

Temporalizar la historia e historizar el tiempo. El kairós de la guerra en Centroamérica

To temporalize history and to historicize time.
The Kairós in the Central American War.

Gabriel Escolán Romero¹

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

El Salvador

gescolan@uca.edu.sv

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7661-6704>

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2022

Fecha de aceptación: 9 de marzo de 2023

*Mil años, para ti, son como el día de ayer; que ya pasó; son como
unas cuantas horas de la noche. Salmos 90:4*

Resumen: La reducción del concepto tiempo a la temporalidad entendida como cronológica vuelve imposible encontrar los momentos de ruptura, inflexión y escisión en las mismas capas del tiempo. El cambio de un tiempo a otro tiempo se vuelve irreconocible dentro de la pureza cronológica, por eso este artículo apela al reconocimiento de la temporalidad kairológica en orden de ver los grandes cambios de época, como momentos históricos trascendentales, y desde la perspectiva teológico-cristiana como momentos oportunos marcados por el designio de Dios que deben ser discernidos y respondidos adecuadamente. Por consiguiente, se trata de las diferentes temporalidades que coexisten en la historia, apoyándonos para ello en la explicitación de la categoría del *kairós*, empleada por Juan Hernández Pico para referirse al período de luchas revolucionarias experimentadas en Centroamérica durante las décadas de 1970 y 1980.

Palabras clave: Tiempo, cronología, filosofía, teología de la liberación, América Central.

Abstract: The reduction of the concept of time to temporality understood as chronological makes it impossible to find the moments of rupture, inflection and splitting in the same layers of time, the change from one time to another time becomes unrecognizable within chronological purity, for that is why in this article we appeal to the recognition of kairolological temporality in order to see the great changes of time, as transcendental historical moments, and from the theological-Christian perspective as opportune moments marked by God's design and that must be discerned and responded to properly. Therefore, in this article we will deal with the different temporalities that coexist in history, relying on the explanation of the *kairós* category used by Juan Hernández Pico to refer to the period of revolutionary struggles experienced in Central America during the 1970s and 1980s.

Keywords: Time, Chronology, Philosophy, Theology of Liberation, Central America.

1 Docente e Investigador del Departamento de Ciencias Jurídicas de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. Licenciado en Ciencias Jurídicas de dicha universidad, Master en Historia del Mundo por la Universidad Pompeu Fabra, doctorando en Historia por la Universidad Pompeu Fabra con el proyecto de investigación "La reconfiguración del Estado salvadoreño en la crisis de entreguerras mundiales: 1919-1936." Áreas de interés: Sociología histórica e historia política, social y económica.



La adecuada percepción del tiempo histórico se ha presentado como un problema desde los orígenes de la historiografía moderna. Reinhart Koselleck (2003, 2004) hizo girar su periodización sobre la modernidad en la percepción del tiempo secularizado, que inundó el pensamiento occidental con gran intensidad a finales del siglo XVIII, durante lo que Eric Hobsbawm (1996) llamó la era de las revoluciones. Enfocado justamente en la historia conceptual de las revoluciones modernas, Koselleck afirma que ésta se ancló en una nueva aprehensión sobre el tiempo, y una gran expectativa surgida de esta aprehensión. Este dominio del tiempo moderno ha sido explorado por otros autores como Heidegger (2009) y Foucault (Portschy, 2022), que vinieron a plantear que el tiempo moderno es fundamentalmente el tiempo cronológico, el tiempo medible, el tiempo que dicta el reloj y los calendarios, haciendo de lado la perspectiva de otras clases de tiempos, o para ser más precisos, de otras temporalidades que se conocieron en la antigüedad y aún en la Edad Media, como el *kairós*, y el *Aión* o su contrapartida hebrea *Olam*. La física moderna se ha visto en la difícil tarea de tratar de traducir en un lenguaje científico, unas percepciones del tiempo cargadas con una dimensión filosófica y teológica, hasta el grado extremo de llegar a vincular la segunda ley de la termodinámica, con la percepción de la irreversibilidad del tiempo, asumiendo por consiguiente que el tiempo es ante todo lineal, cronológico (Rovelli, 2018).

El propósito del presente artículo es situar la discusión sobre las diferentes temporalidades en la periodización histórica que cubre los orígenes de las guerras civiles en Centroamérica y concretamente en El Salvador, y que Juan Hernández Pico sigue muy de cerca. Al punto que se puede encontrar tanto el sentido de *cronos*, como el de *kairós* y el *Aión*, o el *Aeternitas* agustiniano presentes en la obra del jesuita Hernández Pico. El artículo está estructurado en dos partes. En la primera haremos un contraste entre las diferentes clases de temporalidades con énfasis en el tiempo que los griegos denominaron *kairós*, o tiempo oportuno, su relación con el *Aión* o lo que los hebreos denominan *Olam* y que posteriormente se historiza en el Nuevo Testamento y la formación de las primeras comunidades cristianas, así como su vinculación con *cronos*, visualizado esto último en la praxis política que queda registrada en la historiografía recurriendo a los pensadores que más han reflexionado sobre esta conexión. En la segunda parte historizaremos el concepto de *kairós* o tiempo kairológico tomando el caso apropiado de los orígenes y posterior generalización de la guerra en Centroamérica y como esta apreciación se encuentra en textos claves de Hernández Pico.

1. Temporalizar la historia:

El *kairós* del Nuevo Testamento al mundo contemporáneo

Uno de los debates más intensos que existen en la filosofía y la ciencia es sobre el tiempo, a tal punto que, desde la crítica de la posmodernidad a las epistemes modernas, se ha vuelto a redescubrir otros significados diferentes a los contenidos en las ciencias, en este caso se habla del tiempo, y su triple diferenciación en tiempo lineal, tiempo oportuno y tiempo eterno. O para plantearlo en el sentido de la antigüedad occidental: *cronos*, *kairós* y *Aión*.

La fenomenología heideggeriana sobre el tiempo ha abierto las posibilidades para extendernos en esta categoría más allá de los debates cerrados de la física moderna, que en la flecha del tiempo ve el dominio del tiempo cronológico en la realidad aprehensible por el conocimiento. Heidegger fue uno de los primeros en reparar sobre otras aprehensiones fuera del tiempo vacío del reloj, así en sus cursos sobre la fenomenología de la religión de 1920-21 trata del *kairós* paulino que se presenta desde un sentido escatológico que implica a la experiencia temporal del cristiano. En el concepto del tiempo paulino, Heidegger encuentra una oposición manifiesta al tiempo cronológico, lineal, vacío de contenido, en lo que propondrá como tiempo kairológico y que posteriormente en *Ser y Tiempo* aparecerá definido como tiempo extático.

Heidegger (2004) reflexiona sobre el sentido escatológico en que Pablo habla del tiempo en 2 Tesalonicenses 2: 6, cuando el apóstol trata sobre la *parusía*, la llegada del hijo de perdición y la segunda venida del mesías al final de los tiempos, indicando la presencia operante del *Katéchon* en

el aún no de la parusía: “Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene, a fin de que a su debido tiempo se manifieste”, el tiempo debido, se deriva del sentido temporal que los griegos adjudicaban a la dimensión divinizada del *kairós* que significa el tiempo oportuno, preciso, lleno, completado, de las estaciones, tiempo correcto para la acción, marcado en este caso por el designio de Dios y que en este caso define la espera de la llegada del mesías. Esto Heidegger lo relaciona con el *Augenblick* (Maggin, 2014), o el momento o instante, que aquí consiste en la expectativa cristiana de que algo radicalmente diferente se presentará en el tiempo. La anticipación al exacto momento en que eso ocurrirá, repara Heidegger, no puede ser mensurable cronológicamente, en la medida que representa algo de lo que no se tiene certidumbre. La irrupción de la parusía llegará como el ladrón por la noche, y sin embargo se anuncia que ocurrirá oportunamente por lo que la expectativa demanda una acción o en este caso un comportamiento apropiado. Así, pone como ejemplo 1 Tesalonicenses 5:1-3:

Pero acerca de los tiempos (cronos) y de las ocasiones (*kairós*), no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche; que cuando digan: Paz y seguridad, entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer encinta, y no escaparán (1 Tesalonicenses 5:1-3).

Esto nos lleva a tratar brevemente la manera en que el *kairós* o tiempo oportuno aparece en el Nuevo Testamento, y cómo Heidegger ve en su uso un sentido de la temporalidad histórica de las primeras comunidades cristianas.

El *kairós* aparece de la boca de Jesús, así leemos en el Evangelio de Marcos 1:15: “El *kairós* se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio” (Mc 1:15).

En este sentido la plenitud del tiempo es una indicación precisa de la llegada del mesías y la anticipación del Reino de Dios que conduce a la acción de arrepentimiento y ascensión del anuncio de Jesús. En la escatología proclamada por Jesús también encontramos nuevamente el *kairós*. Así, Marcos 13:33 dice: “Mirad, velad y orad; porque no sabéis cuándo será el *kairós*” (Mc 13:33).

La única forma que Jesús encuentra como vía posible para ser conscientes del *kairós* y apresararlo, aprovecharlo, hacer lo correcto es discerniendo sobre sus signos. Así, en Mateo 16 2-4, Jesús responde a los fariseos y los saduceos que le pidieron una señal de los cielos: “Cuando anochece, decís: Buen tiempo; porque el cielo tiene arboles. Y por la mañana: Hoy habrá tempestad; porque tiene arboles el cielo nublado. ¡Hipócritas! Sabéis distinguir el aspecto del cielo, ¡más las señales del *kairós* no podéis!” (Mt 16:2-4).

Luego cuando Jesús se lamenta por la destrucción del Templo, (Lucas 19:4 1-44) que de hecho ocurrirá en el 70 d.C. en la guerra de Judea contra el Imperio romano bajo el comando de Tito, aprecia que la causa de este evento escatológico es no haber sabido discernir el tiempo. Entiéndase los signos del *kairós*.

De igual forma en las cartas de Pablo encontramos frecuentemente la noción de *kairós* o tiempo oportuno, tiempo decisivo, crítico, que debe ser aprovechado en orden de la salvación a partir del reconocimiento del evento mesiánico de la encarnación y resurrección. Así en 2 de Corintios 6:2, Pablo hace referencia al poder salvífico traído por el evento mesiánico: “Porque dice: En tiempo aceptable te he oído, Y en día de salvación te he socorrido. He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación” (2 Cor 6:2).

El tiempo oportuno, salvífico, que plantea Pablo debe ser tomado y aprovechado por el creyente como lo dice en Efesios 5: 15-16: “Mirad, pues, con diligencia cómo andéis, no como necios sino como sabios, aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos” (Ef 5: 15-16).

Y en Colosenses 4:5 donde literalmente llama a redimir el tiempo: "Andad sabiamente para con los de afuera, redimiendo el tiempo. Sea vuestra palabra siempre con gracia, sazónada con sal, para que sepáis cómo debéis responder a cada uno" (Col 4:5).

Esta dimensión de un tiempo designado como crítico y que por tanto debe ser aprovechado y respondido en un determinado sentido es lo que permitirá conectar el *kairós* con la praxis dentro del *cronos* en función del *Aión*.

A parte del tratamiento que Heidegger le da a la temporalidad escatológica, y el desarrollo que tendrá esto en *Ser y tiempo* con en el tiempo extático o kairológico, que de acuerdo a Felix Murchadha (Murchadha, 2013) lo llevará a implicarse en el movimiento político del nacionalsocialismo, otro pensador alemán que tomará la esperanza escatológica para lanzarla en una dirección actual de acción política es Paul Tillich, que, a finales de la Primera Guerra Mundial, durante la convulsa República de Weimar, también escribirá sobre el *kairós* y el momento oportuno que anuncia una transformación global de la realidad histórica, desde su perspectiva particular esto ocurriría por medio de la dinamización del socialismo religioso (Schüssler, 2009).

Así, en su ensayo *kairós y Logos*, Tillich escribirá:

Mientras el tiempo permanece insignificante en ese pensamiento estático en términos de forma, e incluso la historia se presente sólo en el despliegue de las posibilidades y leyes de la *Gestalt* del "Hombre", en este pensamiento dinámico en términos de creación, el tiempo es todo-decisivo, no tiempo vacío, pura caducidad; tampoco la mera duración, sino el tiempo cualitativamente cumplido, el momento que es creación y destino. Llamamos a este momento cumplido, el momento del tiempo que se nos acerca como destino y decisión, *kairós* (Tillich, 1937).

La noción del *kairós* o "tiempo cumplido" es crucial para Tillich y para el discurso de la República de Weimar. Esto le dio vida al Círculo *kairós*, que coordinó el trabajo de intelectuales cristianos que empezaron a promover un movimiento político religioso denominado socialismo religioso durante los inicios de la década de 1920.

Pero como el propio Tillich reflexionará posteriormente, la historia es auto trascendente, y esa auto trascendencia se revela en el *kairós*, por lo cual el *kairós* visionado por Tillich se ajustó a la revolución en el conocimiento, la política, el discurso y la hermenéutica que tuvo lugar durante las entreguerras mundiales, donde se insistía mucho en que se estaba viviendo un nuevo momento de decisión, acción, que requería un salto existencial (Weidner, 2020).

Tillich toma el *Augenblick* heideggeriano y lo encuentra determinado por la inminente tensión y ambigüedad de las tradiciones judía y cristiana. De modo que presenta una combinación de ideas marxistas sobre la revolución junto a ideas religiosas del momento existencial, junto con una lectura presentista del profetismo hebreo y una lectura apocalíptica del Nuevo Testamento, la noción de Tillich del *kairós*, expresa un amplio sentido de crisis luego de la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, y de la situación convulsa que vive posteriormente bajo la República de Weimar, lo que le lleva a hacer una proclamación de una situación crítica en la historicidad concreta de Alemania de la entreguerras que conduce a una anticipación radical de un futuro diferente que está a punto de emerger, relacionándose de cerca a partir de ello con la figura del profetismo (Tillich, 1937).

Luego de terminada la Segunda Guerra Mundial, en un curso titulado *Utopía y kairós*, Tillich (1959) regresa al problema de la correcta o incorrecta interpretación de la situación histórica de las entreguerras partiendo de una diferenciación entre utopismo y "espíritu de utopía", planteando que el primero conduce necesariamente a errores, pero que el segundo pertenece a una dimensión en que las alternativas correcto-incorrecto son inapropiadas. De todas formas, Tillich concede que la valoración de la historia en que se presenta la esperanza utópica también encuentra una distinción entre una deliberación ciega y una valoración de los signos de los tiempos.

Tillich reconoce que la situación histórica concreta de Alemania luego de la Primera Guerra Mundial apareció como una situación llena de posibilidades creativas por las cuales se había usado la palabra *kairós*, o tiempo cumplido, para describir esta situación. Pero cuando el nazismo tomó el control de la situación, este autor considera que la apreciación del tiempo kairológico que se estaba viviendo en Alemania no fue correcta ni incorrecta. Ya que estaba en consonancia con la descripción de eventos que fueron considerados *kairós* en el pasado. Así:

Ninguna palabra de un profeta ha sido alguna vez completada en términos de sus propias expectativas, y al mismo tiempo ninguna palabra de un profeta ha permanecido alguna vez sin completarse... Cuando Hitler profetizó un período de mil años de dominio nórdico sobre la tierra, no estaba equivocado, sino poseído por un poder que lo llevó a convertir el número simbólico 1000, que proviene de la tradición profética, en una expectativa no simbólica en cuanto a su duración del Tercer Reich. Nada en la dimensión histórica de la vida es calculable, porque siempre está sujeta tanto a la necesidad como a la contingencia. El hecho de que las tendencias históricas están presentes hace posible la conciencia del *kairós* que limita el margen de error al juzgar una situación histórica (Tillich, 1959, p.356).

De este modo Tillich marca un contraste entre las necesidades estructurales y las contingencias que producen el elemento de oportunidad. A diferencia de las necesidades estructurales, las contingencias vienen espontáneamente de todo lo que está vivo, de la libertad del ser humano como persona centrada, de la impredecibilidad en el movimiento del universo y de cada movimiento singular de esta dinámica. De lo que se deriva que existe un elemento de contingencia mezclado con todo lo que es real, de modo que la necesidad estructural y la oportunidad impredecible permean a la otra en cada situación histórica. Por consiguiente la pregunta es cómo es posible hablar de *kairós* bajo estas circunstancias, Tillich colige que si la valoración de que un determinado *kairós* depende del análisis científico de la situación dada, sería imposible hablar de un *kairós*. Pero el espíritu profético, juzgado un momento histórico, contiene una clase diferente de conocimiento en sí mismo, es conciencia de una situación que fundamentalmente difiere del conocimiento científico de la situación. A pesar de esto esta conciencia radicalmente distinta de la científica puede usar observaciones objetivas del estado de cosas en la sociedad. Pero es la imagen de toda la situación histórica que se juzga lo que hace hablar del *kairós*.

Para ejemplificar el más allá del *kairós* de la episteme científica con que se estudia la realidad, Tillich contrapone a las personas que tienen un conocimiento igual o mejor de los hechos, pero que no sienten en modo alguno que se acerca un punto de inflexión decisivo en la existencia histórica junto a las personas que si construyen este juicio, indicando que la diferencia reside en estar atrapado por la situación histórica y por la dimensión en la que se manifiesta la realidad última en ella. La situación o un evento particular debe haberle revelado al ser humano algo sobre el significado de la existencia misma, como pregunta o como respuesta, puesto que para el teólogo alemán sólo quien participa profundamente de una situación histórica puede hablar de un *kairós*.

Tillich indica que el espíritu de la utopía es crucial puesto que puede romper la falsificación de la realidad histórica que se encuentra en todas las formas de ideología y liberar a los seres humanos para futuros alternativos que no son concebibles dentro de los horizontes del presente. En ese sentido, la utopía revela una inquietud y una capacidad para que los seres humanos se extiendan más allá de los límites dados. Importando más que la concreción la anticipación incita a impugnar las estructuras de poder predominantes en el presente.

Para nuestro autor, la actitud de anticipación se convierte en utopismo si se le permite perder su carácter esencialmente dialéctico y se la considera como una anticipación precisa y literal, una anticipación que en algún momento en el futuro será reemplazada por una posesión tangible y objetiva. Puesto que la cosa a la que se refiere en última instancia toda anticipación genuina permanece trascendente; ya que trasciende todo cumplimiento concreto del destino humano; trasciende las utopías de otro mundo de la fantasía religiosa y sin embargo, esta trascendencia

no significa que la realidad distorsionada deba permanecer sin cambios; más bien espera una destrucción y transformación revolucionaria continua de la situación existente. Con esta reflexión, Tillich coincide con la praxis revolucionaria socialista, ya que señala que la anticipación proletaria implica un cambio real en la existencia del proletariado, un derrumbamiento y una superación real del capitalismo. No obstante, ello también señala que esto no implica ni puede implicar la realización de una situación que esté exenta de la amenaza que acompaña siempre a la existencia humana (Pattison, 2015).

Para Tillich, la anticipación implica acción. Sólo la anticipación activa tiene realidad. Por un lado, ve la última preocupación de la vida humana como necesariamente irreducible a cualquier configuración particular de preocupaciones temporales y finitas. Por otro lado, no quiere que la preocupación por las cosas últimas debilite o deshabilite la atención y el compromiso necesarios para cambiar el mundo. En cierto sentido, el pensamiento de Tillich resulta escatológico por su pensamiento de destruir completamente el orden capitalista. Para clarificar esta visión, el teólogo alemán deriva la imaginación utópica apelando al tiempo decisivo del evento mesiánico con lo que plantea una situación histórica y otra metafísica. La primera es que si bien la identificación de Jesús como Cristo, pretende incorporar el símbolo profético utópico del Mesías y su reino mesiánico (entendido como el cumplimiento del tiempo histórico), lo hace en virtud de pretensiones relativas a un complejo particular de eventos pasados. Como pensador cristiano, para Tillich (1951), Cristo, el Mesías, ya ha venido y todo el cumplimiento que es posible dentro del tiempo histórico ha ocurrido ya en la historia, es decir, en su vida. Es esta lógica la que Tillich (1968) resalta cuando afirma:

En términos del simbolismo escatológico también se puede decir que Cristo es el fin de la existencia. Él es el fin de la existencia vivida en el distanciamiento, los conflictos y la autodestrucción... en él está presente el Nuevo Ser. Su apariencia es escatología realizada (Tillich, 1968, p.137).

Por supuesto, Tillich no niega que queda un futuro pendiente posterior a los eventos que siguieron a la muerte y resurrección de Cristo. Así afirma:

En el sentido de “terminar”, la historia aún no ha llegado a su fin. Continúa y muestra todas las características del extrañamiento existencial. En el sentido de “objetivo”, la historia ha llegado cualitativamente a un fin intrínseco, a saber, en la aparición del Nuevo Ser como una realidad histórica (Tillich, 1968 p.138).

Jesús, como el Cristo, se entiende como el final de la historia en el sentido de *telos* en lugar de conclusión. En él la historia ha llegado a un nivel óptimo, aunque la historia misma continúa y continuará. Es en este sentido que Jesucristo es también el centro de la historia. Pero esto parecería limitar la apertura esencial de la esperanza utópica al vincularla a un evento pasado y así subordinar la esperanza de un *Novum* histórico radical al recuerdo del pasado, minando el futuro de su decisiva fuerza utópica.

Tillich continúa considerando que el “todavía no” de la expectativa escatológica es tan integral a la experiencia cristiana como el “ya” de la Encarnación por lo que el *kairós* es propiamente una oscilación entre el “ya” del evento mesiánico y el “todavía no” de la parusía. Esto claramente se encuentra en sintonía con la escatología paulina que examina Heidegger.

El final aún está por llegar, pero para Tillich el Reino de Dios es un símbolo específicamente político, ya que está en la vida común y colectiva del mundo político, que en la realización humana encuentra su esfera última. Así, el autor reclama la orientación hacia el futuro de la imaginación utópica:

Al igual que el tiempo histórico, la causalidad histórica está dirigida hacia el futuro; crea lo nuevo... La causalidad histórica impulsa hacia lo nuevo más allá de toda novedad particular... Por lo tanto, la conciencia histórica del hombre siempre ha mirado más allá de cualquier novedad particular hacia lo absolutamente nuevo (Tillich, 1968, p. 347).

De este modo, sólo en sus últimos escritos, nuestro autor (1968) madurará su visión profética del *kairós*, como tiempo en que la eternidad de Dios se encarna en los acontecimientos de la historia. Así, en el culmen de su *Teología sistemática*, ya no hablará del *kairós* como El Gran Momento, sino de los *kairoi*, en plural, es decir de Los Grandes Momentos, teniendo a la base el *kairós* central que es el *kairós* de la encarnación de Jesús. Así, los *Kairoi* serán esos momentos trascendentales en que la historia se preña y madura en un nuevo tipo de tiempo.

Concordando con Tillich en tiempo y criterios filosófico-políticos, Walter Benjamin también habla de la posibilidad existente en la historia de un tiempo cualitativamente distinto al tiempo cronológico, esto es de un tiempo profundamente revolucionario. Este tiempo será para Benjamin el *Jetztzeit*, o tiempo mesiánico, que puede entrar por la pequeña puerta en cualquier momento y cambiar profundamente la realidad. Este no es el tiempo vacío del tiempo de reloj, sino algo que solo puede ser captado por medio de figuras, o "signos", como el salto de tigre, el rayo o relámpago que deslumbra, la dialéctica en movimiento, la mónada que estalla y abre nuevas posibilidades para la historia.

Mezclando su ontología del tiempo con su visión de la historiografía materialista dice Benjamin en su tesis sobre la historia XVII:

A la historiografía materialista, por su parte, le subyace un principio constructivo. Ahí del pensamiento forman parte no solo el movimiento de los pensamientos, sino ya también su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un shock mediante el cual se cristaliza como mónada. El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él cómo mónada. Y en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el oprimido. Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; así hace saltar una concreta vida de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida (Benjamin, 2012, pp. 316-317).

Aquí el *Jetztzeit* se relaciona con el tiempo instantáneo preñado de la transformación revolucionaria, abriendo posibilidades clausuradas por el pasado. Aunque Benjamin no usa el concepto griego de *kairós*, sino el de *Jetztzeit*, es claro que está hablando del momento oportuno contrapuesto al tiempo cronológico, o lo que sus traductores han nombrado como tiempo-ahora (Tesis XIV). Lo que el tiempo mesiánico representa para Benjamin es una oportunidad revolucionaria porque el instante presente no es el resultado del anterior y antesala del siguiente, sino que todo instante tiene un valor absoluto: puede cambiar todo porque lleva consigo una oportunidad revolucionaria. Esa oportunidad o *kairós*, permite salvar la idea de utopía porque evita que se convierta en el simple ideal inalcanzable que defendió la modernidad.

Más aún Benjamin llega a relacionar en la tesis XVIII el tiempo mesiánico con el tiempo de Olam como se consigna en el Salmo 90: 4, al afirmar que de acuerdo a la biología moderna,

Los escasos cincuenta mil años del *homo sapiens* representan en su relación con la historia de la vida orgánica en la tierra algo así como dos segundos al fin de un día de veinticuatro horas. La historia de la humanidad civilizada llenaría pues, en esta escala, sólo un quinto del último segundo de la hora (Benjamin, 2012, p. 317).

De esta forma el tiempo mesiánico sería, por tanto, un tiempo abreviado y comprimido: que resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura, lo cual coincide con el tiempo de la humanidad en la historia del universo.

El hecho que el *kairós* en Heidegger, Tillich y Benjamin haya ocurrido durante el mismo período de tiempo, permite observar la ontología trascendente del momento histórico que se está viviendo en la Alemania de las entreguerras mundiales.

Desde ese punto pensadores contemporáneos regresarán por la recuperación de la categoría temporal del *kairós*, para plantearlo como un tiempo crítico y de oportunidad revolucionaria que

debe ser aprovechado. Y más aún la Iglesia lo tomará como un designio de Dios que debe ser profundamente escrutado en orden de la salvación humana.

Así encontraremos recientemente el pensamiento de Giorgio Agamben (2006) que planteará que el *Ho nyn kairós*, el tiempo del ahora, corresponde al tiempo mesiánico, que surge de una escisión en el tiempo y que se extiende hasta su final en el *éschaton*, el cual debe ser aprovechada para la salvación. Para Agamben, el tiempo que vive el Apóstol Pablo es el *ho nyn kairós*, el tiempo mesiánico que no debe confundirse con el tiempo escatológico, que anuncia el apocalíptico. Explicando que el apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contemplando cómo se cumple el fin y describiendo lo que ve. Por el contrario, el tiempo que vive el apóstol no es el *éschaton*, el final de los tiempos, sino el tiempo del final. Lo que le interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse (*ho kairós synestalmenos estín*): (1 Corintios 7, 29-31)

Les prevengo además, hermanos, que el tiempo se acaba. En lo que resta, los que están casados vivan como si no lo estuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que están alegres como si no lo estuvieran; los que compran, como si no fuera suyo lo comprado; los que disfrutan de este mundo, como si no disfrutaran. Porque el orden natural de este mundo está en trance de acabar (1 Cor 7: 29-31)..

Por tanto el tiempo mesiánico es el tiempo que resta entre el tiempo y su final o la eternidad.

Agamben explica que la tradición de la apocalíptica judía conoce la distinción entre dos tiempos o dos mundos (*olamim*): El *olam hazzéh*, que designa la duración del mundo desde la creación hasta su fin, y el *olam habbá*, el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo. En la tradición del judaísmo de lengua griega se distinguen dos *aiones* o dos *kosmoi*: *ho aion touto*, *ho kosmos houtos* ("este eón, este mundo") y *ho aión mellon* ("el eón/mundo futuro") Ambos términos aparecen en el texto paulino. Pero el tiempo mesiánico, el tiempo que vive el apóstol no es el *olam hazzéh* ni el *olam habbá*, ni el tiempo cronológico ni el *éschaton* apocalíptico; es un resto, el tiempo que queda entre dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica, la división misma del tiempo (Agamben, 2006, p. 68).

Para representar este tiempo Agamben explica que existe ante todo un tiempo profano al que Pablo se refiere comúnmente con el término *chronos* que va desde la creación hasta el evento mesiánico, que para el Apóstol no es el nacimiento de Jesús, sino su resurrección. Este tiempo se contrae y comienza a acabarse. Pero este tiempo contraído al que Pablo se refiere con la expresión *ho nyn kairós*, "el tiempo presente" dura, como lo vimos con Heidegger hasta la *parusía*, la presencia plena del mesías, que coincide con el día de la cólera y con el final del tiempo (que permanece indeterminado, aunque inminente): Aquí el tiempo explota, o mejor implota en el otro *Aión*, en la eternidad.(Agamben, 2006, p. 69).

La posibilidad revolucionaria del tiempo mesiánico para Agamben es su naturaleza de ser un tiempo operativo. Así define el tiempo mesiánico, el *ho nyn kairós*, como el tiempo que el tiempo nos da para acabar -o-, más exactamente, el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo. Este tiempo no es una línea representable, pero impensable del tiempo cronológico, ni el instante igualmente impensable del fin, tampoco es simplemente un segmento tomado del tiempo cronológico, es más bien el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo y en ese sentido, el tiempo que resta (Agamben, 2006, p. 71).

De forma más radical Negri (2003) construye una ontología del *kairós* que sirve de base para estructurar una teoría de la praxis revolucionaria. Para empezar Negri entiende el *kairós* como un evento, a diferencia de *chronos* que constituye una medida, una ilusión. Para Negri, solo el *kairós* puede categorizar un "esto aquí" que se constituye en el instante. El problema radica en que la noción tradicional de nombrar al tiempo es incapaz de capturar el evento de la cosa nombrada,

más bien lo remueve, lo vacía, lo anula, trascendiendo inclusive las condiciones espaciales del evento como algo extrínseco al mismo evento.

Para ello define el evento como la verdadera adecuación del acto de nombrar el tiempo y de la cosa nombrada en este acto, cuando ellos se producen al mismo tiempo. Cuando se analiza la constitución del nombre tiempo, Negri encuentra una falla en el reconocimiento de la constitución del nombre común tiempo que es alcanzada en la concreta experiencia en sí misma, en el momento cuando la temporalidad del ser viviente, su *kairós*, y la temporalidad de la cosa se encuentran en una forma muy concreta de existencia.

Para capturar el “esto aquí”, Negri explica que se necesita una forma de experiencia de la temporalidad que no sea estática, que no esté en calma, sino en la concreción de su inquietud, ya que el tiempo es inquieto y las condiciones de existencia del acto de nombrar y de la cosa nombrada son temporales, es en ese contexto de temporalidad que se puede establecer la relación adecuada entre conocer y ser.

A la pregunta de lo que sucedería si asumimos la inquietud del tiempo como tejido ontológico del conocimiento de la realidad, Negri responde que ello significaría tomar la temporalidad del ser y las secuencias de las determinaciones temporales: la temporalidad en sus sucesiones salvajes como el tejido exclusivo de la experiencia del conocimiento, en la ambigua alternación entre consistencia y la evanescencia propia a esta, en la corriente intermitente que ilumina la existencia. De lo que se deriva la necesidad de transformar la inquietud ontológica, que se captura en la cualidad del tiempo del instante, es decir en el *kairós*. Para Negri, el *kairós* es un momento de ruptura y apertura de la temporalidad, es el presente, pero un presente singular y abierto. Singular en la decisión que expresa su consideración al vacío que se abre sobre él. Así lo afirma Negri (2003): “*Kairós* es la modalidad del tiempo a través de la cual el ser se abre, atraído por el vacío en el límite del tiempo, y así decide llenar ese vacío” (p. 180).

De este modo para Negri, el *kairós* constituye una modalidad del tiempo que se percibe ambiguamente por la consciencia, como “estar al borde”, como “estar en el filo de la navaja”, “el instante en que el arquero suelta la flecha”. Con lo que el filósofo italiano se pregunta si el *kairós* no es el punto mismo del tiempo definido por la punta de la flecha, el acto del ser de asomarse al vacío del tiempo por-venir, es decir, la aventura más allá del borde del tiempo. Por consiguiente, el *kairós* se plantea como el poder al momento preciso de experimentar la inquietud del tiempo que observa el filo sobre el cual pende. Negri dice que el *kairós* se constituye al mismo momento que se fija la mirada en el vacío, significando la generación del ser. Experimentando el ser viviente, desde el punto de vista del instante que se encuentra entre el cumplimiento del tiempo y su porvenir.

Cuando se observa el *kairós*, se ve que su presencia está expuesta hacia el vacío hacia el cual el tiempo hace que el ser se precipite. Pero para Negri el *kairós* no se precipita en el vacío porque expresa un nuevo ser, de modo que cuando el *kairós* se expone así mismo al vacío y decide sobre él, el evento del ser se expresa.

El *kairós*, explica Negri, se extiende al porvenir por definición. La constitución del nombre será llevada a través de la prolongación del ser, de ese modo el evento *kairós* se abre a un porvenir de imaginación, siendo claro en no confundir imaginación con fantasía. Ya que la imaginación es un gesto lingüístico, un gesto que lanza una red sobre el porvenir para conocerlo, construirlo, organizarlo con ese poder. La imaginación es lo que le da el poder al *kairós* que es alcanzado en la plenitud de su expresión.

Esta comprensión del *kairós* le permite a Negri desarrollar una filosofía de la praxis, un materialismo de la praxis, insistiendo que la dimensión de la temporalidad es el tejido ontológico del materialismo, el afirmativo poder del ser y la subjetivación del devenir.

El *kairós*, observa Negri, después de significar la apertura de la temporalidad al vacío, determina su forma en relación con el *telos*, la experiencia plena del poder del *kairós*. *kairós* es el poder de observar la plenitud de la temporalidad en el momento en que se abre al vacío del ser, y de captar esta apertura como innovación. La potencia del *kairós*, como paso de la plenitud al vacío, y como producción del ser al margen del tiempo, es ahora la articulación y el esquema de la praxis. Lo verdadero redescubre la connotación de una existencia en la praxis, habiéndose reconocido en el único tiempo en que puede decirse: el instante de *kairós*.

Kairós es el Cristo que se vacía para producir un nuevo ser, es la temporalidad aumentada por la expresión, es la praxis del nombre común. Es posible transformar el mundo al mismo tiempo que se interpreta. Aquí episteme y ética se recomponen una vez más. Porque *kairós* es, como dice Aristóteles, "la virtud del tiempo" (Negri, 2003, p. 188).

Con lo dicho hasta aquí podemos plantear que luego del *kairós* que comparten Heidegger, Tillich y Benjamin entre 1914 y 1945, a partir de 1968 se despliega otro *kairós*, otro Gran Momento, que para Centroamérica, así como para otras partes del Tercer Mundo, implica la formación de los movimientos revolucionarios y las guerras civiles que sacudieron a la región hasta aproximadamente inicios de la década de 1990 y que será un tiempo que como veremos en la segunda parte Hernández Pico también definirá como *kairós*, como tiempo oportuno o de gracia histórica.

2. Historizar el tiempo: La kairológica de las guerras en Centroamérica

En este ejercicio de temporalizar como kairológico un período histórico, y de historizar un tiempo kairológico, es importante rescatar la consideración teológica política de Carl Schmitt (2002) para explicar la relación entre el *kairós* y la eternidad del Reino de Dios a partir de la consumación escatológica. En su comentario en *El Nomos de la Tierra* a 2 Tesalonicenses 2, Schmitt señala que el *Katechon* es la fuerza histórica que detiene la llegada del hijo de perdicción, y el final del *Aiôn* presente. Entendiendo por esta fuerza histórica estructuras políticas reales como el Imperio Romano Cristiano, en el Sacro Imperio Romano Germánico, y posteriormente el Partido Nazi que en efecto se consumiría en la catástrofe escatológica del Holocausto y la Segunda Guerra Mundial. De lo cual se puede decir que un nuevo *Aiôn* irrumpió en el mundo después de 1945, pero será nuevamente la situación kairológica presente en la historia aproximadamente veinticinco años después de ello lo que nuevamente conducirá a una consumación escatológica, esta vez en el Tercer Mundo, a partir de la crisis de la situación de contención a la que el capitalismo había llegado con la revolución de la utopía comunista.

1968 es un año clave para comenzar a historizar esta nueva temporalidad kairológica que se abre con fuerza en el Tercer Mundo. Como lo relata Josep Fontana (2017), un nuevo aire de época se empezó a respirar en ese momento. La Ofensiva del Tet a inicios de año supuso la descomposición del antiguo colonialismo y un grave *impasse* con una nueva generación de marxistas revolucionarios. La brutalidad de la guerra en Vietnam resonó fuertemente en todo el mundo. Y los teólogos comenzaron a plantear que el mundo enfrentaba un nuevo *kairós*. Así en las Conferencias Iniciales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (CELAM, 1968) se hablará claramente de encontrarnos en la plenitud del tiempo, es decir de haberse cumplido un momento trascendental que requería, evocando el juicio de Jesús "discernir los signos de los tiempos" en este caso no solo a nivel planetario sino con la mirada puesta en los problemas que estaba enfrentando América Latina. La Teología de la Liberación comenzaba a emerger en medio de sospechas de ser una teología de la violencia. En ese sentido, Juan Hernández Pico, atento al proceso revolucionario que ya se había comenzado a desatar en Centroamérica, en este caso con la actividad de las guerrillas en Guatemala, escribe un texto clave para entender la correlación que construye entre el *kairós* revolucionario y su conexión con el *Aeternitas* del Reino de Dios: *Hacia una teología de la violencia* (Hernández Pico, 1968).

Para entender el pensamiento de Hernández Pico en este contexto, es necesario observar a la generación de jesuitas con la que él se formó y las influencias directas que recibieron en ese proceso de formación. Entre 1967 y 1969, este autor tenía alrededor de treinta años. En su autobiografía, Hernández Pico relata que durante el desarrollo del Concilio Vaticano II estuvo en Frankfurt donde recibió impresiones de sus profesores que eran peritos del Concilio, incluyendo la asistencia a conferencias de Karl Rahner dedicadas al Concilio (Hernández Pico, 2014). En ese marco, esta generación de jesuitas propuso la organización de grupos de investigación y acción social que tuvieran muy en cuenta la Doctrina Social de la Iglesia y la Nueva Teología que impulsaron teólogos abiertos a los problemas del mundo social y que propugnaban por una renovación de la teología política.

Mientras tanto, en Guatemala, a partir de la debacle de la transformación propuesta por Jacobo Árbenz, y con el ejemplo paradigmático para América Latina de la revolución cubana, movimientos guerrilleros se comenzaron a formar de forma temprana a inicios de la década de 1960, la respuesta del gobierno guatemalteco fue contundente, declarar Estado de sitio y una campaña contrainsurgente apoyada por grupos para militares. La interpelación que semejante hecho hace en Hernández Pico lo lleva a publicar en 1968 un ensayo de aproximación *Hacia una teología de la violencia*, en la cual la opción revolucionaria violenta de las guerrillas pudiera ser justificada teológicamente. El planteamiento de Hernández Pico en esta instancia es ambiguo: si bien cita referencias de textos de la Iglesia Católica, así como referencias bíblicas tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento a la posibilidad de hacer un uso justo de la violencia ante un régimen opresivo, no deja de plantear la encrucijada que supone el llamamiento al amor que hace el Nuevo Testamento. No obstante, Hernández Pico va más allá y plantea la posibilidad que, en el cumplimiento del mandamiento del amor, Dios permita la opción por la violencia revolucionaria, aunque su conclusión es a estas alturas tentativa, ya que reconoce estar lejos del lugar donde se despliegan los eventos revolucionarios en Guatemala.

Lo cierto es que la cuestión ya está planteada en el texto: ¿Es momento oportuno para la violencia revolucionaria? Es decir: ¿Existe un nuevo *kairós* que demanda el aprovechamiento de la oportunidad para transformar sociedades que experimentan gravemente el flagelo de la pobreza y la opresión?

Al respecto resulta apropiado traer a cuenta la teoría que desarrolla Kimberly Hutchings sobre el *kairós* y su relevancia para la acción política. En su libro *Tiempo y política mundial* (2008) explora cómo suposiciones sobre el tiempo entran en el análisis y juicio de la política mundial. Ella observa que los teóricos de la tradición occidental desde Maquiavelo, típicamente asocian la acción política con la habilidad de movilizar el poder del *kairós* para regular, controlar, transformar el tiempo estacional o de reloj en algo diferente (Joanne Paul, 2014). La discusión se plantea siempre en la diferenciación entre *chronos* y *kairós*, puesto que como ya dijimos *chronos* expresa una concepción del tiempo como medida, como cantidad y como duración, mientras que *kairós* expresa un carácter cualitativo del tiempo, a la posición especial que un evento o una acción ocupa en una serie temporal.

De igual manera, John Smith (1969) considera tres principios que diferencian al *kairós* del *chronos*. Primero, indica que hay un tiempo correcto para la acción, como opuesto a cualquier tiempo posible. Cuando se analiza el mal tiempo para la iniciativa de un actor político, implícitamente se toca la dimensión del *kairós*. Segundo, como ya se ha dicho, *kairós* denota un punto crítico alcanzado. Esto significa que la decisión de una iniciativa no puede ser pospuesta, uno debe tomar una posición y elegir la dirección a proceder. Tercero, *kairós* abre una ventana proverbial de oportunidad para una acción extraordinaria que de otra manera sería imposible de llevar. Al respecto, Mathías Thaler (2014) comenta que los momentos de crisis son también ocasiones excepcionales para el cambio. De modo que una reflexión comprensiva sobre el *kairós* tendría que reconocer que aprovechar el momento oportuno siempre se sostiene sobre una evaluación sobria y objetiva en el cual la acción es tomada.

También encontramos la historización del *kairós* en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín a finales de 1968. En una referencia al significado teológico de “los signos de los tiempos” Marcos McGrath, segundo vicepresidente de la CELAM, expone que, si bien en su sentido bíblico esta expresión kairológica se vincula con una expectación escatológica, a partir del *Gaudium et spes* y el Concilio Vaticano II, los signos de los tiempos constituyen aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a una época. Es decir a un período de tiempo concreto.

En ese sentido, en el ejercicio consciente de escrutar estos signos, siguiendo las encíclicas del Papa Pablo VI, McGrath encuentra como signo el profundo cambio que está viviendo la historia de la humanidad la cual se encuentra para América Latina teñida de cierto sentido de la escatología malthusiana en la preocupación por el incremento de la población en las zonas periféricas, y con altos niveles de subdesarrollo que resultan insuficientes para satisfacer las necesidades materiales de esta creciente población, de lo que se deriva la ponderación que América Latina es tierra fértil para los llamados a cambios radicales que en ese momento se proclamaban por los movimientos revolucionarios. En ese sentido, para Medellín, la guerra es un signo central de estos cambios radicales que se están experimentando en la historia. Ciertamente la Iglesia no apartó la esperanza escatológica de este signo kairológico visto en la violencia. Así, McGrath apoyado en la *Gaudium et spes*, dirá:

Estas crisis -que parece ser el parto doloroso de una nueva civilización también afecta a la Iglesia y no podría ser de otra manera... Debemos vivir no solo de las esperanzas sino también de las angustias de nuestro tiempo... Ambas colocan de lleno el tiempo en que vivimos en el contexto dinámico de la historia humana y de la historia de la salvación, y sobre todo en esa realidad existencial de nuestra vida (CELAM 1968, p. 82).

Otra instancia en la que se escruta el signo del *kairós* es en la valorización de lo temporal y de lo personal, distinguiendo lo temporal humano, de la eternidad divina, valorización producto de la acelerada secularización que se está viviendo en el mundo. Lo cual, concluye McGrath, implica la búsqueda por el crecimiento del Reino de Dios y la construcción decisiva, historizada, de un mundo mejor.

Y, finalmente, como tercer signo del *kairós*, este autor nombra el enfoque mundial que ahora impregna los juicios sobre la situación histórica que atraviesa la humanidad, donde nuevamente el componente de la guerra tendrá una expresión palmaria: “En estos últimos años, en los que aún perduran entre los hombres la aflicción y angustias nacidas de la realidad o de la amenaza de una guerra, la universal familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de suprema crisis” (*Gaudium et spes*, 77).

Posteriormente Eduardo Pironio, secretario general de la Conferencia de Medellín, ahondará en el significado de discernir los tiempos para América Latina, proclamando la presencia de un momento kairológico para lo cual actualiza los pasajes neotestamentarios que mencionan el *kairós*. Marcos 1:15; Juan 4:35; y Romanos 13:11. Así:

Hay “momentos” especiales en la historia que van marcados con el sello providencial de la salvación. Cuando el hombre toma conciencia de la profundidad de su materia -individual y colectiva, física y espiritual, se va despertando en él un hambre y sed de justicia, verdadera que lo prepara de la bienaventuranza de los que han de ser saciados y se va creando en su interior una capacidad muy honda de ser salvado por el señor... Sólo entonces llega el “Salvador” enviado por el Padre en la “plenitud de los tiempos” (CELAM, 1968, p.104).

En ese sentido estas percepciones las podemos ver enmarcadas dentro de la formación de los movimientos milenaristas, o del milenarismo como movimiento político-espiritual de salvación colectiva en el sentido estudiado por Norman Cohn, quien, en la edición de 1970, de *En busca del milenio*, plantea en su conclusión que muchos de los movimientos revolucionarios que están apareciendo en esos precisos momentos en el mundo conservan el espíritu escatológico y

kairológico del milenarismo que él rastrea en la Edad Media y del cual saca las características de esta expectación salvífica disfrutada por un grupo de fieles, debiendo ser esta salvación terrestre en el sentido que debe ser realizada en esta tierra y no en un cielo de otro mundo; inminente, en el sentido que vendría repentinamente; total, en el sentido que transformaría completamente la vida en la tierra, de modo que una nueva dispensación no sería un mejoramiento del presente sino un perfeccionamiento, y cumplido en sintonía con fuerzas sobrenaturales (Cohn, 1970).

Juan Hernández Pico también proclamará abiertamente la presencia de un *kairós* centroamericano, iniciada la generalización de las guerras civiles en Centroamérica, pero es necesario entender que la génesis de este proceso que podemos registrar para el caso de El Salvador comienza sin duda a partir del desquiciamiento en el tiempo que ocurre a partir de la crisis global originada a finales de la década de 1960. El fuerte llamado que los religiosos de base hicieron de exigir una praxis revolucionaria, encontró eco en diferentes actores del plano político que vieron la situación precaria en que se encontraba El Salvador expresada en el derrumbe del proyecto desarrollista y el inicio de un nuevo ciclo de crisis económica mundial.

Como relata Joaquín Chavéz (2017), la organización Acción Católica Universitaria Salvadoreña (ACUS) se formó en la década de 1960 y también fue fuertemente influenciada por el Concilio Vaticano II y las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín, como su nombre lo indicaba estos eran integrantes de una vanguardia político-religiosa que propugnaba por cambios políticos importantes, Muchos de sus integrantes se convirtieron en miembros de partidos políticos como el Partido Demócrata Cristiano (PDC) y posteriormente formaron guerrillas para disputar el poder hegemónico que tenía bajo su control el Partido de Conciliación Nacional (PCN) hacia finales de la década de 1960. La ACUS realizó trabajo pastoral y pedagógico con comunidades de base en diferentes partes del territorio y, como lo reconoce Rubén Zamora, estaban altamente influenciados por el concepto de la revolución maoísta de educar al campesinado y hacerlo más consciente de su realidad.

El florecimiento de movimientos políticos de oposición a finales de la década de 1960 implicó un incremento de la represión gubernamental como sucedió con la primera huelga de la Asociación Nacional de Educadores (ANDES) 21 de junio, en 1968. Esto condujo a muchos miembros de la ACUS a organizar un movimiento estudiantil poderoso dentro de la Universidad de El Salvador, conocida como Comité de Representantes de Áreas Comunes (CRAC), que se tomó el trabajo de procesar y sentar una postura política insurgente ante la agudización de los movimientos revolucionarios que se estaban desplegando en el Tercer Mundo y aún en el Primer Mundo, como fue el caso del Mayo Francés. Muchos de los líderes del CRAC se afiliaron a guerrillas guatemaltecas y otros formaron las primeras guerrillas en El Salvador, como el caso de Arturo Zablah, antiguo miembro del PDC. Este grupo de nueva izquierda planteaba procesos de transformación más radical que los del PDC y su oposición a la gestión del PCN.

Así pues, la crisis y efervescencia política que se extendió en el mundo, con particular crudeza en el Tercer Mundo, no fue un asunto meramente espontáneo. Había razones estructurales que estaban condicionado la agudeza de esa crisis que se comenzaba a sentir con mucho ímpetu en Centroamérica. Las reflexiones de Raúl Prebisch y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) sobre la diferenciación en los términos de intercambio entre los países industrializados del primer mundo y el subdesarrollo económico de los del tercer mundo había estado a la base de la explicación macroeconómica sobre la experiencia catastrófica de la Gran Depresión en América Latina, y en el origen del proyecto cepalino de que los países subdesarrollados apostaran por la industrialización por sustitución de importaciones para evitar caer en la trampa del déficit de la balanza de pagos, que, en el caso de Centroamérica, por el pequeño tamaño de sus mercados nacionales requería de una integración económica que se llegó a consolidar en el Mercado Común Centroamericano (Dada Hirezi, 1978).

Pero el crecimiento desarrollista que trajo esta apuesta comenzó a mostrar sus fisuras a finales de la década de 1960, cuando se hacía evidente que cada vez había una mayor incomodidad

por las condiciones sociales que experimentaban las mayorías empobrecidas. El proyecto desarrollista del Mercado Común Centroamericano encalló con la guerra nacionalista entre El Salvador y Honduras, volviendo imposible el horizonte de resolver los problemas de los pueblos centroamericanos por medio de la gradual integración de la región. Además de engendrar una enorme problemática que asumió tintes de catástrofe malthusiana con la deportación de más de 100,000 campesinos salvadoreños que se encontraron al final de la guerra en una situación de absoluta precariedad.

El hecho coincidió además con un gran evento macroeconómico, como lo fue el colapso de los engranajes del sistema monetario internacional en la crisis y eventual desaparición de los acuerdos de Bretton Woods, que originará un período prolongado de estanflación mundial que se extendería desde la década de 1970 hasta mediados de la década de 1980, el cual comenzaría con una recesión en 1969 que hundiría los precios del café, reverberando en el país con la intensificación de las actividades huelguistas de los diferentes sectores sociales por el aumento del costo de la vida, y el incremento de las franjas de pobreza. El descontento contra el gobierno en El Salvador era cada vez más evidente y la visión desarrollista legada desde el fin de la Segunda Guerra Mundial se volvió del todo frágil. Al punto de producirse en El Salvador la represión contra las huelgas de ANDES 21 de Junio que paralizaron el sistema educativo en 1971 en un reflejo de la crisis financiera que enfrentaba el Estado. Ese es el punto de arranque para que el grupo de jesuitas desplegados en Centroamérica comenzara la labor de reflexión profundamente crítica del tiempo que está aconteciendo (Herrera Mena, 2022). Juan Hernández Pico escribe una obra crucial para entender el descarrilamiento del desarrollismo autoritario en El Salvador y la emergencia de la insurgencia revolucionaria: *El Salvador: Año político 1971-72* (Hernández Pico, 1973)

El libro *El Salvador: Año político 1971-72* es la cronología de un fraude electoral llevado a cabo por el Gobierno del PCN que cerró los espacios a la oposición que cada vez exigía de forma más acuciante un proceso de transformación nacional significativo. Fue también un momento oportuno de acción y planificación política. En el que las diferentes fuerzas en contienda ponderaron cómo aprovechar el momento electoral para derivar sus acciones de praxis política. Ciertamente el fraude contra la Unión Nacional Opositora (UNO) cerró el camino para un cambio democrático de Gobierno, pero al mismo tiempo abrió un momento de múltiples posibilidades para la acción política en El Salvador, la juventud militar aprovechó la crisis de legitimidad abierta por la notoriedad del fraude para fraguar un golpe de Estado contra Fidel Sánchez Hernández que no tuvo mucho éxito, pero sí un gran significado en el devenir del proceso histórico salvadoreño. Fue un llamado a la revolución desde dentro de las fuerzas del Ejército que trajo el exilio de sus participantes, así como una represión descomunal contra todo lo que se consideraba como fuerzas opositoras.

Los líderes universitarios que habían emprendido el camino político con la ACUS pronto se lanzaron a la clandestinidad y forjaron los primeros movimientos guerrilleros como las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) y el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), que dinamizarían la utopía revolucionaria en El Salvador hasta la confluencia de todos los movimientos guerrilleros en la formación del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

En su ensayo *Sobre el tiempo en la guerra justa: De cronos a kairós*, Mathias (2014) indica que el tiempo de las iniciativas bajo circunstancias permanentemente cambiantes es muy importante para los actores políticos, si estos quieren que sus políticas sean exitosas. Tomar ventaja de la oportunidad estructural es una habilidad crucial para los actores políticos, además se encuentra la de saber controlar el tiempo. El énfasis en el *kairós* apunta a que los actores políticos frecuentemente necesitan tomar decisiones bajo circunstancias de incertidumbre radical. Ellos deben cultivar la habilidad de hacer predicciones sobre posibles resultados antes que lancen una iniciativa política o militar. Además, el *kairós* ayuda a hacer sentido de la relación entre actualidad y crítica. Para Mathias, un peligro de vincular la acción política con el *kairós* es que un actor

político habilidoso se encuentra a sí mismo en la estratégica posición de nombrar cualquier crítica a su iniciativa como “prematura” o “fuera de tiempo”

No cabe duda que la percepción del tiempo o la temporalidad en El Salvador se transformó a partir del año político de 1971-72, no solo desde una perspectiva secular del *kairós* como se podría encontrar en las acciones de los florecientes movimientos guerrilleros, sino de todo el imaginario revolucionario impregnado de un sentido teológico de necesidad de salvación que fue manifestado desde diferentes espacios, incluyendo los universitarios y eclesiales.

En 1974 Ignacio Ellacuría (Ellacuría, 2000) impartió un curso titulado *Escatología e historia*, en el cual, tomando en cuenta el *kairós* de la espera a la ocurrencia de la *parusía*, aplicó el método de la historización de los conceptos al pensamiento escatológico que de algún modo tenía el imaginario revolucionario que se extendía por el país y Centroamérica. En este curso, Ellacuría manifestó que la importancia de historizar la escatología era traer a cuenta la importancia del futuro al presente, tomarse con seriedad la ultimidad del futuro en el hoy. De lo que se puede apreciar en los escritos de Ignacio Ellacuría y su apuesta por la metodología de la historización es la de hacer presentes, es decir traer al *kairós*, el conocimiento y discernimiento de la realidad y la construcción de una praxis consecuente con la urgencia del momento.

A partir del fracaso del proyecto de Reforma Agraria en 1976, el descontento popular y la represión aumentaron. La UCA publicó en el número 337 de la revista ECA (Noviembre de 1976) el editorial que le valió varios ataques en su contra. “A sus órdenes mi capital.” En marzo de 1977 asesinaron al jesuita Rutilio Grande que había estado desarrollando un trabajo pastoral y de concientización de la problemática nacional entre el campesinado de Aguilares. Por lo que entre el campesinado y los sectores proletarios cundió una gran angustia por el horizonte que se apreciaba en el país. La Conferencia Episcopal de El Salvador reflejó esta situación en un mensaje publicado en 1977 donde hacía una referencia específica a la calidad del tiempo que vivía El Salvador. Así narra diferentes hechos de preocupación para la Iglesia como el aumento de la represión, el aumento de personas muertas y desaparecidas en situaciones no aclaradas, el aumento de la tortura como medio de intimidar, lo cual señalaba estaba teniendo un eco político impresionante en las organizaciones populares. De igual manera señalaron una campaña de intimidación hacia sacerdotes, seglares, instituciones y publicaciones de orientación cristiana. Así como la expulsión de sacerdotes extranjeros. Y planteaba lo siguiente como misión de la Iglesia. “proclamar de ciudad en ciudad, sobre todo a los pobres, con frecuencia los más dispuestos, el anuncio del cumplimiento de las promesas y de la Alianza propuesta por Dios”. Es decir, “anunciar el Reino de Dios de paz y justicia, de verdad y de amor, de gracia y santidad... aun sabiendo que la realización de ese Reino sobre la tierra será siempre parcial e incompleta” (CEES, 1977).

En este sentido, en sintonía con la visión política del Reino de Dios, la Iglesia debía promover ese imaginario o esa utopía cristiana, que para la Conferencia Episcopal de El Salvador implicaba exigencias para la situación histórica concreta que vivía el país, como “luchar y promover la justicia, conocer la verdad, lograr un ordenamiento político, social y económico conforme al plan de Dios.” Lo cual, a su vez, suponía “desenmascarar a quienes han puesto una falsa humanización en el lucro, en la posición social, en el poder, en el privilegio, y devolver la dignidad y los medios también materiales a quienes viven en el olvido y la marginación” (CEES, 1977).

Por tanto, lo que se proponía la Iglesia salvadoreña en ese momento era una transformación completa de la realidad imperante en esos momentos, como cumplimiento del seguimiento de Jesús y de la praxis cristiana

Como queda claro, El Salvador ya se encontraba en guerra. En 1980 asesinaron al arzobispo de San Salvador Monseñor Romero y enseguida se generaliza la guerra, cuando el FMLN lanza el 10 de enero de 1981 la “Ofensiva Final” que fue un ataque masivo contra guarniciones militares en todo el país, lo cual dejó un saldo de centenares de muertos. Desde el inicio de esta generalización se impuso un Estado de sitio y la guerra adquirió una atención y dimensión internacional.

En ese momento, Juan Hernández Pico escribirá un ensayo crucial para la apuesta por la teología de la liberación: "Solidarios por el Reino. Los cristianos ante Centroamérica" (Hernández Pico, 1982), donde planteará que el clamor de los pobres y oprimidos es escuchado por Dios quien históricamente apoya sus proyectos emancipadores. Puntualizando en los proyectos engendrados por los movimientos insurgentes y revolucionarios que se han extendido por toda Centroamérica, el jesuita dirá que los proyectos históricos de los pobres no están configurados por vagos diseños de sociedad y por esperanzas meramente nostálgicas o pasivas y que la situación en la que se encuentra Centroamérica plantea un *kairós*, un carácter de oportunidad de gracia histórica o de malicia histórica que corresponde a toda coyuntura temporal, planteando esta oportunidad para el profetismo de denuncia y la praxis transformadora

Este será el mismo planteamiento que finalmente aparecerá plasmado en el documento *Kairós de Centroamérica*, suscrito por un conjunto de clérigos centroamericanos en Nicaragua en 1988. En el documento se manifiesta claramente que los cristianos han llegado a un momento de unión más estrecha y de tomar decisiones conjuntas, planteando nuevamente la necesidad de "discernir los signos de los tiempos". El objetivo del texto es seguir animando a la lucha esperanzadora que el pueblo cristiano de Centroamérica estaba viviendo en esos justos momentos de guerras generalizadas. Afirmación que posteriormente comentará Pedro Casaldáliga para indicar que el *kairós* de Centroamérica,

es una hora o tiempo que provoca y convoca, un tiempo de renovación revolucionaria hacia el Reino de Dios, porque en definitiva el *kairós* es avance de la historia de la salvación, momentos más densos en los que avanza la historia, momentos cruciales, pascuales. Momentos que encierran cambios profundos, cambios cualitativos, que se convierten en puntos de partida mayores, finalización de periodos históricos, cambios de marcha, reorientaciones del rumbo, crisis donde se gestan algo nuevo, coyunturas del Espíritu donde fermenta decididamente el futuro (Vigil, 1990 p.10).

Luego de alcanzada la paz en El Salvador, y el resto de países centroamericanos, ciertamente no ocurrieron los cambios más radicales que propugnaban los movimientos revolucionarios que los dinamizaron. Sin embargo, un cambio de tiempo inundó los países centroamericanos que nuevamente aspiraron a un progreso material y espiritual por medio de la vida democrática. No hay duda que el profetismo de la retórica del *kairós* se cumplió en Centroamérica y lo dicho en este artículo es la base para preguntarnos si ¿estamos ante la inminencia de un nuevo *kairós* mundial y centroamericano?

3. Reflexiones finales

En 2014 Juan Hernández Pico dio una ponencia en el Seminario Interno de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" titulada *Transformación Social, ¿Hacia dónde?*, en la cual contraponía la historización del cambio social en la historia de la UCA durante el período liderado por los mártires en el período de la posguerra. El autor enfatizaba que uno de los legados de Ellacuría había sido precisamente la metodología de la historización, para evitar el tratamiento de categorías universales fuera de la concreción histórica de sus circunstancias. Haciendo notar que el período vivido durante las décadas de 1970 y 1980 fue un tiempo que transitó hacia otro tiempo, con el martirio de Ellacuría y sus compañeros, y el logro de la paz en El Salvador y Centroamérica, lo cual coincidió con el fin de la guerra fría y el paso de alrededor de treinta años desde el Concilio Vaticano II y lo que esto implicó en la praxis cristiana y política que luchó por alcanzar un cambio en este mundo.

Así vino la vida en democracia con nuevos problemas y desafíos. Hernández Pico mencionó entre los cambios traídos a nivel interno la privatización de las instituciones financieras, los cambios en la Fuerza Armada y la Policía Nacional Civil (PNC), así como la migración y los nuevos tipos de violencia que se extendieron por el país y el istmo. A nivel externo, estos cambios se acompañan con la caída del Muro de Berlín, la globalización neoliberal del capitalismo, el Consenso

de Washington y el programa de ajustes estructurales, la proliferación de las organizaciones no gubernamentales, entre otros. De este modo, Hernández Pico deja ver que el *kairós* de los mártires de la UCA y las luchas reivindicadoras revolucionarias cambió y un nuevo tiempo se instaló con sus propias promesas y desafíos. Ahora, luego de la pandemia, la nueva erupción de la guerra y el fortalecimiento de los autoritarismos políticos, treinta años después de alcanzada la paz, podemos ver una nueva abreviatura del tiempo, que demanda discernir las acciones oportunas y apropiadas que como ciudadanos podemos tomar, ya que los signos que la nueva guerra nos trae es que ese tiempo que conocimos de la posguerra está en trance de acabar también, preñando el tiempo de nuevas posibilidades que aún debemos descubrir. Las potencialidades del cambio social escondidos en cada período de tiempo, en cada *AiÓN*, por decirlo de este modo, vuelven relevante nuevamente la categoría del *kairós*, para contraponerse a la de *crónos*, ver la diferencia entre tiempo medido, lineal y vacío, con tiempo lleno, cumplido, oportuno y que desde el cristianismo se entiende como un tiempo especial lleno de la gracia de Dios, que de ese modo se deja conocer en la historia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Obras. Libro I / Vol.2*. Abada Editores
- Conferencia Episcopal de El Salvador (CEES) (1978). "Sobre el momento actual que vive el país. Mensaje de la Conferencia Episcopal de El Salvador", en *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla. Documentos Episcopales 1968-1978*. UCA Editores.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Secretariado General del CELAM.
- Chavéz, J. (2017). *Poets and Prophets of the Resistance. Intellectuals and the Origins of El Salvador's Civil War*. Oxford University Press.
- Cohn, N. (1970) *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford University Press.
- Dada Hirezi, H. (1978) *La economía de El Salvador y la integración centroamericana. 1945-1960*. UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos*. Tomo II. UCA Editores.
- Heidegger, M. (2004). *The Phenomenology of Religious Life*. Indiana University Press
- _____ (2009) *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica
- Hernández Pico, J. (1968) *Hacia una teología de la violencia*. ECA (239), 202-209.
- _____ (1982) *Solidarios por el Reino. Los cristianos ante Centroamérica*. Centro de Reflexión Teológica, A, C.
- _____ (2014) *Luchar por la justicia al viento del espíritu. Autobiografía y esbozo de historia de mi generación*. UCA Editores.
- _____ (2014b) *Transformación social, ¿hacia donde?*. Seminario Interno 2014 Dirección de Comunicaciones y Publicaciones. Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"
- Hernández Pico, J., Jérez, C., Ellacuría, I., Baltodano, E. y Mayorga, R. (1973). *El Salvador: Año Político 1971-72*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

- Herrera Mena, S. (2022). Violencia y revolución: dos conceptos en un período transicional, 1961-1975 en *Una hidra de mil palabras. Análisis semántico del concepto de violencia en la revista Estudios Centroamericanos (ECA) El Salvador, 1946-2000*. UCA Editores, pp.53-85.
- Hobsbawm, E. (1996). *The Age of Revolution: 1789-1848*. Vintage.
- Hutchings, K. (2008). *Time and world politics Thinking the present*. Manchester University Press.
- Fontana, J. (2017). *El siglo de la Revolución. Una Historia del mundo desde 1914*. Crítica.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Editorial Pre-Textos.
- _____ (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press.
- Maggini, G. (2014), Historical and Practical Kairos in the Early Heidegger. *Journal of the British Society for Phenomenology* 32 (1), 81-92
- Murchadha, F. (2013). *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*. Bloomsbury Academic.
- Negri, A. (2003). *Time of Revolution*. Bloomsbury Academic.
- Pattison, G. (2015). *Eternal God/Saving Time*. Oxford University Press.
- Paul, J (2014). The Use of *kairós* in Renaissance Political Philosophy. *Renaissance Quarterly*, 67(1), 43 - 78
- Portschy, J. (2022). Biopolitics of time in Foucault and Agamben, en Piasenter, M. (Ed.) *Debating Biopolitics New Perspectives on the Government of Life*. Edward Elgard Publishing, 86-108
- Rovelli, C. (2018). *El orden del tiempo*. Anagrama
- Schüssler, W. (2009). Tillich's life and works, en Manning, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, 3-17
- Schmitt, C. (2002) *El Nomos de la Tierra*. Editorial Comares.
- Smith, J (1969) Time, Times, and the 'Right Time'; Chronos and *kairós*, *The Monist*, Volume 53, Issue 1, 1 January 1969, Pages 1-13,
- Tillich, P. (1936) *The Interpretation of History* New York: Charles Scribner's Sons
- _____ (1951) *The Protestant Era*, tr Jamees Luther Adam London: James Nisbet
- _____ (1959) *kairós und Utopie*, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*
- _____ (1968) *Systematic Theology*, One Volume Edition, Welwyn Garden City: James Nisbet
- Thaler, M (2014) On Time in Just War Theory: From "Chronos" to "kairós", *Polity* Vol. 46, No. 4, *The Unseen* , pp. 520-546
- Vigil, J. (cood.) (1990) *El kairós en Centroamérica*. Ediciones Nicarao.
- Weidner, D. (2020) Prophetic Criticism and the Rhetoric of Temporality: Paul Tillich's *kairós* Texts and Weimar Intellectual Politics, *Political Theology*, 21:1-2, 71-88.