

En el límite revelador: de la desesperanza a la esperanza

In the revealing limit: from despair to hope

MARCOS SANTOS GÓMEZ*

Resumen: Hacemos un recorrido por distintos autores y corrientes intelectuales que han destacado, desde Walter Benjamin, la esperanza como lo que nace, paradójicamente, en la desesperanza. Primero, mostramos esta dialéctica en Kafka, para luego estudiarla en el planteamiento de Paulo Freire y de la teología de la liberación. De los oprimidos, como señalan, de su situación límite, puede surgir el nervio utópico que acaso humanice al mundo.

Palabras clave: oprimidos, historia, esperanza, Benjamin, Kafka, teología de la liberación.

Abstract: We study different authors who have pointed out, from Walter Benjamin, the hope as it arises, paradoxically, in despair. First, we show this dialectic in Kafka, to study after the approach of Paulo Freire and liberation theology. From the oppressed, as they indicate, from their limit situation, the utopian nerve can arise that might humanize the world.

Key words: oppressed, history, hope, Benjamin, Kafka, liberation theology.

1. Introducción

En las líneas que siguen, comenzamos destacando cómo en la literatura de Franz Kafka se manifiesta una precaria esperanza, apenas sugerida, en contraste con la realidad tenebrosa que nos presenta de deshumanización y de neurosis. Es precisamente la evidente patología que muestran sus personajes y entramados la que reclama la bocanada liberadora de la esperanza. Así pues, se da en él una peculiar dialéctica que hace surgir la esperanza de la desesperanza. Relacionamos lo que expresa su literatura, en este sentido, con la filosofía de la historia de Walter Benjamin y algunos planteamientos de la primera Escuela de Frankfurt. A continuación, exponemos la noción de «situaciones límite» de Jaspers, las cuales también expresan una cierta ambigüedad por la que en el límite y el fracaso, como ocurre en Kafka, surge una revelación de lo que el filósofo alemán denomina «lo trascendente». Mostramos lo sugerente de hacer una lectura socio-política e histórica de esta noción tal como se lleva

Fecha de recepción: 26 mayo 2009. Fecha de aceptación: 9 septiembre 2009.

* **Dirección:** Facultad de Ciencias de la Educación, Campus Universitario de Cartuja, S/N, 18071, Granada. e-mail: masantos@ugr.es. Profesor Contratado Doctor de la Universidad de Granada (España). Publicaciones recientes: M. Santos: *La educación como búsqueda. Filosofía y Pedagogía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; M. Santos: «La educación como perseverante tarea ética: del absurdo al encuentro con el 'otro'», *Estudios Filosóficos. Revista de investigación y crítica*, vol. 58, nº 169, 2009, pp. 501-522.

a cabo en la pedagogía de Paulo Freire o en la teología de la liberación. Es precisamente nuestro objetivo resaltar esta relación entre ambas concepciones, existencial e histórica, y destacar los diferentes matices dados a lo que se pueda o no revelar en los límites (esperanza, utopía, Reino de Dios). En todo caso, la teología de la liberación aboga por una saludable historización del discurso teológico. Como en Freire, lo que Jaspers denominaba situaciones límites, son vinculadas ahora a las circunstancias de opresión en la historia. Se sitúa la teología de la liberación en dicho límite histórico desde el cual accede a una comprensión más completa de la historia y de la propia teología. En cualquier caso, destacamos como principal conclusión que en todas las perspectivas estudiadas se manifiesta una cierta revelación esperanzadora a partir del propio lugar que parece anular toda esperanza, el lugar en el que se ha dado un fracaso.

2. Franz Kafka abre una incierta ventana

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 párrafo 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 muchos han indicado¹. En las obras del autor checo se materializa literariamente la idea de las *tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin², según la cual la utopía se rescata como un anhelo perdido que en cualquier momento presente podemos reactivar³. Un

-
- 1 S. Wahnón: *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Ríopiedras, 2003, pp. 198-210; J. Mayorga: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 241. Debemos 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. L. La Rubia de Prado: *Kafka: el maestro absoluto*, Granada, Universidad de Granada, 2002. Yo voy a ceñirme a una interpretación de la obra de Kafka que en la línea de la realizada por Adorno de tipo sociológico-político o por el propio Benjamin, acentúa su carácter de literatura del oprimido. Cf. T. W. Adorno: *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984; W. Benjamin: «Dos iluminaciones sobre Kafka», en: Id.: *Imaginación y sociedad. Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 197-221. Es en esta línea que voy a destacar cómo se insinúa en la prosa kafkiana, con incertidumbre y debilidad, un posible final feliz.
 - 2 W. Benjamin: «Sobre el concepto de historia», en: Id.: *Obras. Libro I vol.2*, Madrid, Abada, 2008; R. Mate: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid, Trotta, 2006.
 - 3 Esto es expresado por la *ruina*. 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 aunque quisiera, porque el viento huracanado *del progreso* lo aleja de ellas permanentemente. Cf. S. Gandler: «¿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*, n° 20, 2003, pp. 7-39. Me refiero a la *Tesis IX* de Benjamin, en la que el autor manifiesta una clara oposición a la visión autocomplaciente de la historia heredada de los ilustrados y expresada por Hegel. Como se afirma en un estudio sobre las *Tesis*: «El proceder de Benjamin consiste exactamente en invertir esta visión de la historia: desmistificar 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». M. Löwy: *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 106-107.

anhelo que se halla en la tradición (memoria) de horror y opresión que subyace a la historia oficial de la humanidad⁴.

Así pues, en Franz Kafka se manifiesta la dialéctica propia de la situación límite del oprimido que padece y carga con la historia⁵. Éste, al mismo tiempo que apura el cáliz del horror hasta la última gota, se topa con un esperanzador amanecer de lo utópico. «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»⁶. En este sentido, 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 visibles⁷. Porque, como indica Benjamin en las tesis, la esperanza 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

-
- 4 Muchos años después de la redacción de las tesis y la muerte de Benjamin, el último Horkheimer destacará precisamente 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». M. Horkheimer: *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 120.
- 5 A Kafka lo vertebra esta ambigüedad dialéctica que se manifiesta, por ejemplo, en su relación 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. Ph. Simay: «Kafka et l'écriture de la transmission», *Archives de Philosophie*, vol. 62, n°1, 1999, pp. 95-115. Por otro lado, esa ambigüedad dialéctica que vamos a encontrar en Kafka impregna también las reflexiones de *Minima Moralia* de Adorno, que expresan en este sentido la misma verdad que Kafka: «(...) 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». T. W. Adorno: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 2003, p. 22. Este centrarse en la mirada impugnadora propia de las víctimas, implica una rectificación crítica a la dialéctica hegeliana. De este modo lo expresa José Antonio Zamora, en su excelente obra sobre el pensamiento de Adorno: «(...) 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» J. A. Zamora: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, p. 48. Cf. Adorno, T. W.: «Dialéctica negativa», en: Id.: *Obra completa*, 6, Madrid, Akal, 2005, pp. 276-330.
- 6 J. Mayorga: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 256.
- 7 A. Camus: *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 161-179.

ejecución y hundírselo 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 lo que 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 Josef K.] 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 inmovible, 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»⁸.

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 «inmovible» 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 insinuarse la posible salvación de todo el mortal entramado. 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 kafkiana vence y la vida humana va a ser definitivamente extinguida en un último holocausto a Moloch, Kafka abre esa insólita ventana.

De este modo se cuele, *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,

8 F. Kafka: *El proceso*, Madrid, Alianza, 1998, p. 231.

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»⁹.

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»¹⁰. 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 exterminio¹¹.

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 refiriéndose a Auschwitz: «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, (...)»¹². 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 Frankfurt, el curso de la Modernidad condujo a lo peor en que podía desembocar¹³. 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»¹⁴.

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 Garcés¹⁵. Es decir, Kafka

9 S. Wahnón: *Kafka y la tragedia judía*, Barcelona, Ríopiedras, 2003, p. 363.

10 T. W. Adorno: *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 169.

11 R. Mate: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p.103.

12 T. W. Adorno: *Educación para la emancipación*, Madrid, Morata, 1998, p. 83.

13 Sobre esta ambigüedad propia de la Modernidad y la Ilustración, Adorno y Horkheimer disertaron largamente en su conocida obra *Dialéctica de la Ilustración*, que, como es sabido, se ocupa específicamente de ello M. Horkheimer y T. W. Adorno: *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.

14 T. W. Adorno: *Crítica...* cit., p. 174.

15 M. Garcés: «Adorno y Lukács: pensar en la grieta de la racionalidad», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 37, 2006, pp. 85-97.

desarrolla una suerte de denuncia consistente en mostrar las consecuencias de una descarada 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 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»¹⁶. Por eso, también, es en lo marginal en cuanto que víctima de lo considerado como la normalidad, donde Kafka centra en ocasiones la mirada en pos de la esperanza, en los desechos de la civilización¹⁷.

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»¹⁸. Se trata de la sociedad admi-

16 T. W. Adorno: *Crítica...* cit., p. 189.

17 *Ibidem*, p. 190. 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». C. Thiebaut: «La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, pp. 41-56, 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 L. S. Villacañas de Castro: «En torno al *Libro de los pasajes*, de Walter Benjamin», *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 36, 2005, pp. 169-175; D. Frisby: *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1992; S. Buck-Morss: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 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». J. A. Zamora: «Catástrofe y conocimiento», *Anthropos. Huellas del conocimiento*, nº 203, 2004, pp. 161-166, 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 ocurre en Freud, en Benjamin, lo insignificante y episódico es lo que concentra más significado. Cf. R. Lee-Nichols: «Judgment, History, Memory. Arendt and Benjamin on connecting us to our past», *Philosophy today*, vol. 50, num. 3/5, 2006, pp. 307-323, p. 317.

18 M. Horkheimer: *ob. cit.*, p. 103.

nistrada, 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 religión¹⁹.

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 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 revelador²⁰. Nos enseñan que vivimos

19 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». J. A. Estrada: «La 'última' teoría crítica de Max Horkheimer», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 43, n° 171, 1987, pp. 241-257, p. 246. Añade Estrada la puntualización crítica de que esto en realidad se trata de un movimiento conservador que sobrevalora lo trascendente porque padece 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» *Ibidem*, 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». *Ibidem*, p. 252. También *cf.* Id.: *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 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». Id.: «La 'última' teoría crítica de Max Horkheimer», *cit.*, p. 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, *ibidem*, p. 254. En esta órbita, afirma José Luis Molinuelo 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». J. L. Molinuelo: «El tardío pesimismo metafísico de Horkheimer», *Revista de Filosofía. 3ª época*, vol I, 1987-88, pp. 115-126, 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» A. Moreno: «El anhelo de lo Otro: ¿una religión enmascarada?», *Proyección, teología y mundo actual*, n° 224, 2007, pp. 63-74, pp. 70-71.

20 En esta línea, afirma el teólogo 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. Esto además implica, como señala Jon Sobrino, no tanto un *dar a*, sino un humilde *recibir de*: «En el mundo de los pobres se genera una *lógica* que permite ver la realidad de otra manera. Permite ver que salvación no es adecuadamente idéntica a progreso y desarrollo, lo cual nos parece muy importante. Y permite ver que de los pobres puede venir la salvación. Para los no-pobres es la experiencia de gracia. La opción por los pobres no versa ya

en una injusticia que se perpetúa; en un estado de excepción permanente. Debemos dejarnos educar, en este sentido, 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»²¹.

El horror padecido por la víctima nos avisa 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»²². 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»²³. Y el profesor Juan Antonio Estrada sintetiza de esta manera la función que

sólo sobre *dar a ellos*, sino sobre *recibir de ellos*». J. Sobrino: *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos proféticos*, Madrid, Trotta, 2007, p. 80. Muchas veces esto es vivenciado cuando personas procedentes del Primer mundo viajan al denominado Tercer Mundo. Como dice Sobrino, y sin que esto implique en absoluto una idealización de la no-vida del pobre, «[...] en contacto con el Tercer Mundo muchos encuentran ‘algo’ que no encuentran en el mundo de la riqueza, y ese ‘algo’ es de una calidad humana superior a lo que éste produce». *Ibidem*, p. 36. 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. Refiriéndose al terremoto que asoló El Salvador en 2001, afirma: «Según las conocidas palabras de Rudolf Otto, en el terremoto se mostró el misterio *fascinans et tremens*, aquello que, a la vez, fascina y causa pavor. Es evidente que el terremoto expresó lo *tremens* del misterio; pero, a pesar de todo, expresó también lo *fascinans*. Algo hay en el anhelo de vida de las víctimas que produce *fascinación*, y algo hay en los sufrimientos y afanes de esas víctimas que quieren simplemente sobrevivir y ayudar a que otros sobrevivan que produce *veneración*». J. Sobrino: *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El salvador, Nueva York y Afganistán*, San Salvador, UCA Editores, 2006, pp. 128-129. La razón, por tanto, de dirigir nuestra mirada a estos acontecimientos y a lo que se revela en ellos, es que «esta vida primaria que aparece en las catástrofes ayuda a centrarse en lo fundamental, la vida y la solidaridad; ayuda a desenmascarar lo que una determinada civilización y comprensión del progreso introduce de superfluo, innecesario y aun deshumanizante en la vida normal. Y también ayuda a denunciarlo, como inhumano e injusto, cuando lo superfluo de unos solo es posible a costa de lo elemental de la vida de otros. No negamos, por supuesto, que la vida es más que vida primaria, ni que ésta se puede y debe desdoblar siempre, por su naturaleza, en ‘más’ vida. Pero la vida primaria sí puede ayudar a poner condiciones al verdadero progreso y a poner en una dirección adecuada al ‘más’ de vida que realmente humaniza». *Ibidem*, p. 129.

21 R. Mate: *Medianoche en la historia*, cit., p. 259.

22 T. W. Adorno: «Dialéctica negativa»..., cit., p. 334.

23 R. Mate: *Memoria de Auschwitz*...cit., p. 120. 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 Lévinas 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» J. M. Ayuso: «Auschwitz: el pensamiento judío confrontado con la realización histórica del mal absoluto», *Diálogo*

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 utopía de una reconciliación futura, sino que tiene conciencia de la deuda contraída con el pasado»²⁴.

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»²⁵. 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»²⁶. 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 Hegel²⁷.

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

filosófico, nº 43, 1999, pp. 31-62, p. 60. En este sentido, el teólogo Kasper expresa con gran acierto que el mal y el sufrimiento, lejos de ser un asunto periférico, es verdaderamente el origen de la reflexión teológica, en la medida en que el sufrimiento es el gran escándalo inherente a la condición humana. W. Kasper: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 189-190. Schillebeeckx afirma con enorme acierto: «La experiencia humana del dolor presupone, en cuanto experiencia de *contraste*, un ansia implícita de felicidad, un ansia de salvación y, en cuanto experiencia de injusticia, al menos una vaga conciencia de lo que la integridad y la salvación significan positivamente. En otras palabras, como experiencia de contraste implica indirectamente una conciencia de la vocación positiva de lo humano y a lo humano. Quien analiza las condiciones de posibilidad de las experiencias de contraste, de las que nacen nuevos quehaceres imperativos, puede constatar que esas experiencias negativas encierran un valor positivo, aunque todavía no expreso, a la vez que lo descubren y obligan a expresarlo en la buena conciencia que comienza a protestar. En la experiencia negativa se *experimenta* de manera indirecta la falta de aquello que debería ser y, así, se vislumbra, de forma confusa pero inequívoca, lo que hay que hacer en cada momento. En este sentido, no es posible superar el sufrimiento sino en virtud de una anticipación –cuando menos implícita o vaga– de un posible sentido universal. [...] Así, en las experiencias de dolor se toma conciencia, de manera negativa y dialéctica, de un deseo y una búsqueda de sentido y libertad, de salvación y felicidad para el futuro». E. Schillebeeckx: *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 585-586.

24 J. A. Estrada: «El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 62, nº 233, 2006, pp. 245-271, p. 271.

25 M. Tafalla: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 37.

26 *Ibídem*, p. 43.

27 T. W. Adorno: «Dialéctica negativa»... *cit.*, pp. 276-330.

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»²⁸.

3. Las reveladoras situaciones límite en la historia

Jaspers denomina «situaciones límite» a «situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, (...). Estas situaciones *no cambian*, salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son *opacas a la mirada*; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas partiendo de otra cosa»²⁹. No son algo abarcable para la ciencia y los saberes explicativos, pero su importancia es tal que, en palabras de Jaspers, «llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos»³⁰. Porque en ellas realizamos una especie de salto «desde la existencia empírica a la ‘existencia’, a la que estaba *encerrada germinalmente*, a lo que se esclarece a sí mismo como posibilidad, a lo real»³¹. Es decir, por las situaciones límite intuimos un *más allá* del límite que señalan, fuera de la existencia empírica. Pero lo crucial de dichas situaciones es que sólo en ellas nos encontramos a nosotros mismos como existentes: «Experimentar las situaciones límite y ‘existir’ son una misma cosa»³². Nos revelan nuestra existencia y nos conocemos en ellas.

Además, Karl Jaspers se refirió a «lo trascendente» como aquello que es sugerido en las situaciones límite, que desborda los límites de la existencia empírica³³. Roza este pensador acaso el *objeto* de la teología, pero sin abandonar en ningún momento el mero ejercicio de la filosofía. Como filósofo, sólo puede insinuar, ubicarse ante el abismo, situarse en la pregunta, husmear el más allá del horizonte que vislumbra o simplemente callar³⁴. Creo que

28 T. W. Adorno: *Crítica cultural...* cit., p. 161.

29 K. Jaspers: *Filosofía II*, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico-Revista de Occidente, 1958, pp. 66-67.

30 *Ibíd.*, p. 67.

31 *Ibíd.*, p. 70.

32 *Ibíd.*, p. 67.

33 Véase K. Jaspers: *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza, 1993; *Id.*: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968; *Id.*: *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar, 1968. *Id.*: *Filosofía II...* cit., pp. 355-622.

34 Como es sabido Kant expulsa de la filosofía las preguntas y cuestiones propias de la metafísica o la teología de la razón teórica. Pero reconoce su ineludible presencia en el hombre, por lo que les concede ese valor. Debido a los límites de nuestro conocimiento estamos condenados a no obtener respuestas, pero eso no impide que esos objetos sean los más elevados y los que la razón no puede olvidar jamás. Como es sabido, es la razón práctica la que sí se ocupará de aquello que a nivel teórico resulta infundamentable. I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2001. Resulta interesante la reflexión al respecto de Manuel Fraijó: «El dinamismo postulatorio kantiano es la genial traducción filosófica del anhelo escatológico cristiano. Según Adorno, Kant

ofrece una manera específicamente filosófica de preparar el campo a la posterior reflexión teológica. No hace teología, desde luego, pero precisamente por ello, su reflexión aborda de un modo singular y sugerente la insinuación de aquello que el creyente identifica abiertamente con Dios y que él denomina, menos afirmativamente, «lo trascendente». Aborda este ámbito de una manera negativa, en el final de su obra más importante, *Filosofía*, donde constata el fracaso por hablar de ello con categorías científicas o empíricas³⁵. Precisamente, donde termina el conocimiento empírico, donde éste muestra su impotencia, entonces se abre el ámbito sobre el cual es mejor callar. Todo intento por abarcarlo, expresarlo o comprenderlo resulta inútil³⁶. El pensamiento de Jaspers al respecto se puede relacionar en este sentido con la teología negativa, el budismo y algunos grandes místicos.

se refugió en los postulados para no verse obligado a 'pensar la desesperación'. Sin Dios y la inmortalidad, no hay forma de 'hacer justicia a los muertos». M. Fraijó: *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2006, p. 67. En relación con la diferencia entre filosofía y religión, Fraijó hace una excelente precisión: «Las religiones se atreven con la promesa; la filosofía se detiene en el anhelo». *Ibidem*, p. 72. Por otro lado, respecto a la ciencia y la religión, afirma el profesor Rañada: «[...] por sí misma, la práctica de la ciencia ni aleja al hombre de Dios ni lo acerca a Él. Es completamente neutra respecto a la religión. La decisión de creer o no se toma por otros motivos, ajenos a la actividad científica, pero, una vez tomada, la ciencia ofrece un medio poderoso para racionalizar y reafirmar la postura personal. Al ateo le da argumentos detallados que interpreta como pruebas de que la materia se explica por sí misma, sin necesidad de ninguna trascendencia. Al creyente le permite apreciar mejor lo que veía, de todos modos, como obra de Dios, ya que el versículo del salmo 'los cielos proclaman la gloria de Dios' le parece claro y luminoso, al percibir íntimamente los mecanismos que sustentan ese esplendor» A. F. Rañada: *Los científicos y Dios*, Oviedo, Nobel, 1994, p. 36. Se trata del conocer o experimentar la contingencia de lo real, como aquello que induce a la pregunta por Dios. Cf. J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001, p. 33. Desde el punto de vista abiertamente creyente, a la sugerencia de Dios a partir de lo físico-material-cósmico, presente en todas las religiones, se añade la revelación en la historia humana y en la existencia personal experimentada como contingente. En definitiva, los distintos campos donde se manifiesta el carácter finito, inacabado e imperfecto de la realidad. Cf. A. Torres Queiruga: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid, Trotta, 2008. Señalemos, por último, que el profesor Estrada defiende una compatibilidad entre la ciencia y la creencia, una creencia que aunque no se puede fundamentar absolutamente, sí es «razonable». Afirma: «No se puede demostrar la existencia de Dios, pero sí mostrar que es la existencia misma del universo, en conjunto impredecible y precario, dada su complejidad y su dependencia de una gran cantidad de variantes, la que hace posible la pregunta por Dios. [...] El enigma científico, que lleva a maravillarse ante lo sorprendente de la vida y del orden que la ha hecho posible en un universo desordenado y hasta ahora carente de vida, es compatible con el teísmo, en lugar de cuestionarlo como se esperaba en otro tiempo. La ciencia no puede demostrar a Dios, pero no solo no se opone al teísmo cristiano, sino que la actual visión científica del universo es perfectamente compatible con la fe religiosa teísta». J. A. Estrada: *Razones y sinrazones...*, cit., p. 61.

35 K. Jaspers: *Filosofía II*, cit., pp. 355-622.

36 Según Rahner: «La auténtica trascendencia en cierto modo está siempre detrás del hombre, en el origen indisponible de su vida y de su conocer. Y esta trascendencia auténtica nunca es alcanzada por la reflexión metafísica, y como pura, es decir, como no mediada objetivamente, a lo sumo puede darse (si en general puede darse) a manera de aproximación asintótica en la experiencia de la mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte; [...] Ella está dada en cierto modo sólo como un ingrediente secreto. Pero el hombre es y permanece el ser que trasciende, es decir, aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad. Con ello el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto». K. Rahner: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1979, pp. 54-55. Rahner llama «misterio sagrado» a lo que se muestra en la experiencia trascendental, pero que es incomunicable: «El misterio es tan indefinible como todos los otros 'conceptos' trascendentales, que no son accesibles a ninguna definición, pues lo expresado en ellos sólo se muestra en la experiencia trascendental, y ésta, como dada siempre y en todas partes de antemano, no tiene nada fuera de sí misma a partir de lo cual pudiera determinarse ella y su hacia dónde». *Ibidem*, p. 90.

El objeto de las líneas que siguen es destacar la historización de la mencionada noción jaspersiana de «situación límite», resaltando así su interés para una pedagogía y teología actuales. Señalaré cómo se ha dado esto, de hecho, mostrando las posibilidades que tiene el ubicarse como educador, como filósofo o como teólogo en las situaciones límite histórico sociales, en cuanto que revelan y transforman. En efecto, se puede afirmar que el pedagogo Paulo Freire, como la Teología de la liberación, hacen una lectura socio-histórica de las reflexiones sobre «situación límite» de tono más existencialista de Jaspers. En concreto, Freire hace partir toda educación que se pretenda liberadora, de la propia realidad vital del oprimido. Insiste en que para tender a una vida mejor hay que situarse en el punto de vista y en la realidad del oprimido. Dicho en otras palabras, su pedagogía trata de ubicarse en la *situación límite* como punto de partida para la posterior concientización y comprensión crítica de la realidad. Esta idea es expresada con claridad por el propio pedagogo, cuando se interroga directamente «¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora?»³⁷. Pues bien, a la hora de enfocar este tema, Freire se muestra deudor de sus lecturas e influencias existencialistas y personalistas, también el propio Jaspers, a quien cita en su obra principal³⁸. Freire se inspira en la noción de situación límite de éste, pero le da un nuevo sentido, según expresa Dussel³⁹.

Para Freire, la situación límite del oprimido es un punto de partida material, económico y político, de unas connotaciones algo diferentes a las que parece referirse el filósofo alemán con su noción de «situación límite». Es algo producido por el hombre y que apunta a su propia superación *en la historia*, en la forma de una humanización de la historia. Apunta a la *utopía superadora*, como las situaciones límites en Jaspers apuntaban a una existencia más completa. Por eso, la educación liberadora parte de la realidad en la que se encuentra el educando oprimido. Como el pedagogo de Recife dice, «Será a partir de la situación presente, existencial y concreta, reflejando el conjunto de aspiraciones del pueblo, que podremos organizar el contenido programático de la educación y acrecentaremos la acción revolucionaria»⁴⁰. Esta realidad del oprimido son las estructuras de dominación que lo constituyen como oprimido. Como es sabido, en su práctica pedagógica, Freire se situó en la máxima negatividad posible, la del oprimido que busca su educación, que con su silencio apunta al escándalo de su mala-educación (de su educación como excluido) y a la necesidad de su superación. En este sentido, el educando oprimido en el límite, para Freire, es sobre todo el adulto analfabeto y pobre⁴¹.

Respecto al proceso historizador de la nueva teología, que desembocará en la asunción de la perspectiva del oprimido como situación límite reveladora⁴², hay que resaltar que ha

37 P. Freire: *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 40.

38 P. Freire: *La educación como práctica de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 104.

39 E. Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2002, p. 432.

40 P. Freire: *Pedagogía...* cit., p. 115.

41 E. Dussel, ob. cit., p. 433.

42 Es pertinente recordar que esta historización de las ideas (teológicas) es una condición imprescindible para la desideologización, en palabras de Ellacuría: «Si logramos, por tanto, historizar los conceptos, esto es, decir lo que significan y ocultan aquí y ahora, estamos ayudando a la desideologización de una superestructura, que realmente sirve de refuerzo a unas determinadas estructuras socio-económicas, que de hecho causan lo contrario de lo que dicen querer operar». I. Ellacuría, citado por H. Samour: *Voluntad de liberación. La filosofía de*

transformado incluso la concepción de *revelación*. En este sentido, en una línea ya decididamente teológica, Andrés Torres Queiruga señala que la revelación se va haciendo presente en una *mayéutica histórica*. En su descripción de cómo ocurre, Torres Queiruga aborda *eso* que se insinúa en el horizonte, ya positivamente, como invisible presencia que nos envuelve: «Acoger la revelación consiste en ‘caer en la cuenta’, en experimentar el ‘desvelamiento’ de que el ser humano y su mundo existen y se realizan *gracias a Dios*. Eso sucede cuando, con una mirada que no se reduce a su función objetivante, somos capaces de percibir nuestro ser y nuestro mirar como fundados en él, como Aquel que nos hace florecer a nosotros y al jardín; a Aquel que, por eso, vence en nosotros la pendiente hacia la nada y la destrucción, dándonos ‘el coraje de existir’ para superar la angustia y afirmar la vida. Todo esto no le dirá mucho a un analítico o a un positivista ‘ortodoxo’; pero es sencillamente porque –como la evolución de Ludwig Wittgenstein lo dejó patente– está más allá, o más acá, de ese tipo de análisis»⁴³. Para el teólogo gallego, y esto es un símil inexacto como todos los símiles que intentan hablar de la divinidad por analogía, habría una suerte de «cuarta dimensión» que lo envuelve todo pero a la que, debido a nuestra limitación espacio-temporal, no percibimos con claridad. Por eso, la revelación sería siempre imperfecta, no por imposibilidad de revelarse Dios, sino por nuestra condición específica que nos hace ciegos a esa «cuarta dimensión» o «espacio» divino⁴⁴. Esto no quiere decir, deja claro Queiruga, que Dios no esté en la historia, sino al contrario, que Dios está permanentemente inserto en ella, pero dentro de las leyes del espacio y el tiempo que nos rigen su *visión* por parte de los hombres resulta siempre precaria e incierta, sujeta al devenir propio de lo espacio-temporal e histórico.

Según Queiruga toda revelación que se pretenda definitiva y perfecta es falsa, sencillamente porque no somos capaces, en cuanto seres humanos, de comprender nada de modo definitivo y perfecto. Podemos, en este sentido, creer que cuando se proclama haber recibido la revelación como una suerte de dictado vertical, sería necesario sospechar que están en realidad interviniendo los deseos y proyecciones de los seres humanos, a los que puede interesar creerlo así por la seguridad psicológica que ello pueda ofrecer⁴⁵. Qué duda cabe de que dicha impoluta verticalidad de lo revelado satisfaría numerosas ansiedades y angustias.

Ignacio Ellacuría, Granada, Comares, 2003, p. 267. Frente a esto, el dualismo platonizante en la teología indujo una cristología que realza el aspecto divino de Jesús y «olvida» su humanidad, con lo que difícilmente puede ser modelo para el seguimiento. Cf. A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la constitución de las religiones y de la cultura*, Madrid, Trotta, 2005, p. 129. Es preciso recordar que, en relación con lo que estamos exponiendo, no sólo han defendido estos puntos de vista teólogos de la liberación actuales. Con enorme claridad sintetiza todo el mensaje acerca de los peligros del dualismo que niega lo *terrenal* el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer: «Con la huida de la discusión pública, este o aquel alcanzan el refugio de la *práctica privada de la virtud*. No roba, no mata, no adultera, hace el bien según sus fuerzas. Pero en su libre renuncia a la publicidad sabe guardar exactamente los límites permitidos que le preservan del conflicto. Así tiene que cerrar sus ojos y oídos ante la injusticia que existe a su alrededor. Sólo a costa de engañarse a sí mismo puede conservar su intachabilidad privada de la contaminación que produce una conducta responsable en el mundo. Todo lo que hace, jamás le compensará de lo que omite. O bien perecerá en esta intranquilidad o llegará a la hipocresía de todo fariseo». D. Bonhoeffer: *Ética*, Madrid, Trotta, 2000, p. 66.

43 A. Torres Queiruga: *Repensar la revelación...* cit., p. 229.

44 *Ibidem*, p. 21.

45 La teología actual ha aceptado e incluido la certera crítica Feuerbachiana de la religión como proyección. Cf. H. Küng: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979.

Pero por el contrario, puede fácilmente captarse en una simple lectura que la propia Biblia es una búsqueda incesante que pone en acción la búsqueda personal o comunitaria de sus lectores. El libro sagrado nació de una búsqueda y, a su vez, es búsqueda⁴⁶.

Es sugerente la inteligente interpretación de Queiruga acerca de cómo ocurriría la revelación, que impacta contra ciertos prejuicios que configuran una idea de la revelación que sería extraña a la propia Biblia. Pero antes de llegar a todo ello, lo cual es tarea de, en efecto, teólogos que manejan verdades de fe, la prudente perspectiva filosófica de Jaspers se mantiene apenas en la mera insinuación de lo que él denomina «Lo trascendente». Esto es, ciertamente, una experiencia humana que reflejan los mitos y las religiones de todos los tiempos y culturas, la intuición de que pueda haber un algo más que se filtra y manifiesta precariamente y que apenas pueda ser sino sugerido. Son las simas de donde surgiría el numen fascinante y tremendo⁴⁷ como lava de volcán en erupción, pero también el Dios misericordioso del cristianismo, que todo lo envuelve en su abrazo. Esto es lo que también ha podido llamarse «misterio»⁴⁸ o lo sagrado, como lo expresa Martín Velasco, remitiéndose a la obra de Rudolf Otto y Mircea Elíade⁴⁹.

4. La teología de la liberación en el límite

Deseo destacar que para los autores que pertenecen a la Teología de la liberación, resulta fundamental la reflexión que vincula la cruz 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 directamente 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»⁵⁰. Creo que aquí la teología se ha centrado en el mismo aspecto paradójico que la filosofía de la memoria de Benjamin y la literatura de Kafka recogen. He señalado cómo éstos subrayan la extraña contradicción por la que en ciertas situaciones de opresión se entrelazan el fracaso con la esperanza, la muerte con la vida, la desesperación y el olvido

46 Véase la original exposición de Walter Brueggemann, donde queda patente este anhelante dibujar, buscar e imaginar a Dios por parte del pueblo de Israel: W. Brueggemann: *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Salamanca, Sígueme, 2007. La estructura de la obra es bastante original en relación con otras clásicas teologías del AT. Sigue la forma de un juicio a Yahvé en el que se suceden los testimonios a favor y en contra. En este libro se capta precisamente esta característica específica de la Biblia que estoy señalando: la de ser búsqueda, búsqueda de un Dios cuya imagen trazada por los hombres es siempre evasiva y provisional, debiendo ser reelaborada una y otra vez a lo largo de la vida, en función de experiencias históricas de los individuos singulares o, sobre todo, colectivas en las cuales el protagonista es un pueblo que vaga y sufre. En general, esta concepción de la Biblia se apoya en la crítica bíblica que se viene desarrollando desde hace unos doscientos años, que ha favorecido la comprensión de la Biblia como reflexión a partir de experiencias siempre nuevas. Cf. A. Torres Queiruga: *Repensar la resurrección...* cit., p. 156.

47 Rudolf Otto señaló en su estudio ya clásico a «lo santo» como este fondo misterioso que aterra y fascina al mismo tiempo. R. Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1998.

48 J. Gómez Caffarena: *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

49 Cf. J. Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 87-107.

50 J. Sobrino: *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA Editores, 2008, pp. 309-455.

con la utopía. Este anhelo de justicia que resulta de la experiencia del mal, como señalara el pensamiento del último Horkheimer⁵¹, 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 realizado⁵². 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 realidades seguras que vayan a llegar 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.

Es clásica la noción de utopía que Bloch desarrolla en su obra *El principio esperanza*. Según él, la utopía es una orientación hacia un futuro abierto y sin prefigurar, desde una concepción dinámica de la persona y la sociedad, dinamismo que no debe detenerse so pena de caer bajo el hechizo de un pasado y presente estáticos, que nos cierre el futuro como multiplicidad de posibilidades⁵³. Para Bloch, la utopía, además, es una suerte de clave para profundizar en la comprensión de la realidad presente: «La conciencia utópica quiere ver más allá, pero, en último término, sólo para penetrar la cercana oscuridad del momento acabado de vivir, en el que todo ente se nos da en su mismo ocultamiento. Con otras palabras: para ver a través de la proximidad más cercana es preciso el telescopio más potente, el de la conciencia utópica agudizada»⁵⁴. 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»⁵⁵. El marxismo cálido utópico de Bloch señala precisamente la posibilidad de reinterpretar y de transformar el mundo. La historia apunta a su culminación en el reino de la libertad, dentro de la tradición marxista⁵⁶.

51 M. Horkheimer, ob. cit.

52 Apuntemos lo que explica Christian Retamal en torno a lo utópico en Bloch: «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 apatencia de algo, aspiración al exterior que paradójicamente no alcanza lo que busca» C. Retamal: «Ernst Bloch y la esperanza utópica de la Modernidad», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, nº 237, 2007, pp. 463-474. p. 474.

53 E. Bloch: *El principio esperanza* (vols. 1, 2 y 3), Madrid, Trotta, 2004.

54 E. Bloch: *El principio esperanza* (vol. 1), Madrid, Trotta, 2004, p. 36.

55 C. Retamal: ob. cit., p. 473.

56 Pero recordemos que los dramáticos acontecimientos del siglo XX cuyo paradigma es Auschwitz, 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 irreducibles al avance de cualquier forma del Espíritu». C. Retamal, ob. cit., 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». V. Ramos: «Por un marxismo filosófico: Ernst Bloch, 'sujeto-objeto'», *Revista de Filosofía*, julio-diciembre, 1984, pp. 357-364, 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». Id.: «En el quincuagésimo aniversario de *El principio esperanza* (lo permanente de Bloch)», *Diálogo filosófico*, 63, 2005, pp. 461-472, p. 468.

En la lectura que de las *tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin hace el profesor Reyes Mate, el pensador judío se refiere a la teología como la visión de sentido, o visión desde el final, desde la cual, pueden reinterpretarse los hechos y distinguir en ellos cuánto de frustración y de miseria los constituye. «Si se quiere ganar esa partida, tienen que unirse los viejos rivales o, más exactamente, ‘el materialismo histórico’ y ‘la teología’. Eso supone dar entrada en el juego político al mesianismo que tiene la virtud, como todo mesianismo, de ver las cosas desde el final, [...]»⁵⁷. Esto es ver las cosas desde un final entendido, como hace la teología, como promesa (de redención y realización últimas). «Esta mirada al presente desde el final no significa inyectar una dimensión utópica al presente (avisando al hombre de que vamos hacia mejor), sino poner sobre la mesa toda la miseria del presente al exponerla como *Factum* o destino, sino como una frustración y, por tanto, un deseo de felicidad. La mirada mesiánica es la que nos permite ver la miseria del presente o del pasado como un atentado insoportable al derecho a la felicidad»⁵⁸. Benjamin, pues, corrige «teológicamente» en esta línea al materialismo marxista para, de algún modo, superar cierta insuficiencia de la filosofía, incapaz de ello por sí misma⁵⁹.

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 a pesar de todas las *cruces*. 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 predicada⁶⁰. Las historias narradas en los evangelios o la simbología presente en otros textos como el Apocalipsis liberado de lecturas gnostizantes⁶¹ 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. Será por tanto en el lugar del pobre y de la víctima donde puede la

57 R. Mate: *Medianoche...* cit., p. 64.

58 *Ibíd.*, p. 65.

59 Benjamin pensó la relación entre filosofía y teología. En su concepción, se alinea entre los ilustrados, según Reyes Mate: «De la teología lo que dice por el momento es que es pequeña, fea e impresentable. Y eso quiere decir dos cosas: que él no renuncia a la crítica de la religión. La Modernidad ha tenido que librar una dura batalla contra la religión para lograr su propio espacio. Benjamin es un ilustrado, un dialéctico de la Ilustración, pero ilustrado. A esa herencia de la razón no renuncia. Por eso habla de fealdad y pequeñez de la teología. Lo que no significa –y éste sería el otro aspecto– que toda la religión se agote en esa tradición antilustrada o incluso aliada del fascismo, como ocurría con ‘los cristianos alemanes’ de su tiempo. Hay en ella, además de su despampanante historia de poder, un aspecto oculto, que bien podemos tomar como reserva crítica; un aspecto residual, sí, pero que puede ser eficaz aunque no sea el más conocido ni llamativo». R. Mate: *Medianoche...* cit., p. 51. Respecto a si la teología es, finalmente, señora o sierva del materialismo histórico, en la discusión que se ha dado a partir de esta primera tesis, se ha acusado a Benjamin de lo uno (teologización del marxismo) y también de lo otro (instrumentalización de la teología). cf. *Ibíd.*, pp. 51-52.

60 Como ejemplo, mencionemos el estudio de José María Castillo: J. M. Castillo: *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2004.

61 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» J. A. Pérez Tapias: «El ‘agujón apocalíptico’ y la filosofía de la historia», *Diálogo filosófico*, 43, 1999, pp. 71-88, p. 87. Concluye el mencionado autor en el artículo al que nos referimos que «En esa tarea de un *humanismo antiidolátrico* debemos converger, desde la *apuesta esperanzada en favor del hombre*, en una historia tensa -¿trágica sin remisión?- y siempre abierta». *Ibíd.*, p. 88.

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 discurso teológico⁶². 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»⁶³.

Esta parcialidad a favor del oprimido implica lo que Metz denomina una *memoria passionis*, o recuerdo del sufrimiento y el sinsentido de la existencia del débil y de la víctima oprimida. Porque puede afirmarse que hay una sabiduría particular en quienes sufren la opresión. De ellos procede la lección más importante que la humanidad puede recibir. Una lección recogida por la memoria en cuanto re-vitalización de las viejas historias de salvación, crucial para hallar esperanza. 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 los valores representados por quienes vieron truncadas sus vidas, humanidad y esperanzas, como claramente se manifiesta en el recuerdo de Auschwitz⁶⁴. 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 (en el segundo Isaías) 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»⁶⁵.

De hecho, en la utopía del Reino se manifiesta una cierta verdad universal, como afirma Andrés Torres Queiruga, quien mantiene que puede defenderse una idea de misión y la universalidad del mensaje de Cristo, sin que esto signifique una exclusión de culturas y tradiciones religiosas ajenas⁶⁶. En realidad, afirma, Dios se ha revelado siempre y en todas partes, de manera que la máxima expresión de dicha revelación, o sea, Cristo, apunta a una verdad que cualquier persona y cultura podrían suscribir sin miedo a negarse a sí mismas.

62 Véase G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1990; Id., «Pobres y opción fundamental», en: I. Ellacuría y J. Sobrino(ed.): *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I), San Salvador, UCA Editores, 1993, pp. 303-321; J. J. Tamayo-Acosta: *Para comprender la Teología de la Liberación*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 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 discurso teológico (que siempre es ineludiblemente político) de la perspectiva «de abajo», J. B. Metz: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 78-81.

63 J. Sobrino: *Jesucristo liberador...* cit., p. 149.

64 J. B. Metz: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2006, pp. 46-75.

65 J. Sobrino: *Jesucristo liberador...* cit., p. 431.

66 Véase A. Torres Queiruga: *Repensar la revelación...* cit.

Porque la esencia de lo mostrado por Jesús de Nazaret es una verdad universalmente convincente. Así, quedaría salvada la religión cristiana, según él, sin necesidad de imponer ningún particularismo. Su teoría, que él explica con detenimiento y fundamentos, resulta muy sugerente y podría quizás proporcionarnos pistas para intentar resolver el viejo dilema de los derechos humanos o el universalismo ético.

Pero, ¿cuál es, en definitiva, ese núcleo universalizable del mensaje cristiano expresado en la historia y palabra de Jesús? Según explica Torres Queiruga, se trataría de la universalidad «del sufrimiento y el despojo, la de la solidaridad y de darlo absolutamente todo»⁶⁷. Se trata de una verdad que, como él mismo trae a colación, descubrió y defendió el marxismo, al hacer sujeto de la historia al sufriente proletariado. Es la situación del desharrapado, del despojado de todo y del paria la que lo dota, precisamente, de la capacidad de emancipar y ejercer de motor de la transformación utópica. Y es en este punto, el de la acentuación del sujeto sufriente como agente principal de la historia, en el que coincidiría el marxismo con la parcialidad que Cristo mostró por los pobres y los desechos sociales. Porque, como también señala Jon Sobrino, es determinante el lugar desde el que se hace la teología, es decir, que el contexto histórico social en donde nos situemos nos puede abrir los ojos para captar ciertas realidades y verdades⁶⁸. Por eso, hay que reflexionar desde el lugar adecuado como condición epistemológicamente necesaria, lo cual vale también para la filosofía, en la concepción del teólogo y filósofo Ignacio Ellacuría, según el excelente estudio del profesor Héctor Samour: «Para Ellacuría la fundamentación teórica de la opción por las mayorías y los pueblos oprimidos radica en que son ellos y su realidad objetiva el lugar adecuado para apreciar la verdad o falsedad del sistema»⁶⁹. No es irrelevante, pues, dónde se sitúe el teólogo o el filósofo, pues recibirá lecciones e interpelaciones que le facilitarán el acceso a ciertas verdades acerca de la realidad histórica.

5. La transformación a través de la educación

Deseamos por último aludir de nuevo al significativo paradigma de la pedagogía liberadora de Paulo Freire en la medida en que puede considerarse en consonancia con los planteamientos desarrollados en este trabajo, los cuales sintetiza a la perfección. Como hemos apuntado, la pedagogía de Freire significa un destacable intento de incluir en el discurso de la pedagogía a los oprimidos, haciéndolos eje de su propuesta educativa, de la misma manera que en la Teología de la Liberación se expresa la centralidad para la teología del pobre o del excluido. La pedagogía del brasileño trata de situarse en la *situación límite* del oprimido como punto de partida, para una posterior *concientización* y comprensión crítica de la realidad. El oprimido vive en una situación límite que, bajo algunas circunstancias, puede contribuir a abrir los ojos hacia la positiva irracionalidad de la realidad que lo oprime, en la línea de lo señalado en las tesis de Benjamin. Es decir, el oprimido, desde el punto de vista de Freire, ostenta la sabiduría que la Teología de la Liberación también le reconoce. Como hemos señalado, para Jon Sobrino o Ignacio Ellacuría la mera existencia del pobre es ya un

67 Ibídem, p. 345.

68 J. Sobrino: *Fuera de los pobres...* cit., pp. 51-72.

69 H. Samour: ob. cit., p. 258.

clamor que expresa y testimonia el escándalo de una realidad hecha por el hombre contra el hombre. Para Freire este clamor se alza como verdad fundamental, adoptando una autoridad que jamás pudo tener en los discursos pedagógicos tradicionales.

Así pues, el educador *freireano* parte de la realidad límite de la pobreza, haciendo una lectura histórico política de la idea de *situación límite* aludida por Jaspers para, y a diferencia de éste, tender a su superación dentro de la historia e incidiendo activamente, por tanto, en la propia historia. El brasileño apunta en esta línea a una cierta superación inmanente que en el filósofo alemán no puede darse. Éste insiste más en la insinuación de lo trascendente que late en las situaciones límite, mientras que Freire apunta a la inmanencia de la historia con mayor insistencia para explicar, abordar y superar las situaciones límite. Poniendo como ejemplo el caso de la existencia del mal, si éste tiene causas humanas (mal moral), lo que la perspectiva freireana sugiere es que la respuesta al mismo ha de ser combatirlo en este mundo, frente a los escapes de las teodiceas tradicionales que aspiran a su resolución fuera del mundo. En cualquier caso, la muerte o el mal son afrontados, aunque nunca se resuelvan del todo, en la inmanencia de la historia y la vida humana. De hecho, hay que resaltar que la aspiración de Freire es llegar a una mejora general a partir de la situación límite de los analfabetos. No debe concebirse su método dialógico como terapia individual psicologizante o como mero método alfabetizador descontextualizado, como a veces se ha podido entender con cierto sesgo interesado⁷⁰. El brasileño persigue una visión más real (completa) de la cultura y la historia, y para él, toda aspiración a la liberación del oprimido lo es también, necesariamente, a la liberación de todos los hombres⁷¹. Para él no hay liberación si no es *con* los demás y por eso se educa (para la libertad) con el *otro*, en el diálogo y la interacción. La educación liberadora prepara para el desarrollo de los sujetos que ha de ser necesariamente *en relación con* las demás personas, sin la verticalidad que se interpone a menudo entre ellas⁷².

En el proceso de su alfabetización, el *otro* silenciado recupera su voz y se hace partícipe de la cultura. Su proyecto educativo-emancipador se logra, en palabras del propio Freire, con «un método activo, dialogal y participante». Todo esto implica un concreto y consciente posicionamiento político en el educador, patente en los escritos de Freire, que manifiestan una particular parcialidad y clara toma de postura⁷³. El pensamiento y práctica educativos de Paulo Freire suponen un intento, desde una pedagogía sensible con el sufrimiento, de tomarse muy en serio la voz silenciada de los excluidos y de incorporar éstos al presente como protagonistas de su propia educación y de la cultura, porque sin ellos, la comprensión de la historia siempre resultará incompleta. Su método alfabetizador pretenderá, en este sentido, recuperar la voz y la presencia de quienes la historia ha silenciado e *invisibilizado*, en lo que él denominó «cultura del silencio»⁷⁴. De hecho, cuando se da la interacción edu-

70 D. Macedo: «Una pedagogía antimétodo. Una perspectiva freiriana», *Educación XXI*, 3, 2000, pp. 53-61.

71 P. Freire: *Pedagogía del oprimido*... cit., p. 52.

72 M. Santos: «La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia», *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, 34, 2006, pp. 79 -90.

73 M. J. Ferreira: «O papel social do professor: uma contribuição da filosofia da educação e do pensamento freireano à formação do professor», *Revista Iberoamericana de Educación*, 33, 2003, pp. 55-70, p. 67.

74 R. Blanco: *La pedagogía de Paulo Freire. Ideología y método de la educación liberadora*, Madrid, Zero-Zyx, 1982, pp. 76-79.

cativa es ya una realización de la utopía de una sociedad sin oprimidos. La utopía, pues, está ya presente en el medio para lograrla, como en la Teología de la liberación el concepto que expresa teológicamente lo utópico, es decir, el reino de Dios, se anticipa de algún modo parcial en la historia. En la pedagogía, también, la utopía no es un fin ajeno al momento actual, sino que se encuentra presente necesariamente en el propio proceso educativo.