares del AT y del NT, de afirmar la parcialidad de Dios en defensa de los pobres y las víctimas, sino de que los elige y hace de ellos instrumento principal de salvación, como lo es Jesús en su doble dimensión de anunciador del reino y víctima en la cruz. En palabras actuales, se trata del misterio de que la salvación viene ‘de abajo’, de que lo que es débil y pequeño en este mundo ha sido elegido para salvar” (Sobrino 2008, p. 431).

discurso teológico (que siempre es ineludiblemente político) y situarlo en la perspectiva “de abajo” (Metz 2002, pp. 78-81). Refiramos también que la Filosofía de la Liberación latinoamericana, en estrecha relación con la teología de la liberación aunque no se reduzca a ésta, se sitúa en la perspectiva de los excluidos. Así lo justifica el profesor Samour: “Como en el clima postmoderno de la filosofía contemporánea es muy dificultoso defender y justificar principios universales, la filosofía de la liberación tiene que emprender la tarea de intentar una fundamentación de una ética universalista desde la perspectiva de los empobrecidos y excluidos” (Samour 2006, p. 235), lo que en la concepción de Ignacio Ellacuría quiere decir que “En cada caso se tratará de reflexionar filosóficamente, de hacer filosofía en su nivel formal desde la propia realidad histórica, buscando introducir en esa reflexión los graves problemas que afectan a la mayoría de los seres humanos con el fin de contribuir a una praxis histórica de liberación” (Samour 2006, p. 235). Sobre las tesis de Ellacuría al respecto *cf.* el excelente estudio del profesor Samour (Samour 2003). Es muy relevante también, para entender el pensamiento liberador latinoamericano en su adopción de la perspectiva del Otro excluido y oprimido, la obra de Enrique Dussel: Dussel, 2002.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, T. W. (1984): *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe.
- ADORNO, T. W. (1998): *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata.
- ADORNO, T. W. (2003): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus.
- ADORNO, T. W. (2005): *Dialéctica negativa*, en Id., *Obra completa*, 6., Madrid, Akal.
- AGUILERA, A. (2006): “Historia como interrupción del tiempo”, *Convivium. Revista de filosofía*, 19, pp. 179-188.
- AYUSO, J. M. (1999): “Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto”, *Diálogo filosófico*, 43, pp. 31-62.
- BENJAMIN, W. (1980): “Dos iluminaciones sobre Kafka”, en Id. *Imaginación y sociedad. Iluminaciones*, Madrid, Taurus, pp. 197-221.
- BENJAMIN, W. (2008): “Sobre el concepto de historia”, en ID. *Obras, Libro I, volumen 2*, Madrid, Abada, pp. 303-318.
- BUCK-MORSS, S. (1989): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor.
- CAMUS, A. (2001): *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza.
- CASTILLO, J. M. (2004): *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- DUSSEL, E. (2002): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- ESTRADA, J. A. (1987): “La ‘última’ teoría crítica de Max Horkheimer”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, nº 171, vol. 43, pp. 241-257.
- ESTRADA, J. A. (1990), *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*, Granada, Universidad de Granada.
- ESTRADA, J. A. (1997): *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta.
- ESTRADA, J. A. (2006): “El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 62, nº 233, pp. 245-271.
- FRISBY, D. (1992): *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor.
- GANDLER, S. (2003): “¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Acerca de las tesis Sobre el concepto de historia de Walter Benjamin”, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 20, pp. 7-39.
- GARCÉS, M. (2006): “Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 37, pp. 85-97.
- GÓMEZ RAMOS, A. (1999): “Del pasado a la historia”, *Endoxa: Series filosóficas*, 11, pp. 227-252.

- GONZÁLEZ SORIANO, J. A. (2002): “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria”, *Revista de Filosofía*, vol. 27 num. 2, pp. 287-303.
- GUTIÉRREZ, G. (1990): *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- GUTIÉRREZ, G. (1993): “Pobres y opción fundamental”, en I. Ellacuría, I. y Sobrino, J. (ed.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I), San Salvador, UCA Editores, pp. 303-321.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (2001): *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- KAFKA, F. (1998): *El proceso*, Trad. Feliu Formosa, Madrid, Alianza.
- LA RUBIA DE PRADO, L. (2002): *Kafka: el maestro absoluto*, Granada, Universidad de Granada.
- LEE-NICHOLS, R. (2006): “Judgment, History, Memory. Arendt and Benjamin on connecting us to our past”, *Philosophy today*, vol. 50, num. 3/5, pp. 307-323.
- LÖWY, M. (2002): *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MARZÁN, C. (1995-96): “La necesidad de fundar la tradición: ‘Sobre el concepto de historia’ de Walter Benjamin”, *Laguna. Revista de filosofía*, 3, pp. 47-55.
- MATE, R. (1997): *Memoria de Occidente. Actualidad de los pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.
- MATE, R. (2003): *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.
- MATE, R. (2006): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta.
- MAYORGA, J. (2003): *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos.
- MÈLICH, J. C. (2004): *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder.
- METZ, J. B. (1999): *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- METZ, J. B. (2002): *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta.
- METZ, J. B. (2007): *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae.
- MOLINUEVO, J. L. (1987-88): “El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer”, *Revista de Filosofía*. 3ª época, vol I, pp. 115-126.
- MORENO, A. (2007): “El anhelo de lo Otro: ¿una religión enmascarada?”, *Proyección, teología y mundo actual*, 224, pp. 63-74
- ORTEGA, P. (2006): “Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas”, *Revista española de pedagogía*, 235, pp. 503-524.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1999a): “El ‘aguijón apocalíptico’ y la filosofía de la historia”, *Diálogo filosófico*, 43, pp. 71-88.

- PÉREZ TAPIAS, J. A., (1999b): “Cambio de paradigma en el pensar utópico”, *Diálogo filosófico*, 44, pp. 180-210.
- RAMOS, V. (1984): “Por un marxismo filosófico: Ernst Bloch, ‘sujeto-objeto’ ”, *Revista de Filosofía*, julio-diciembre, pp. 357-364.
- RAMOS, V. (2001): “¿Cabe aún pensar el futuro?”, *Diálogo filosófico*, 50, pp. 281-290.
- RAMOS, V., (2005): “En el quincuagésimo aniversario de *El principio esperanza* (lo permanente de Bloch)”, *Diálogo filosófico*, 63, pp. 461-472.
- RETAMAL, C. (2007): “Ernst Bloch y la esperanza utópica de la Modernidad”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, num. 237, pp. 463-474.
- SABIOTE, D. (1982): “Puntos de convergencia en Fromm y Marcuse”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, nº 150, vol. 38, pp. 185-205.
- SAMOUR, H. (2003): *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares.
- SAMOUR, H. (2006): “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Diálogo filosófico*, 65, pp. 233-252.
- SIMAY, PH. (1999): “Kafka et l’écriture de la transmisión”, *Archives de Philosophie*, vol. 62, nº1, pp. 95-115.
- SOBRINO, J. (2007): *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta.
- SOBRINO, J. (2008): *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA editores.
- TAFALLA, M. (2003): *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J. (1991): *Para comprender la Teología de la Liberación*, Pamplona, Editorial Verbo Divino.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J. (2002): “Sujeto, comunidad y utopía”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 26, pp. 107-130.
- THIEBAUT, C. (2001): “La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 22, pp. 41-56.
- VILLACAÑAS DE CASTRO, L. S. (2005): “En torno al *Libro de los pasajes*, de Walter Benjamin”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 36, pp. 169-175.
- WAHNÓN, S. (2003): *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Ríopiedras.
- ZAMORA, J. A. (2004a): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta.
- ZAMORA, J. A. (2004b): “Catástrofe y conocimiento”, *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 203, pp. 161-166.

Marcos Santos Gómez
 Facultad de Ciencias de la Educación
 Universidad de Granada
 masantos@ugr.es