

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

**Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981**



**“SOBRE EL CONCEPTO DE REDENCIÓN EN WALTER BENJAMIN Y EL
DE LIBERACIÓN EN IGNACIO ELLACURÍA: HACIA UNA TEORÍA
CRÍTICA EN AMÉRICA LATINA”**

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN FILOSOFÍA

Presenta

MARÍA ELIZABETH DE LOS RÍOS URIARTE

Directora de tesis: Ma Teresa de la Garza Camino

Lectores: Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Dr. Luis Guerrero Martínez

México, D.F.

2011

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Antecedentes	9
1.1 Contexto histórico mundial	9
1.2 Antecedentes de la filosofía de la liberación	18
1.3. Antecedentes históricos de la teología de la liberación	31
1.3.1. El contexto latinoamericano en los años sesenta y setenta	31
1.3.2. Antecedentes mundiales	35
1.3.3. Antecedentes eclesiásticos y teológicos	37
1.4. Antecedentes de la Escuela de Frankfurt y de la Teoría crítica	47
Capítulo II. Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin	65
2.1. Contexto socio-histórico del pensamiento de Benjamin	65
2.2. Antecedentes del concepto de redención	67
2.3. Sobre el concepto de historia	73
2.4. El papel de la memoria en la historia	79
2.5. El concepto de redención	86
Capítulo III. Sobre el concepto de liberación en Ignacio Ellacuría	95
3.1. Contexto socio-histórico de Ignacio Ellacuría	95
3.2. La base filosófica del concepto de liberación	101
3.3. La noción de praxis	115
3.4. El concepto de liberación desde la teología	132

Capítulo IV. De Benjamin a Ellacuría: raíces compartidas, pensamientos divergentes	139
4.1. Elementos compartidos	140
4.2. Implicación entre los conceptos de redención y de liberación	155
4.3. Diferencias entre los conceptos de redención y de liberación	156
4.4. La noción de mesías subyacente a ambos conceptos	165
Conclusiones	175
1. Aplicación actual de ambos conceptos	181
2. El pensamiento de Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina	184
3. Hacia una reflexión crítica para un futuro próximo	196
3.1 Reflexión crítica al concepto de <i>liberación</i> en Ignacio Ellacuría	196
3.2 Reflexión crítica al concepto de <i>redención</i> en Walter Benjamin	199
3.3 Reflexión crítica sobre la teología de la liberación	201
4. Actualidad de la teología de la liberación	205
Bibliografía	211
Bibliografía Ignacio Ellacuría	211
Bibliografía Walter Benjamin	211
Bibliografía complementaria	212
Anexo 1	223

INTRODUCCIÓN

El advenimiento de la filosofía moderna —enunciada principalmente por René Descartes y, para Horkheimer y Adorno, por Bacon¹; marcada históricamente por la sustitución mecánica de la mano de obra humana— representa un nuevo modelo de pensamiento y una nueva cosmovisión: una razón instrumental afianzada en una confianza absoluta en ella misma y con el talante de una idea de progreso fincada en un *telos* de mejoramiento continuo.

En el seno de este avance científico y tecnológico se fraguan grandes destrucciones y calamidades, tales como la Primera Guerra Mundial, que ponen en tela de juicio el supuesto progreso emancipador de nuevas racionalidades. A partir de estos sucesos la barbarie² se constituye un lugar común de toda racionalidad moderna y producto del modelo ilustrado³.

Frente a las desmesuras del advenimiento nacional socialista en Alemania y del fascismo en el resto de Europa, comienzan a figurar generaciones de pensadores con una pretendida crítica al modelo racional moderno. La escuela principal fue la de Frankfurt, creada en un primer momento, con el nombre de Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) y constituido formalmente en 1931 bajo la

¹ Ver la referencia a Bacon en: Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2004. Pp. 59-63.

² Autor referido por Max Horkheimer y Theodor Adorno en el prólogo a la *Dialéctica de la ilustración* redactado en Junio de 1947.

³ Adviértase que Reyes Mate hace una aclaración entre la crítica a la modernidad y la crítica al proyecto ilustrado, rescatando a éste último como el momento en que surgen grandes ideales en contraposición con la modernidad, en donde los ideales se ven amenazados por la ida de un progreso atropellado por miserias y sufrimientos humanos. Cfr. Manuel Reyes Mate. "La responsabilidad de la memoria" en *Memoria y Crítica de la modernidad*. Comp. Ma. Teresa De la Garza. Shulamit Goldsmit. México: Universidad Iberoamericana, 2010.

dirección de Max Horkheimer. La Escuela de Frankfurt emigró a Estados Unidos durante la persecución de los judíos iniciada por Hitler, y regresó a Alemania en 1951.

Tomando como base de su crítica al dinamismo político alemán, los postulados de Hegel y de Marx se orientan, en sus inicios, al papel de la clase proletaria como agente de cambio y revolución. Sin embargo, Adorno y Benjamin se distanciarán de ambos filósofos para constituir una manera original de pensar la historia, creando así un pensamiento fronterizo que dé razones de la opresión y exclusión desde ellas mismas.

Esta generación de filósofos alemanes —la mayoría de ellos judíos asimilados— tenía como intención principal lograr la inserción de un pensamiento antagónico a la homogeneidad buscada por la racionalidad ilustrada y su idea de progreso. Estos filósofos utilizaban la crítica como método filosófico, de tal suerte que llegó a constituirse en una verdadera “Teoría Crítica”, denominación que le valió ser reconocida en América bajo este nombre.

Así, las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt erigen la propuesta de una ética heterónoma, es decir, una ética que sea una respuesta frente al otro. Dicha ética es pensada a partir de la categoría de diferencia y exclusión, y es contrastada con la barbarie de millones de judíos en los campos de concentración. Auschwitz será, para estos intelectuales, una trinchera a partir de la cual replantear el modelo ilustrado de progreso y, más aún, el horror como categoría metafísica para una reconsideración ético-política.

De esta primera generación de filósofos críticos es de particular interés el trabajo de Walter Benjamin, para quien habiendo presenciado las atrocidades y la destrucción de la Primera Guerra Mundial, la memoria se constituye como única alternativa para hacer justicia. Para este pensador, la modernidad es la época del olvido, del olvido frente al otro y del olvido de lo diferente. Así, sólo queda ir al pasado para encontrar en él vestigios que permitan una nueva consumación del tiempo presente.

Benjamin no permanece ajeno a sus raíces judías, las retoma y las asume en el método y discurso filosófico. Parte de ellas para replantear conceptos como el *mesianismo* y *redención*, que lo llevan a pensar en problemáticas éticas y políticas.

El concepto de *redención* es de especial importancia en su pensamiento, pues representa la justicia total y totalizadora proveniente de una memoria histórica (o de un *logos anamnético* en palabras de Reyes Mate).

La *redención* es el momento en que aparecen los sueños y anhelos de los vencidos e interpelan a las generaciones actuales y futuras para pugnar por la realización de sus sueños y esperanzas; anhelos de quienes lucharon por su libertad, pero que se consumaron en el fuego de la historia dominante bajo las victorias de los vencedores. Esta aparición enigmática, casi imperceptible, es el combustible que altera un nuevo ideal revolucionario. La debilidad para su realización será, sin embargo, la rapidez de su aparición y la imposibilidad de revivir el pasado. Aunque hay que estar concientes de que sólo a partir de esta reiteración del pasado en el presente, como un imperativo, se puede reconstruir la historia.

Si la posibilidad de una praxis liberadora es el ideal de la historia contada a partir de aquellas voces silenciadas de los vencidos; entonces, cualquier geografía puede ser plataforma para la gestación de ideales revolucionarios que pugnan por hablar desde la diferencia. Dichos ideales se fundamentan en las categorías de alteridad y liberación como arneses de cambio y orientaciones éticas.

Mientras que en el mundo vive la bipartición provocada por la Guerra Fría, durante los años sesenta y setenta, Latinoamérica vive su realidad bajo modelos políticos de corte liberal que acrecientan la miseria y hacen nacer guerras que destruyen y aniquilan sociedades enteras.

Nuevas barbaries presentan su génesis y desarrollo en el escenario de países como Nicaragua, Argentina, Guatemala y El Salvador, por mencionar algunos. Regímenes de control traducidos en desapariciones forzadas, torturas, asesinatos y persecuciones dirigidas a los considerados rebeldes, quienes pugnan por condiciones de justicia e igualdad, basándose en el respeto a sus derechos⁴. Si en Europa los judíos habían sido primero expulsados y luego exterminados, en América una nueva categoría encuentra su paso en medio de grandes atropellos: la categoría de *pobre*.

⁴ Recordar aquí el contexto de la Guerra Fría y las amenazas constantes de las dos potencias mundiales: URSS y Estados Unidos. Ver el capítulo de esta investigación referente a los antecedentes de la teología de la liberación.

En medio de tanta indignación surgen figuras comprometidas que lucharon por la paz y la justicia a través del diálogo y del reconocimiento. Una tendencia en el pensamiento filosófico y teológico que encuentra cabida en la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano declarado por el Papa Pío XII en 1955, influenciado por la consumación del Concilio Vaticano II y en sus cinco reuniones periódicas⁵ — principalmente en las conferencias de Medellín y Puebla— en donde se perfila una honda preocupación por las condiciones de miseria, pobreza, desigualdad e injusticia que azotan a América Latina.

A partir pues de este planteamiento de desigualdad social, se genera una plataforma desde la teología, y en la cual se crean las categorías de *pobre, opción preferencial por los pobres y liberación*. Dichos términos darán las bases para la reflexión acerca de los afanes de dominio de las potencias mundiales en juego y sus consecuencias a nivel económico y político.

Es Gustavo Gutiérrez quien, en 1968, adopta la idea de *opción preferencial por los pobres* con el acento en el término *preferencial* y que, posteriormente, se definirá en la Conferencia de Puebla como “*opción por los pobres*”. Este concepto pone énfasis en las condiciones de pobreza económica y material que, a su vez, afectan la dignidad de los hombres y mujeres en distintas regiones de América Latina.

A partir de Gustavo Gutiérrez y bajo la bandera de una *teología de la liberación*, se construye un nuevo modo de hacer teología; una novedad proveniente del modelo hasta entonces propuesto como una teología dogmática o, para algunos como Juan Luis Segundo, *teología primera*, cuya preocupación es la reflexión sistemática del Reino de Dios, tal como es anunciado en las Sagradas Escrituras. Mientras que la teología segunda o *teología de la liberación* posiciona su reflexión en los pobres como lugar teológico por excelencia, y desde donde se debe repensar la realización del Reino de Dios en la Tierra.

Si la teología formal o teología primera formulaba una reflexión apocalíptica del advenimiento del Reino de Dios en la consumación de los tiempos terrenales, es decir, en la Eternidad, la *teología de la liberación* piensa en ese advenimiento aquí y

⁵ Río de Janeiro en 1955, Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2007.

ahora. La categoría que sustenta el pensamiento no es la esperanza en la vida eterna sino la esperanza traducida como justicia en el tiempo presente cargado de pobreza e injusticia.

Grandes teólogos enriquecen la propuesta de Gutiérrez desde diferentes puntos geográficos de América Latina. Pero es de especial importancia el de Ignacio Ellacuría, sacerdote jesuita de origen español que denunció condiciones vejatorias en El Salvador y murió asesinado por paramilitares en 1989. Ellacuría atestiguó con su vida misma las exigencias de luchar por el Reino de Dios.

Después de haber estudiado teología bajo la dirección de Karl Rahner y Filosofía con Xavier Zubiri, Ellacuría es enviado a El Salvador⁶ como rector de la Universidad Centroamericana, también llamada Universidad José Simeón Cañas, UCA. Desde allí, el filósofo jesuita asume su papel como sacerdote y profesor, y anuncia y denuncia aquellas situaciones y condiciones denigrantes en que vivía la inmensa población salvadoreña.

Junto con Monseñor Oscar Arnulfo Romero y Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría se constituye como un talante de profunda transformación social en América Latina y su pensamiento comienza a edificarse como eco de aquellos cuya voz ha sido silenciada mediante métodos de represión y violencia.

Sin embargo, Ellacuría no aborda el concepto de la liberación desde raíces teológicas, lo hace a través de un análisis estrictamente filosófico y siguiendo las enseñanzas de su maestro Xavier Zubiri; aunque hay que poner atención en su distanciamiento de éste en lo concerniente al enraizamiento en la realidad que compete a todo proceso auténtico de liberación. Dichas nociones son expresadas en su obra *Filosofía de la realidad histórica*, eje central y cuna de su concepto de liberación.

Ellacuría no queda absuelto de las influencias de la filosofía de la liberación. Pensamiento iniciado por Enrique Dussel, Oswaldo Ardiles y Juan Carlos Scannone,

⁶ Cabe destacar que como prepósito general de la Compañía de Jesús se encontraba el Padre Arrupe, quien jugó un papel importante para la consumación del Concilio Vaticano II. Resulta interesante este dato ya que Ellacuría se inserta en una corriente teológica y filosófica que sólo es posible por las nuevas categorías del Concilio y por la apertura de la Iglesia, sobre todo en lo tocante a cuestiones de orden social. Si bien Ellacuría no cita en sus obras la influencia del P. Arrupe, podríamos pensar que proviene de esa misma tradición donde la teología ya no es un lugar desde *fuera* sino desde *dentro* de las mismas estructuras político-económicas-sociales.

quienes tras haber estudiado la teoría crítica de las primeras generaciones de la Escuela de Frankfurt, comienzan a perfilar un pensamiento cuya intención fue la contraposición de una manera de pensar desde la singularidad latinoamericana.

Para Dussel, el pensamiento llegado a América representa una repetición de conceptos universales de la filosofía occidental provenientes de la antigua Grecia, por lo que es preciso darle un giro y reivindicarla creando una filosofía propiamente latinoamericana, heterogénea, no homogénea como lo pretendía la filosofía europea-occidental.

Esta gestación de esta corriente filosófica pasa por la realidad latinoamericana. Una realidad de opresión que busca una praxis liberadora. Mas esta liberación debe comenzar por el reconocimiento, un reconocimiento de lo otro, de lo diverso, de lo particular y multicultural —en contraposición con lo universal y hegemónico—, sustentándose así en una metafísica de la alteridad.

Ignacio Ellacuría quedó impresionado al escuchar a Enrique Dussel en una conferencia en donde vio las posibilidades y los alcances de este pensamiento afincado en Latinoamérica. Poco se sabe acerca del hilo conductor entre Dussel y Ellacuría, pues el primero no es citado en las obras del segundo; sin embargo, la influencia de este movimiento alternativo a la filosofía universal queda evidenciada en la obra *Misterium Liberationis*, compilada y enriquecida por Ellacuría y su compañero de orden Jon Sobrino.

Dos son las vertientes filosóficas que se cruzan en esta investigación: por un lado la Teoría Crítica representada por Walter Benjamin y, por el otro, la filosofía y teología de la liberación representadas por Ignacio Ellacuría. Ambas posturas comparten raíces marxistas y las dos responden a la misma preocupación por los olvidados, oprimidos y vencidos. Una, la de Benjamin, queda sustentada en la fuerza de la responsabilidad ética y en la lucha de la memoria como método histórico. La otra, de Ellacuría, se fundamenta en la esperanza como virtud teologal y su fuerza proviene de ésta en tanto realización del Reino de Dios en la Tierra. La primera resulta débil en tanto humana y con la mirada al pasado, la segunda se fortalece con la fe y el misterio de la Cruz. Sin embargo, las dos provienen de la misma matriz: una experiencia de sufrimiento, Auschwitz y América Latina. En ambos casos, la

exigencia ontológica, ética y política frente al otro, es el motor que impulsa no sólo el replanteamiento de las estructuras sociales, sino también, la forzosa resemantización de las mismas.

La hipótesis que se sostendrá en esta tesis, es:

Si la teoría crítica y la teología de la liberación comparten raíces e intenciones de transformación social; entonces, es posible trazar un puente entre el concepto de *redención* en Walter Benamin y el de *liberación* en Ignacio Ellacuría, con vista a una praxis de liberación en América Latina.

Se buscó al inicio de esta investigación encontrar semejanzas entre ambos conceptos bajo la advertencia preliminar de que los dos autores estudiados no son contemporáneos. Sin embargo la línea de ambos conecta con la tradición marxista, aunque los dos filósofos superan los postulados iniciales de la teoría marxista en lo concerniente a la concepción de la clase obrera como motor e impulsor de la historia.

El objetivo perseguido consistió en realizar un puente conceptual entre ambos autores a partir de las nociones de *redención* en Walter Benjamin y de *liberación* en Ignacio Ellacuría. Dicha conexión servirá para corroborar la posibilidad de una ampliación de la teoría crítica al escenario de América Latina mediante las aportaciones de Ellacuría en torno a la reflexión histórica del contexto latinoamericano.

En el primer capítulo se rastrean los antecedentes, orígenes y surgimiento, postulados principales y representantes más destacados de las corrientes que confluyen en esta investigación: la Teoría Crítica, también denominada Escuela de Frankfurt, y la filosofía y teología de la liberación en el contexto de América Latina durante los años sesenta y setenta.

En el segundo capítulo se analiza el concepto de *redención* en Walter Benjamin propuesto en su obra *Tesis sobre el concepto de historia*, y enmarcado dentro del pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El estudio de dicho concepto es apoyado principalmente por las complementaciones y críticas que hace el autor Manuel Reyes Mate en su obra *Medianoche en la historia*. Asimismo, lo que en este apartado se expone —en cuanto a la noción de *redención* entendida e interpretada como justicia universal— tiene por base la entrevista que realicé con el filósofo en el CSIC en Madrid, España en el verano del 2009.

En el tercer capítulo se analiza el concepto de *liberación* en Ignacio Ellacuría dentro del marco de la corriente de pensamiento denominada teología de la liberación. Tomaremos como antecedente directo el surgimiento de la filosofía de la liberación impulsada por Enrique Dussel en Argentina y los documentos de las conferencias del CELAM en Puebla y Medellín, donde aparece por vez primera la noción de opción por los pobres que Ellacuría retoma de la acuñada por Gustavo Gutiérrez.

Para el estudio de esta noción de opción por los pobres en el filósofo de origen vasco se parte de la lectura y reflexión de la obra *Filosofía de la realidad histórica*, donde el concepto de *liberación* es analizado desde un punto de vista estrictamente filosófico, para después contrastarlo con la compilación realizada en conjunto con Jon Sobrino y donde intervinieron varios autores relacionados con la filosofía o con la teología de la liberación. Dicha compilación lleva por nombre *Misterium Liberationis*.

De igual manera este apartado está fundamentado por tres entrevistas que realicé: la primera realizada a Antonio Gutiérrez en la Fundación Xavier Zubiri en Madrid, en el verano del 2009; la segunda realizada a Luis Ellacuría, hermano de Ignacio Ellacuría, en la provincia de Plentzia en el país Vasco, el mismo verano del 2009, y la última es una conversación sostenida en Madrid con Juan Antonio Ellacuría —también hermano del filósofo— el mismo año.

También se fundamenta lo escrito en este apartado en la vivencia de la celebración del XX aniversario de la muerte de los mártires de la UCA en San Salvador el 16 de noviembre del 2009.

En el cuarto capítulo de esta tesis se conectan ambas nociones tanto de Benjamin como de Ellacuría, encontrando similitudes y diferencias. Se describen los elementos que llevan a afirmar la posibilidad de trazar una línea de contacto. El objeto es aplicar este pensamiento al contexto latinoamericano para crear una teoría crítica en este escenario.

Por último, se formulan algunas conclusiones obtenidas del análisis de ambos pensadores y de ambas nociones filosóficas, a partir de otros autores que han intentado unir ambas líneas de pensamiento, mas no a Benjamin y Ellacuría.

CAPÍTULO I.

ANTECEDENTES

1.1 Contexto histórico mundial

En el momento en que surge la filosofía y la teología de la liberación en América Latina el mundo se encuentra dividido en dos súper potencias que se abrieron paso al término de la segunda Guerra Mundial. Por un lado la Unión Soviética con base en la casa de gobierno en el Kremlin, en Rusia y, por el otro, Estados Unidos con su gobierno centralizado en la Casa Blanca, en Washington. A este enfrentamiento se le conoce históricamente como la Guerra Fría por su característica específica de no haber culminado en conflictos bélicos importantes. Preciso es pues, abordar este evento histórico en este apartado dada su relevancia en materia ideológica ya que, según algunas afirmaciones⁷, el surgimiento de la filosofía y de la teología de la liberación representa un levantamiento comunista con ideología marxista.

Se analizará entonces la génesis de la Guerra Fría así como sus consecuencias a nivel mundial y, de manera concreta, su influencia en el contexto Latinoamericano.

Una vez terminada la segunda Guerra Mundial, el mundo se polariza y vuelve a sumergirse en un temor provocado más por amenazas que por realidades. Rusia y Estados Unidos constituyéndose como potencias mundiales comienzan una lucha silenciosa en donde la amenaza de un ataque nuclear paraliza la reacción de ambos,

⁷ Ver las instrucciones que publica la Congregación para la Doctrina de la Fe. La primera, *Libertatis nuntius*, publicada en 1984 y la segunda, *Libertatis conscientia*, en 1986. Ambas escritas por el Cardenal Ratzinger.

es decir, ambas potencias sabían que los efectos de desencadenar un ataque nuclear eran devastadores, tal como el mundo lo había presenciado con las bombas de Hiroshima, de tal manera que, la lucha se centra en la intención de extender sus modelos políticos y económicos por la amplia geografía mundial bajo las advertencias de poder, en cualquier momento, detonar un conflicto bélico nuclear.

La URSS aceptó el territorio ocupado por el ejército rojo y las fuerzas armadas comunistas y Estados Unidos el hemisferio occidental y Japón⁸, foco por el que siguieron peleando a lo largo de 40 años, es decir, a lo largo de la duración de la guerra. Así, ambas potencias se encontraban justamente distribuidas y conformaban entre sí, un equilibrio mundial.

Es hasta la década de los años setenta que ambas potencias comienzan a sufrir crisis políticas y económicas que rompen con los pactos de convivencia pacífica y el conflicto, de tener tintes ideológicos en un primer momento, comienza a perfilarse como conflicto armado que, se traducirá después en guerra de guerrillas concretamente en algunos países del así denominado “Tercer mundo”.

El historiador Eric Hobsbawm cree que si en verdad hubo algún momento, durante estos 40 años de la Guerra Fría, en que se corriera peligro de un conflicto en mayor escala fue el período comprendido desde la proclamación de la doctrina Truman en 1947 que asumía el papel protagónico de Estados Unidos de ayudar a los pueblos que se resisten a ser sojuzgados por minorías y 1951 cuando se destituye como jefe de las fuerzas armadas al general Douglas Mac Arthur por su ambición en la guerra de Corea.⁹

Estados Unidos teme ante la proclamación de la República Popular en China en 1949 y, a su vez, Rusia ve el resquebrajamiento de su imperio con la caída de Yugoslavia de Tito en 1948. Ambas potencias comienzan a surtir de arsenal militar y de armas nucleares siempre como amenazas para presionar (Rusia para presionar

⁸ Cabe mencionar que China no estaba dentro de los afanes de dominio de la URSS como queda comprobado en el informe de Zhdanov sobre a la situación mundial y que pronuncia con motivo de la inauguración de la Conferencia de Información Comunista en 1947. Cfr. Eric Obsbawm. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995. p. 231.

⁹ *Idem*. p. 233.

a los ingleses y franceses a retirarse de Suez en 1956 y Estados Unidos para acelerar las negociaciones de paz en Vietnam en 1954). En cualquier caso, ambos líderes mundiales sabían de las posibilidades de una guerra nuclear que cada uno tenía y entendían que éstas se debían usar en la vía política para el pacto y negociación más que para aniquilar poblaciones enteras.

Resulta absurdo pensar en una guerra ideológica más que bélica, sin embargo ante el pronóstico desesperado de la caída de la economía norteamericana después de la segunda Guerra Mundial, el gobierno de Estados Unidos dirige su atención hacia la prevención de otra Gran Depresión más que a evitar otra guerra; así, el gobierno creía que la instauración de un capitalismo mundial no estaba aún garantizada (algunos países quedaron totalmente destruidos después de la segunda Guerra Mundial, países aliados de los Estados Unidos que no podían sino solicitar ayuda de su líder a cambio de apoyarlo en sus decisiones concernientes a su política exterior). De esta manera, esta creencia occidental da comienzo al enfrentamiento ideológico entre potencias. Hobsbawm lo describe de la siguiente manera:

En primer lugar, la guerra fría se basa en la creencia occidental, absurda vista desde el presente pero muy lógica al fin de la segunda guerra mundial, de que la era de las catástrofes no había acabado en modo alguno, que el futuro del capitalismo mundial y de la sociedad liberal distaba mucho de estar garantizado.¹⁰

Estados Unidos lanzaba públicamente sentencias ante el régimen de la URSS acusándola de “conspiración comunista mundial” y la tachaba de atea. Rusia no respondía ante tales acusaciones. La política de Rusia respetaba lo pactado en las cumbres de 1943-1945 y no pretendía, en modo alguno, extender el avance del comunismo. Hobsbawm afirma que, incluso, ahí donde se vivían regímenes comunistas, éstos tenían prohibido constituirse en estados; más bien su encomienda era crear economías mixtas con democracias pluripartidistas. Más aún, la URSS disminuyó sus tropas de doce millones de efectivos en 1945 a tres millones en 1948.¹¹

¹⁰ *Idem.* 234

¹¹ Cfr. *Idem.* p. 236

Stalin había dejado a la Unión soviética no sólo en una crisis económica profunda sino que, además, había desalentado a su propia gente sumiéndola en un desprecio hacia el régimen mismo. La fuerza militar de Rusia estaba muy por debajo de la de Estados Unidos (éste contaba ya con doce bombas nucleares), sin embargo la política de Stalin para soportarse como una potencia mundial se traducía en la intransigencia, es decir, Estados Unidos solicitaba concesiones y Rusia no las permitía.¹²

Ideológicamente, el modelo político y económico de la URSS era apetecible para muchos países mientras que el de Estados Unidos, la democracia, constituía en sí mismo, un alto precio que pagar para ellos mismos ya que debían preocuparse por los votos para las elecciones presidenciales. Esto fue lo que condujo a Estados Unidos a adoptar una postura aislacionista por miedo a perder el puesto de súper potencia en el conflicto “frío” que se vivía en la época. Además, no sólo se dio por resultado la postura aislacionista sino una frenética búsqueda y persecución de núcleos comunistas que gozaban de popularidad en el modelo individualista. La intranquilidad provocada por políticos y sociedad civil sustentada en una supuesta revuelta de grupos comunistas dentro del mismo gobierno, llevó a Estados Unidos a adoptar una política agresiva y muy poco flexible.

Si la preocupación de Rusia era presente, es decir, la URSS se preocupaba por la instauración del modelo capitalista y de la ideología liberal en el mundo del momento, la de Estados Unidos era una preocupación a futuro: mucho le importaba a los políticos ganar las elecciones presidenciales y, para hacerlo, había que combatir aquello que fuera considerado como amenaza o todo aquello que se viera en tonos comunistas.

De esta manera, ambas potencias comienzan una carrera armamentista constituyéndose, en términos de Eisenhower, “complejos militares industriales”. Países como Gran Bretaña y Francia adquirieron armas nucleares y, posteriormente,

¹² Tal es el caso de la petición del presidente Roosevelt a Stalin de retirarse de las zonas no pactadas en los acuerdos de 1943-1945, concretamente, de Yalta. Si bien URSS estaba dispuesta a retirarse del lugar, no concedía la revisión de la zona. Además la intransigencia de la URSS queda evidenciada por la negativa constante del ministro de Asuntos Exteriores de Stalin, Molotov. Cfr. *Idem.* p. 237.

en la década de los ochenta países como India e Israel entraron a la producción, venta y adquisición de armas nucleares.

Para Hobsbawm, la Guerra Fría no representaba una guerra de dominio sino un afán de contención y sostenimiento de ambas potencias como súper potencias y lo afirma de la siguiente manera:

Hay que añadir, no obstante, que los gobiernos de la OTAN, aunque no estuviesen del todo contentos con la política norteamericana, estaban dispuestos a aceptar la supremacía norteamericana como precio de la protección contra el poderío militar de un sistema político abominable mientras ese sistema continuara existiendo. Esos gobiernos estaban tan poco dispuestos a confiar en la URSS como en Washington. En resumen la “contención” era la política de todos; la destrucción del comunismo no.¹³

Los conflictos bélicos localizados y de corta duración fueron constantes pero nunca atroces, tal es el caso de la invasión de Corea por parte de Estados Unidos en 1950 con el objetivo de que el comunismo no se instaurara en el sur de ese país. Movimientos pacifistas mundiales se dieron con motivo de la no proliferación de armas nucleares; movimientos que, para los impulsores de las ideas occidentales aparecían como armas o estrategias secretas de los comunistas.

La bipartición del mundo en el bloque capitalista-liberal a cargo de Estados Unidos y el bloque comunista a cargo de la URSS y con el gobierno de Stalin, generó polémica sobre todo en países como Japón e Italia en donde Estados Unidos instauró un partido único: en Tokio el Partido Demócrata-Liberal en 1955 y en Italia la Democracia Cristiana. Finalmente el último partido europeo, el socialista, que había dejado de formar parte de la alianza comunista en 1956, se una a la colación gubernamental. Con ello, la Guerra Fría había eliminado al nacionalsocialismo, al fascismo, al nacionalismo japonés radical y al sector nacionalista del aparato político.¹⁴ Con ello, el espectro político iba de la izquierda socialdemócrata a la derecha moderada y la Iglesia jugaba un papel muy importante dadas sus manifiestas intenciones anticomunistas, por lo que los partidos vinculados a ésta fueron básicos en países como Francia, Alemania, Italia, Bélgica y Austria.

¹³ Cfr. *Idem.* p. 241

¹⁴ Cfr. *Idem.* p. 243

Así se crea en 1957 la Comunidad Europea; al principio conformada por Francia, República Federal de Alemania, Italia, Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo y posteriormente añadiéndosele Gran Bretaña, Irlanda, España, Portugal, Dinamarca y Grecia. La Comunidad se constituía así como a favor y en contra de Estados Unidos; es decir, se tenía miedo tanto a la URSS como a los Estados Unidos por considerarlo un líder capaz de anteponer los intereses de su propia supremacía a los intereses de sus aliados.¹⁵

Con el lanzamiento en 1947 del Plan Marshall, Estados Unidos daba a Europa la posibilidad no únicamente de recuperarse económicamente sino de unirse, es decir, de consumarse como un bloque de aliados para combatir los regímenes comunistas. Para hacerlo, había que sostenerse de la economía de la Alemania reificada por lo que los antiguos rivales, Francia y Alemania, unieron esfuerzos para el fortalecimiento de la economía europea. Los franceses propusieron la primera versión de la Comunidad Europea que la llamaron Comunidad Europea del Carbón o Comunidad del Acero en 1951, posteriormente, en 1957 se crea la Comunidad Económica Europea o Mercado Común Europeo que progresó a la Comunidad Europea y en 1993, finalmente, se constituye la Unión Europea. Con esto, Europea quedó unida y Estados Unidos como el líder de aquel conglomerado de países que sucumbían de independizarse por las presiones norteamericanas. El bloque capitalista ganó terreno y fuerzas políticas, económicas y militares hasta que el peso de la economía europea sustituyó al de la economía norteamericana al grado de dejar a esta aún incapaz de solventar su propia hegemonía militar.

En la década de los sesenta, la Guerra Fría entra en un estado de relajamiento, baja la tensión entre las potencias y empezó a sonar un término que se volvió común y coloquial: “distensión”. La aparición, en los años cincuenta, de N. Kruschev que creía en la existencia pacífica y que lo demostró vaciando los campos de concentración de Stalin, mejoró la relación entre las URSS y Estados Unidos. No obstante, este período se vio amenazado por la política de John F. Kennedy (1960-1963) quien, a su vez, veía su gobierno frágil ante fenómenos como la Revolución

¹⁵ Cfr. *Idem.* p. 244

Cubana y su consecuente instauración del comunismo y el triunfo de los astronautas soviéticos que desvaloraban y debilitaban su imagen pública y la figura de Estados Unidos como una súper potencia.

Una serie de amenazas entre ambas potencias culminó en el pacto, por parte de la Casa Blanca y del Kremlin de no continuar asustando a la población, pacto que quedó evidenciado por la instalación del “teléfono rojo” en 1963 que comunicaba de inmediato y directamente ambas casas de gobierno.

Comenzó entonces una época de estabilidad a pesar del asesinato de Kennedy y del exilio forzado de Krushev; a la par se dan tratados pacifistas para la no proliferación de armas nucleares, prohibición de pruebas nucleares, Tratado de Limitación de Armas Estratégicas, un acuerdo sobre misiles antibalísticos entre ambas potencias; más importante aún, se abren las puertas al comercio, aunque aún limitado, entre la URSS y Estados Unidos.

Esta supuesta armonía se dio por finalizada en la década de los setenta y su fin estuvo marcado por una crisis económica que favoreció a la URSS y su entonces líder, Brezhnev despertó un gran optimismo entre la población sobre todo por el incremento de precio del petróleo –y es que la URSS acaba de descubrir importantes yacimientos de petróleo y gas natural. Además la invasión en Vietnam desmoralizó a la población norteamericana por el incalculable fracaso de la misión y la evidencia de su propio aislacionismo –ningún país europeo envió tropas para apoyar a las norteamericanas en el operativo-. Otro factor que contribuyó al declive de la armonía y el equilibrio fue, en 1973, la guerra entre Israel, principal aliado de Estados Unidos, y Egipto y Siria abastecidos por la Unión Soviética. De nueva cuenta, los países europeos, supuestos aliados de Estados Unidos, no permitieron si quiera que aterrizaran en sus bases los aviones mandados por la súper potencia occidental. El motivo de la esta guerra fue el mismo que que provocó, una vez más, la caída en una crisis económica fuerte para Estados Unidos: el corte en el suministro de petróleo a Israel y su consecuente elevación del precio del crudo.

Entre 1968 y 1974 Europa estaba fuertemente unificada y esto le permitió a Estados Unidos recuperarse de sus fracasos anteriores mediante la expulsión de los soviéticos en Egipto y más importante, la entrada de China en el bloque antisoviético. Sin embargo, estos dos éxitos no fueron suficientes para volver a caer en la histeria norteamericana ya que África comenzó a entrar en el bloque comunista con países como Angola, Mozambique, Guinea Bissau y Cabo Verde; además, la marina soviética ganó terreno en el océano Índico y por último pero no por ello menos importante, la caída del sha de Irán, le dieron a la URSS nuevamente su hegemonía como potencia mundial.

Lo sucesivo, son una serie de ataques y contra ataques, de pérdidas y ganancias de territorios y de afirmaciones y derrotas de ambas potencias mundiales hasta la llegada de Ronald Reagan en 1980 quien consagró su lucha contra el “imperio del mal”. Reagan trabajó para ganar terreno en África, especialmente en el centro y sur de la región. En el Cuerno de África aún la situación era difícil por encontrarse con el compromiso de Fidel Castro con las revoluciones del Tercer Mundo. La política de Reagan era una política interior más que exterior, es decir, tanto estaba en contra del comunismo como del liberalismo por considerarlo una subespecie del socialismo. Esto ayudó a que el conflicto ideológico, principal motivación de la Guerra Fría, bajara su guardia hasta la disolución de la URSS.

Lo que permitió el fin de la Guerra Fría no fue tanto la figura de Reagan o de Gorbachov sino un profundo deseo de terminar con años de amenazas nucleares que sólo ocasionaban enfrentamientos absurdos y altos costos en la industria militar; Hobsbawm lo afirma:

Lo que Reagan soñaba era un mundo totalmente libre de armas nucleares, al igual que el nuevo secretario general del Partido Comunista, Mijail Serguéievich Gorbachov. [...] La Guerra fría acabó cuando una de las super potencias, o ambas, reconocieron lo siniestro y absurdo de la carrera de armamentos atómicos, y cuando una, o ambas, aceptaron que la otra deseaba, sinceramente acabar con esa carrera.¹⁶

De esta manera, oficialmente, la Guerra Fría terminó con las cumbres de Reykjavik en 1986 y Washington en 1987. Si bien se daba por terminada la carrera

¹⁶ *Idem.* p. 253

armamentista de cuarenta años, a Estados Unidos le costó trabajo reconocer que había, efectivamente, acabado, hasta la caída de la URSS entre los años 1989-1991. Aún después de esto, los servicios secretos de Estados Unidos seguían sospechando de cualquier movilización para acusarla de “truco” soviético.

Para concluir, es interesante el análisis que hace Hobsbawm respecto del legado internacional de la Guerra Fría que resumen en tres puntos que abordaré brevemente.

En primer lugar, la eliminación de conflictos y rivalidades de antes de la segunda guerra mundial ya sea porque las potencias coloniales se desvanecieron o bien porque las grandes “potencias” quedaron replegadas a alguno de los bloques que bipolarizaron el escenario internacional, tal es el caso de Francia y Alemania, antiguos rivales que unieron fuerzas a favor del bloque antisoviético.

La segunda consecuencia de la Guerra Fría fue la estabilización de todo aquello que la Segunda Guerra Mundial había dejado inacabado, como el caso de Alemania dividida durante años. La política interna de los países se estabilizó y ahí donde surgían grupos comunistas como Italia, Chile, Guatemala Estados Unidos mandaba sus tropas y adiestraba a la población para no tolerar levantamientos ni gobiernos disidentes. El caso más evidente es el de Hungría y Checoslovaquia. El modelo demócrata-liberal se imponía bajo la sombra de la amenaza nuclear reduciendo así los problemas antecedentes de la Segunda Guerra Mundial.

La tercera consecuencia fue el enriquecimiento de armas por parte de las potencias y sus aliados; la carrera armamentista se desarrolló en casi todos los países de uno y de otro bloque y la industria militar cobró importancia como fuente económica.

Con todo esto, el fin de la Guerra Fría dejó al mundo en un estado de confusión pues al no haber otra potencia que sustituyera a la URSS y quedando Estados Unidos como el único protagonista, la geografía y la economía trazaban un nuevo mapa mundial y con ello solamente la seguridad de los cambios económicos y

sociales que dejan entreabierto la reflexión sobre el futuro de las sociedades humanas.¹⁷

Una vez hecho el análisis de los acontecimientos a nivel mundial bajo los cuales surge la teología de la liberación se puede advertir que, dada la complejidad del conflicto ideológico en que el mundo se ve implicado, cualquier acción que evoque ciertos rasgos de rebelión en contra de la potencia de Estados Unidos, haría eco del miedo de quedar desplazada por su homóloga potencia, la URSS; de tal manera entonces que, si bien es cierto que la teología de la liberación tiene estrictamente una raíz bíblica y se fundamenta en una exégesis evangélica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en varias ocasiones fue confundida como núcleo o célula de ideología marxista y, por ende, perseguida y reprimida.

También es cierto que, en algunos sectores y en algunos países, bajo la bandera de la teología de la liberación y de la opción preferencial por el pobre, hubo quien se pronunció con una tendencia claramente marxista con un total desconocimiento tanto de una como de otra.¹⁸ Más aún, con el desconocimiento del marxismo, su objetivo era rebelarse en contra de la política demócrata-liberal e individualista de Estados Unidos; sin embargo, la teología propuesta por Gustavo Gutiérrez no merece que se le juzgue por unos cuantos que, absurdamente, incluso tomaron las armas separándose radicalmente de la propuesta original basada en el amor y en el reconocimiento del otro que sufre injusta e inocentemente.

1.2. Antecedentes de la Filosofía de la Liberación

El autor Sánchez Rubio ha situado los antecedentes del surgimiento de la filosofía de la liberación en cuatro sucesos históricos entrelazados: la teoría de la dependencia,

¹⁷ Cfr. *Idem.* p. 259

¹⁸ Los marxistas en Latinoamérica rechazan la categoría de “pobre” por considerarla ambigua en sus significados. Esto es evidente pues ésta noción no se refiere únicamente al aspecto económico como la categoría de “proletario” de la ideología marxista sino que va más allá para centrarse en el ámbito espiritual propio de una lectura histórico-crítica de Jesús de Nazaret y de los evangelios.

la teología de la liberación, la pedagogía de Paulo Freire y el surgimiento del derecho alternativo en Brasil.¹⁹

El contexto histórico determina no sólo las vivencias y la memoria de las generaciones, sino también su pensamiento. Es por ello que es menester estudiar brevemente el referente a la filosofía de la liberación.

En lo concerniente a los antecedentes de la teología de la liberación, se habló acerca de la situación política de América Latina durante las décadas de los años sesenta y setenta, siendo su principal característica la oligarquía ejercida mediante la violación de los derechos humanos. En los años previos a las dictaduras militares, los gobiernos pugnaron por el desarrollo de la industria a través de la sustitución de importaciones, entendiéndola como el principal motor del avance e independencia de los pueblos en desarrollo.

Durante los años setenta, este mecanismo de sustitución se resquebrajó y como consecuencia, se dio lugar a una ola de riqueza en los países desarrollados y pobreza en los países en vías de desarrollo. En ese momento se anunció la total anulación de la participación ciudadana²⁰, bajo la teoría de la Seguridad Nacional y de pequeños grupos burgueses provenientes de la industria militar, mismos que empezaron a tomar el control del gobierno y de los Estados. Estos grupos se abrieron a la inversión extranjera, creando un capitalismo desmesurado que sólo incrementó las brechas entre los países pobres y los países ricos, así como al interior de la sociedad civil en donde también se agrandaron las diferencias.

A nivel mundial, la Guerra Fría, el triunfo de la Revolución Cubana, los documentos del Concilio Vaticano II y sus discusiones en Medellín y Puebla, fueron detonantes para el lanzamiento de un grito internacional que denunciaba la injusticia de los ricos que se hacían ricos a costas de los pobres. Esta fue la condición inaugural de un cúmulo de situaciones denigrantes, de opresión y represión vividas

¹⁹ David Sánchez Rubio. *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. p. 13

²⁰ Para mayores detalles se recomienda leer a Hinkelammert, teórico dedicado al estudio de las condiciones sociopolíticas y sus consecuencias durante las décadas de los años sesenta y setenta. Se sugiere la lectura de uno de sus artículos llamado "Nuestro papel de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de auto-regulación del mercado" en la revista Pasos, no. 33, 1991. Referencia tomada de David Sánchez Rubio en *Filosofía, Derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1991, p. 33.

por los pueblos en vías de desarrollo, especialmente por los países latinoamericanos, quienes dependían en todos los ámbitos de su desarrollo de los países poderosos. Este fue el contexto en el que comenzaron a surgir voces que tenían como eje central la palabra “liberación”, entendida como denuncia de las condiciones de pobreza y marginación, como esperanza de cambio y solución encaminada a la búsqueda de vías alternas²¹.

El pensamiento que se estaba fraguando entre los intelectuales y diversos grupos sociales, reflejaba el malestar social generalizado y personificaba la voz de reclamo a los sistemas políticos que marcaban grandes diferencias. Según Sánchez Rubio, dos fueron los objetivos principales²² del pensamiento de la filosofía de la liberación: por un lado, un fuerte pragmatismo²³: los teóricos y pensadores querían afrontar la realidad en que vivían por medio de sus ideas, por lo tanto, sus elementos debían estar enraizados y tener como blanco la actividad política y social, no podían quedarse como meras estructuras abstractas²⁴, debían contener una *praxis* liberadora, fomentada a partir de un análisis de la realidad latinoamericana²⁵. Por otro lado, no bastaba la denuncia activa y la voz alzada, era necesario luchar incansablemente contra la filosofía occidental que, para ellos, representaba el modelo hegemónico de dominación y alienación²⁶ de donde provenían las ideas de apertura al capital extranjero que disminuían el valor de las importaciones y producciones nacionales, mismas que sometían a los países latinoamericanos a una dependencia inicialmente económica, extensiva a los campos sociales, ideológicos y culturales.

²¹ Hugo Assmann. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 31-32.

²² Para una mayor profundización sobre los objetivos y características compartidas por los representantes de la filosofía de la liberación, se recomienda ver lo que expone José Luis Gómez Martínez en “Discurso narrativo y pensamiento de liberación” en *El ensayo en nuestra América*. Colección *Ensayo Iberoamericano*. Tomo I. México: UNAM, 1993.

²³ David Sánchez Rubio, *idem*, p. 20.

²⁴ Es interesante la afirmación que al respecto hace uno de los más grandes representantes de la filosofía de la liberación en México, Leopoldo Zea, para quien la acción era lo primero en la realidad concerniente a América Latina. Por su parte, Arturo Andrés Roig señala que este pragmatismo del latinoamericano le viene dado a partir de ser colonizado y oprimido.

²⁵ Referencia tomada de David Sánchez Rubio en *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. p. 20. Referente a la afirmación de Risieri Frondizi en su libro *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo xx*. México: Fondo de cultura económica, 1975, p. 19.

²⁶ No es de extrañar aquí que muchos de los filósofos de la liberación, el menos en su primera etapa, tomaran como fundamento las ideas planteadas por Marx respecto de la alienación económica del proletariado

En general, la filosofía de la liberación proponía un rescate de las raíces del pensamiento latinoamericano que, lanzaran denuncias enfocadas en la particularidad del pensamiento no lineal, no universal, sino más bien propio y original de los latinoamericanos. El sentido era salir de un pensamiento destructor y avasallador con afanes de dominio y sometimiento, como lo estaba siendo el pensamiento occidental.

José Luis Gómez Martínez destaca en sus diversas corrientes y contextos los siguientes objetivos comunes:

1. Replanteamiento de la problemática latinoamericana.
2. Toma de conciencia de las implicaciones de vivir en un estado de opresión.
3. Respuesta de diálogo al pensamiento occidental desde las raíces propias del pensamiento latinoamericano.²⁷

Como se dijo, el pensamiento de la liberación tuvo varios antecedentes, entre los cuales se encuentra la llamada *Teoría de la Dependencia*, estructurada inicialmente en Brasil y ubicada posteriormente en Chile a cargo de Sergio Bagú²⁸. Su tesis principal denuncia el efecto contradictorio del sistema capitalista: para acumular la riqueza de unas naciones, se necesitará forzosamente el empobrecimiento de muchas otras²⁹. Esta consecuencia del capitalismo es provocada debido a un doble problema: por un lado, los productos se exportan a bajos precios y se importan a altos costos; por el otro, se incrementa notoriamente la deuda externa debido a la necesidad de importaciones que sugiere la demanda de préstamos.

Varios autores han descrito esta situación de formas diversas; vale la pena resaltar brevemente el concepto de “dependencia” para Augusto Salazar Bondy, quien afirma que la dependencia entre naciones es la necesidad que una tiene de la otra para subsistir o desenvolverse en algún aspecto importante. Relativo al término

²⁷ Cfr. Gómez Martínez “Discurso narrativo y pensamiento de liberación” en *El ensayo en nuestra América*. Colección El ensayo iberoamericano. Tomo I. México: UNAM, 1993, p. 117.

²⁸ Para Enrique Dussel, Bagú fue el pionero de esta teoría, tesis que se puede comprobar en *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada*. Buenos Aires: El Ateneo, 1949. Igualmente se sugiere la lectura de Dussel *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1985.

²⁹ En realidad surgen varios autores de esta “teoría” aunque como bien enuncia Cerutti, sus posturas son diferentes y tan diversos sus planteamientos que no deberían conjugarse todos ellos en el término “teoría”. Para ampliar la información se recomienda leer a Vania Bambirra en su libro *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. 2ª edición. México: Era, 1983.

“dominación”, es igualmente valioso enunciar su aportación, que la entiende como “el poder de decisión de un país sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales”³⁰

De manera general, esta teoría pretendía denunciar la injusta proporción entre los productos del desarrollo económico que traían consecuencias fatales para algunos países, mientras que para otros provocaba situaciones de dependencia y dominio. Sin embargo, esta teoría no aportaba soluciones concretas y tampoco llevaba a un análisis donde la transformación del concepto de dependencia llevara al concepto de desarrollo³¹. Sus repercusiones fueron pocas y muy débiles a nivel latinoamericano. No obstante, el concepto de dependencia brindó elementos de discusión concernientes a la situación de opresión y pobreza en que estaba sumergida América Latina de esa época.

Como ya se dijo, otro de los antecedentes del surgimiento de la filosofía de la liberación fue la pedagogía de Paulo Freire. Si bien es cierto que ésta no se propuso como un sistema político ni de denuncia, sí constituyó un vehículo de toma de conciencia³² y cambio para una mejoría en la participación y actividad ciudadanas³³.

Como afirma Sánchez Rubio:

Todo ser humano debía participar, ser protagonista de su propia educación, intercambiando experiencias, potenciando el espíritu crítico y problematizar las relaciones, para, así, poder salir de una sociedad marcada por la dominación cada vez más sofisticada³⁴.

De esta manera, con esta toma de conciencia que lleva hacia una actividad y participación de cambio de las estructuras dominantes, Paulo Freire advierte ya un proceso de liberación:

La liberación auténtica, que es la humanización en proceso, no es una cosa que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis, que es la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo.³⁵

³⁰ Cfr. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una Filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI, 1998, pp. 29-30.

³¹ David Sánchez Rubio, *idem*, p. 25.

³² Adviértase que Paulo Freire usa el término *concientización* en dos niveles: personal y psicológica, es decir, la toma de conciencia debe darse como totalizadora para el hombre, debe éste de cobrar conciencia de todas las esferas de su realidad y, una vez, hecho esto, el hombre debe tomar posición frente a ella y adoptar un compromiso que luche activamente contra la opresión.

³³ Paulo, Freire, *¿Qué es y cómo funciona la conscientización?*. Lima: Causachun, 1975, pp. 85-86.

³⁴ Op. Cit. p. 26

³⁵ Cfr. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Trad. Jorge Mellado. México: Siglo XXI, 2005.

Sobre la pedagogía de Freire, cabe resaltar también la propuesta del diálogo como el reconocimiento de esencias entre los seres humanos y, en consecuencia, como fuente liberadora de cualquier forma de opresión y discriminación.

Por último, en este capítulo se ha de resumir lo concerniente al término de la teología de la liberación, ya que constituye un antecedente primordial para el pensamiento de la filosofía de la liberación.

Gustavo Gutiérrez y Hugo Assman fueron sus principales exponentes e iniciadores. Ellos retomaron las ideas planteadas en el Concilio Vaticano II. Las conferencias episcopales de Puebla y Medellín acuñaron el término, centralizando a los pobres como principales destinatarios de la salvación e instauración del Reino de Dios en la Tierra. Quizá su columna vertebral consista en la concepción de un Reino de Dios que tiene que llegar *aquí y ahora*, y para el que tenemos que trabajar con y desde los pobres como lugar teológico por excelencia.

Con el surgimiento y encauzamiento práctico de esta teología, la figura del otro, marginado y excluido, cobra especial relevancia y se retoma el tema de la alteridad desde el punto de vista filosófico. Surge entonces el movimiento —tan amplio y variado— de la filosofía de la liberación, cuyos principales representantes fueron: Horacio Cerutti, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Aníbal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Leopoldo Zea³⁶.

Anteriormente, se han enunciado los dos principales objetivos de este movimiento, no obstante es preciso recordar algunas de sus características primordiales:

1. Para estos pensadores la filosofía americana, hasta entonces, había estado sujeta a las concepciones y modos occidentales permeados de tendencias de dominación y alienación³⁷. Por lo tanto, había que repensar la propia filosofía con

³⁶ Cfr. David Sánchez Rubio, *idem*, p. 29.

³⁷ Especial es la crítica que hace Salazar Bondy a este problema en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* en donde pone en tela de juicio la autenticidad del pensamiento americano y subraya que los conceptos tales como dominación, subdesarrollo y dependencia conforman la cultura hispanoamericana. Cfr. David Sánchez Rubi, *idem*, p. 32.

nuevas categorías, originadas desde la propia realidad latinoamericana, ubicadas en su realidad y en su historia.

2. Había que deshacerse del fantasma de Occidente y su influencia en el pensamiento latinoamericano, cuya base se encontraba precisamente en el discurso polémico y ampliamente discutido de la modernidad y su idea de desarrollo.

3. El vehículo del filósofo para reinterpretar la filosofía latinoamericana, debía ser la interpretación de la propia cultura popular, es decir, se debían retomar las manifestaciones de la cultura ancestral con sus ritos, fiestas, imágenes, mitos y celebraciones, para encontrar elementos unificadores que permitieran situar al pensamiento occidental como un nuevo pensamiento ahora con esencia latinoamericana.

4. La centralidad del lugar que ocupaban los pobres, las mayorías excluidas y marginadas, debía ser el punto de salida para cualquier reflexión sobre la realidad latinoamericana. A partir de ahí, se debían fraguar los pensamientos de la propia filosofía americana. El pobre —mayoría latinoamericana— debía marcar la pauta para el análisis de la realidad y su práctica debía ser mediante el compromiso único hacia ellos.

Para muchos³⁸, el iniciador de este movimiento filosófico en el continente americano fue el filósofo mexicano Leopoldo Zea, para quien la filosofía, al ser el resultado del enfrentamiento entre el hombre y su mundo³⁹, debía dar respuesta a la situación histórica-cultural que afirmara la identidad de cada pueblo, así como a la condición humana de sus miembros⁴⁰, de tal manera que se aniquilara el poder de la opresión y de la dominación entre los hombres. Para Zea, el reconocimiento de cada

³⁸ Francisco Miró Quesada ubica a Leopoldo Zea como el pionero de este movimiento con su artículo “La cultura clásica y el hombre de nuestros días” escrito en 1956 y en donde el filósofo mexicano contrapone a la dominación europea un pensamiento liberador americano. Ver Miró Quesada. *Filosofía de lo americano: treinta años después*. México: Fondo de cultura Económico, 1994, pp.19-20. Otro que identifica a Zea con el iniciador del movimiento de la filosofía de la liberación es Horacio Cerutti quien afirma que fue en otro artículo del pensador mexicano titulado “Esquema para una historia del pensamiento Mexicano” escrito en 1946. Ver Horacio Cerutti “Humanismo del hombre de carne y hueso en la historia americana: Leopoldo Zea” publicado en la Revista Latinoamérica de Filosofía *Prometeo* de la Universidad de Guadalajara. No. 7, septiembre-diciembre, 1986, p. 50.

³⁹ Francisco Miró Quesada. *Filosofía de lo americano: treinta años después*. México: Fondo de cultura Económico, 1994, p.31.

⁴⁰ *Ibid.*

ser humano como sujeto de derechos, es determinante para el proceso de liberación⁴¹.

A pesar de sus variadas interpretaciones y sus distintos contenidos y formulaciones, la Filosofía de la liberación debía ejercerse como posibilidad de descubrimiento del engaño de la modernidad europea plantada en los pensamientos occidentales, así como de la dialéctica de la dominación o, en términos de Dussel, el develamiento de que los hilos de la cultura, de la economía y de la política, se movían desde fuera⁴². Este descubrimiento tenía que ser personal, como proceso individualizador de liberación personal de toda estructura de dominación, marginación y opresión.

Este nuevo situarse de la filosofía a partir del *otro*, del diferente, del pobre, permite no sólo la afirmación y defensa de una filosofía específicamente latinoamericana, de un pensamiento de la alteridad pensada desde ella misma, sino que además, promueve el postulado de esa generación filosófica pronunciado por Dussel: “no hay liberación nacional ante los imperios en turno sin liberación social de las clases oprimidas”⁴³, y que lleva a recordar la sentencia y obra teológica posterior de Jon Sobrino: *Fuera de los pobres no hay salvación*⁴⁴.

Se ha hablado ya de la situación política y económica de los países latinoamericanos que llevó al deber de la denuncia activa, fuerte y constante contra la opresión y la dependencia. Igualmente se ha mencionado ya la necesidad imperante de algunos pensadores latinoamericanos por crear su propio sistema filosófico original y adecuado a la realidad, que permitiera no sólo una reflexión, sino que llevara a un compromiso de lucha y cambio de las estructuras subyacentes con vistas al resurgimiento del pueblo latinoamericano, desde y para su misma realidad. No obstante lo anterior, América Latina ha oscilado siempre entre dos distintas vertientes: dictadura y democracia. No sólo la filosofía ha sido el aparato ideológico

⁴¹ Cfr. Leopoldo Zea. *Latinoamérica: Tercer Mundo*. México: Extemporáneos, 1977, pp. 36-37, 48, 88-89, 119, 123, 149. Ver del mismo autor *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de cultura económica, 1978, pp. 17, 28, 35, 99, 102.

⁴² Cfr. Enrique Dussel. *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, p. 87.

⁴³ Conferencia de Enrique Dussel titulada “La Filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, pronunciada en agosto de 1975 en el I Coloquio Internacional de Filosofía en Morelia.

⁴⁴ Ver Jon Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, 2007.

que se ha adoptado de occidente, específicamente de Europa, si no que también ha adoptado formas de gobierno y sistemas económico-políticos similares pero que, por no adecuarse a su realidad, han resultado ineficaces y avasalladores con los derechos humanos. Sánchez Rubio afirma:

Latinoamérica, a pesar de haber adoptado y de adoptar modelos jurídicos occidentales de protección de derechos humanos, y a pesar de disponer de un aparato necesario para garantizarlos, propio de naciones organizadas democráticamente, se encuentra siempre en un movimiento pendular entre dictadura y democracia⁴⁵.

Alfonso Reyes amplió esta idea, para quien Latinoamérica se ha negado rotundamente a aceptar estructuras políticas, económicas y culturales propias⁴⁶. Quizá sea este problema el que llevó a los filósofos de la liberación —al menos en sus inicios— al objetivo claro y confiado de crear una filosofía estrictamente latinoamericana surgida de una realidad propia y dirigida a la región como reflexión y compromiso, es decir, como filosofía y *praxis*⁴⁷.

En general, se pueden estudiar dos grandes vertientes de la filosofía de la liberación: la primera, más que ser una filosofía, fue propuesta como una teoría de las ideas o, más bien, en una historia de las ideas centrada en la identidad nacional de los países latinoamericanos e impulsada principalmente por el mexicano Leopoldo Zea, y, la segunda, una vertiente propia de los pensadores argentinos hacia los años setenta, impulsada por Enrique Dussel y centrada en el papel del filósofo ante la categoría abstracta de *pueblo* donde se incluyen conceptos tales como pobres, oprimidos y opresores.⁴⁸

Para los exponentes de la primera vertiente, la filosofía debe estar íntimamente ligada a la historia, y ésta a su vez, debe partir de la realidad, de tal manera que los tres conceptos (filosofía, historia y realidad) son inseparables. Este movimiento

⁴⁵ Idem, p. 36.

⁴⁶ Ver Abelardo Villegas. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1974, pp. 15-17.

⁴⁷ Es interesante el análisis de este binomio realizado por Dussel en su ponencia "Praxis y Filosofía. Tesis provisionales para una filosofía de la liberación" pronunciada en inglés durante el Congreso de la *American Catholic Philosophical Association*. Al respecto Dussel afirma que toda filosofía debe ser también una praxis descartando a la primera como un mero discurso científico-argumentativo.

⁴⁸ Ver Ofelia Shutte. "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano" en la revista *Prometeo*, No. 8, enero-abril, 1987, p.19.

denominado *Historia de las ideas*⁴⁹ surge en el momento en que América Latina está finalizando sus procesos de descolonización, mientras que en Europa se vive la Segunda Guerra Mundial. Este movimiento intelectual encontró sus antecedentes en personajes que arribaron a América Latina como Ortega y Gasset en 1916, y José Gaos en la década de los treinta. Igualmente se pueden mencionar a intelectuales como José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, todos intelectuales y promotores patrocinadores del “Ateneo de la juventud” fundado en 1908. Posteriormente, Samuel Ramos con su obra, *El perfil del hombre y la cultura en México*, define el rumbo que debe seguir la reflexión filosófica, constituyéndose como uno de los principales antecesores de esta vertiente.

De este pensamiento surge la llamada *filosofía de lo americano*, centrada ya no únicamente en la identidad del individuo americano sino ahora también, en su psicología, su lugar en el mundo, sus sentimientos, su esencia etc. Este pensamiento dio origen a la *filosofía de la historia* propuesta por Zea, y fundada bajo el concepto hegeliano sobre la historia, concebida como el proceso dialéctico a través del cual y en el cual el hombre va conquistando su propia liberación mediante la progresiva toma de conciencia de su misma condición dentro de una realidad concreta y determinada.

La filosofía de Zea, su complejidad, pero a la vez su antojadizo análisis y propuesta de solución, ejerce una gran influencia entre los pensadores argentinos quienes crearán su propio movimiento rotulado con el título de *filosofía de la liberación*.

Este grupo de destacados filósofos-catedráticos, adquiere fortaleza con las Semanas Académicas celebradas en la Universidad del Salvador de Buenos Aires, así como su presentación oficial en el II Congreso de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba, donde predominaba el pensamiento en torno a la problemática de la dependencia y el papel del filósofo y de la filosofía ante ella. Cabe mencionar que

⁴⁹ David Sánchez Rubio perfila como autores más representativos a: Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada en Perú, Joao Cruz Costa en Brasil, en Ecuador Carlos Paladines y Benjamin Carrión, el boliviano Guillermo Francovich, el chileno Luis Oyarzún, en México Leopoldo Zea, Edmundo O’Gorman, Abelardo Villegas, entre otros. Ver David Sánchez Rubio. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1999. p. 53 nota 14.

la filosofía de todo este grupo de intelectuales estaba fuertemente influenciada por Hegel y por nociones de corte ontológico. Dussel, por ejemplo, tomará la dialéctica como eje central para el develamiento de las estructuras opresivas que generan dependencia entre los individuos y entre las naciones. Si en Hegel se planteaba el *Ser* como categoría existencial, abstracta, universal; en los pensadores latinoamericanos de la filosofía de la liberación, este ser se plantea como categoría de *otredad*⁵⁰, es decir, lo diferente dentro de lo posible, lo exterior —como lo plantea Dussel— o la *exterioridad* posible en la otredad; siendo ésta entendida en el ser de los pobres, marginados, excluidos y oprimidos de la realidad latinoamericana. Todas estas ideas se funden en una nueva metafísica: la metafísica de la alteridad.

Se trata, como diría Osvaldo Ardiles⁵¹, de descubrir lo oculto del pensamiento latinoamericano en sus raíces mismas. Se intentó regresar a la cultura originaria como forma y proceso de recuperación de la historia, y con ella, de la identidad propia. Todo esto bajo la mirada analítica y comprensiva de la colectividad, comúnmente denominada *pueblo*, cuyo significado se orienta principalmente hacia dos elementos: una memoria ancestral compartida por un grupo de individuos y la creencia en un destino común igualmente compartido.⁵²

No obstante la influencia de este pensamiento a nivel latinoamericano y su puesta en escena en los espacios europeos, este movimiento se resquebrajaría en diversas corrientes ante las críticas, incluso de sus más fieles seguidores e iniciadores. Cuenta de ello fue Horacio Cerutti, quien fundándose en lo que previamente Ortega y Gasset había establecido como elementos indispensables para denominar a un movimiento *generación*, afirmó que el así llamado movimiento de la filosofía de la liberación no era una generación como la había pretendido llamar

⁵⁰ Los filósofos de la liberación tomando el concepto tomista de *analogía* recurren al análisis de la realidad en América Latina para descubrir en éste el fermento de una nueva identidad. Leída a la luz de la filosofía hegeliana, esta realidad es complementada con otras categorías diversas tomadas del pensamiento de Heidegger y de Levinas. La otredad es considerada una categoría del pensamiento de Levinas que, trasladada al plano filosófico en América Latina en esta época histórica hace referencia a las minorías o mayorías excluidas que no forman parte activa del Estado por serles vetados sus derechos más fundamentales. De igual manera, el misterio de Heidegger es replanteado como posibilidad de lo diferente en contraposición con la categoría occidental de lo *mismo*.

⁵¹ Ver Osvaldo Ardiles, *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 31-32.

⁵² Características propuestas por Mario Casalla en “Algunas precisiones en torno al concepto *pueblo*” en *Cultura popular y filosofía de la liberación*. *Ibidem*, p. 35.

Dussel en la conferencia presentada en Morelia; pues sus integrantes, en ocasiones, se llevaban más de quince años de diferencia y carecían de un contacto vital entre ellos. Las diferencias políticas e ideológicas eran múltiples y no permitían la unificación como generación.

Así, y bajo el mismo planteamiento de Cerutti, el movimiento se dividió en dos vertientes: por un lado el denominado “sector populista”, formado por Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch y Osvaldo Ardiles, cuyo objetivo era abanderar el pensamiento populista-peronista. Por otro lado se encontraba el “sector crítico del populismo”, conformado por Manuel Ignacio Santos, Severino Croado, Arturo Andrés Roig y el mismo Cerutti, cuyo objetivo era la contraposición radical a los planteamientos del primer grupo. Es en el seno del primer grupo donde nace la categoría expresa de *exterioridad* como fundamento de una filosofía original y única creada a partir del análisis de la realidad latinoamericana y que encauzaba el papel del filósofo como promotor de la toma de conciencia para aniquilar las estructuras dominantes de la dialéctica de la dependencia.

Los postulados principales sobre los que se erigía el primer grupo eran:

1. La creación de un pensamiento ético-político.
2. Pugnaban más por una cultura popular como base que por la filosofía latinoamericana y su tradición histórica.
3. El filósofo era el guía del proceso de liberación.
4. Rechazaba el marxismo sustituyendo el concepto de *clase* por el de *pueblo*, y por último.
5. Proponía el método analítico más que el dialéctico para el análisis de la realidad.

Por su parte, los postulados del segundo grupo:

1. Se fundaban en un análisis y estudio riguroso de conceptos epistemológicos y hermenéuticos.
2. Reclamaban la filosofía latinoamericana como fundamento.
3. Criticaban el idealismo del primer grupo.

4. Consideraban el concepto de clase como factor determinable en los procesos histórico-sociales y políticos.⁵³

5.

Algunos otros antecedentes de la filosofía de la liberación propuestos por Osvaldo Ortega Cazenave en 1976 son:

1. El estudio sobre la dependencia realizado por el filósofo mexicano Leopoldo Zea expuesto en 1973 durante las IV Jornadas Académicas donde también participó Augusto Salazar Bondy.⁵⁴
2. El surgimiento de la teología de la liberación y su praxis histórica a partir de los pobres y excluidos en la dimensión de la fe.
3. En el campo de la Sociología, el surgimiento y estructuración de la teoría de la dependencia, donde se criticaba fuertemente la dependencia de América, especialmente de los países en vías de desarrollo.

Especial influencia ejercieron las llamadas *ontologías del ser americano* y las *ontologías del ente americano*, ambas filosofías desarrolladas durante los años cuarenta, planteadas a partir de un análisis positivo de la historicidad de América y la historia particular de sus pueblos.⁵⁵

Mientras las ontologías del ser americano estudiaban el devenir histórico del continente, sobrevino el pensamiento europeo occidental. En consecuencia, lo autóctono quedó rezagado oculto y encubierto, del mismo modo que la naturaleza humana de sus habitantes. Las minorías quedarían excluidas de la vida activa de los Estados frente a las formas políticas traídas o adoptadas directamente de Occidente.

Las ontologías del ente americano, por su parte, contraponían esta categoría de corte particular y relativo contra aquella de tinte universal y uniforme, siendo la del primero representada por el encauzamiento positivo de la realidad americana en

⁵³ Ver David Sánchez Rubio, *Idem*, pp. 73-76.

⁵⁴ La ponencia de Zea se titula "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" y la Bondy "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación". Ambas ponencias recogidas en la revista *Stromata* No. 4, octubre-diciembre, 1973.

⁵⁵ Sus principales representantes fueron Edmundo O'Gorman, Laureano Ballenilla Lanz, Félix Shwartzmann, Ezequiel Martínez Estrada, Edmundo Mallea, Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro así como Alberto Caturelli. Ver Arturo Andrés Roig. *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de cultura económica, 1981.

cuyas entrañas yace siempre la posibilidad dinámica transformadora. Sánchez Rubio expresa:

el pueblo venía a ser la fuerza irruptora, la alteridad que dividía la alteridad del *statu quo* cerrado y elitista. Hasta entonces encubierto, pero siempre existente, sería el ente el que seccionaba y fragmentaba al ser acabado y perfecto.⁵⁶

Debido a algunos conceptos propuestos y utilizados por los filósofos de las llamadas *ontologías del ser americano*, en donde debían recurrir a cuestiones de fe y de intuición consideradas irracionales, al movimiento en general se le hicieron acusaciones graves que lo tildaban de oscuro, ambiguo e inconcreto.

Ante las constantes críticas, así como las persecuciones y exilios forzados por parte de sus más feroces interlocutores, la filosofía de la liberación se desmembró, limitándose a ser únicamente una propuesta sostenida por Enrique Dussel, quien no ha cesado en su empeño de proponer una filosofía desde, y para toda América Latina⁵⁷.

A pesar de lo anterior, este pensamiento ha dado origen a múltiples discusiones en torno a la identidad y conformación del americano, así como de la condición y modo de vida del latinoamericano frente a las aún persistentes estructuras de dominación y subdesarrollo provocadas por los sistemas neoliberales. Estos pensadores han denunciado la doble cara del capitalismo en donde la riqueza de unos es consecuencia de la pobreza de muchos, y que sigue vigente hasta nuestros días. Al respecto se profundizará más en las conclusiones de esta investigación.

1.3. Antecedentes históricos de la teología de la liberación

1.3.1. El contexto latinoamericano en los años sesenta y setenta.

Durante los años sesenta, las estructuras políticas de los países en vías de desarrollo en el continente americano cambiaron drásticamente debido a la toma del

⁵⁶ *Op. Cit. David Sánchez Rubio*. p. 84

⁵⁷ Ver Enrique Dussel. "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)". En la revista *Latinoamérica* no. 8, 1984, pp. 77-127.

poder mediante un golpe de estado por parte de las clases dominantes que utilizaban la fuerza militar para apoderarse del mando supremo. Estos nuevos gobiernos se ejercían con un poder totalizador, violando los derechos sociales, políticos y civiles de la población bajo los argumentos de una seguridad nacional.

Las dictaduras de América Latina durante los años sesenta y setenta, produjeron grandes cambios no sólo en el orden político y económico, sino también a nivel social; tal es el caso de Brasil, Chile, Uruguay y Argentina.

Los investigadores han encontrado algunas características similares en estas dictaduras al estudiar los movimientos sociales:

1. Se instauraban en países industrializados (tal es el caso de Brasil y Argentina) o países con historia democrática como Uruguay y Chile.
2. Resultantes de grandes movilizaciones de trabajadores o sectores menos favorecidos de la población.
3. Las Fuerzas Armadas jugaban los roles principales en el ejercicio del poder.
4. Respaldo marcado por las clases económicamente dominantes.
5. Formación de equipos tácticos especiales que no habían aparecido previamente en la esfera y vida política.
6. Menosprecio por las minorías y supresión de sus derechos y su participación en las decisiones del país.
7. Uso de la fuerza para el ejercicio despótico y autoritario del poder.

La idea de una reestructuración social con nuevos vértices políticos y económicos dio paso a la instauración de políticas de corte liberal en el área del comercio para el fortalecimiento de la economía. Las puertas de los países se abrieron hacia la libre exportación e importación de productos, dándole prioridad a las importaciones y productos manufacturados en lugar de a los recursos y materias primas nacionales. Las políticas dictatoriales disminuían gradualmente la economía nacional en pos de hacerla entrar en una macroeconomía mundial. Para lograrlo, las dictaduras utilizaron medios de represión ante los sindicatos y las pequeñas y medianas empresas que se manifestaron rechazando las nuevas medidas económicas abiertas al extranjero y al libre intercambio de productos. En múltiples

ocasiones las represiones y el uso desproporcionado de la fuerza por parte del ejército, violaba los derechos humanos.

Los opositores al gobierno eran detenidos, desaparecidos o asesinados con el fin de mantener el orden social y público, además, la tortura era el medio más utilizado para la obtención de información concerniente a los opositores, sus actividades y planes.

El abuso de las esferas de poder y los medios utilizados para perpetuarse en él, se han denominado como “terrorismo estatal”, debido al miedo infundido entre la población por igual.

Con todo esto, los países latinoamericanos se volvieron dependientes de los países y potencias mundiales no sólo en su economía, sino también en su producción y uso de tecnologías y energía. Esto aumentaba el costo de su producción siendo mucho menor su competitividad a nivel internacional.

Las dictaduras militares cometieron todas estas atrocidades en nombre de una democracia por venir, gestándose entre la devaluación nacional, el miedo paralizante y el sufrimiento emocional. No obstante, todo era justificado gracias a la intención de llegar a la instauración definitiva de la democracia en latinoamérica.

La doctrina de la Seguridad Nacional, mecanismo utilizado por las dictaduras para justificar cualquier transgresión a los derechos humanos, tiene sus orígenes en la Guerra Fría. Estados Unidos utilizaba dicha doctrina contra la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S), y de igual forma intervenían directamente en los países de Latinoamérica para la transformación de sus estructuras políticas y llevarlos a la tan deseada democracia. Así, en la mayoría de los casos, detrás de las dictaduras militares se encontraba el apoyo de Norteamérica.

Uno de los ejemplos más auténticos de la represión ejercida por las dictaduras militares se dio en Nicaragua a raíz del derrocamiento y asesinato de Augusto César Sandino por Anastasio Somoza, quien se caracterizó por sus medidas violatorias de los derechos humanos y los fraudes electorales. Al ser Somoza asesinado, su hijo Luis Somoza se quedó en el poder siguiendo la política de su padre, concentrando sus esfuerzos en la importación de algunas materias primas como café, azúcar y frutas. Utilizó a los campesinos como mano de obra barata después de arrebatárles

sus tierras y explotarlos haciéndolos trabajar más de quince horas a cambio de unos cuantos bonos.

El triunfo de la revolución cubana en 1959, liderada por Fidel Castro y Ernesto Guevara, marcaron un anhelo de esperanza para los países de América Latina. Tomándola como modelo en Nicaragua, un grupo de jóvenes formaron el Frente Sandinista para la Liberación Nacional en 1961 e iniciaron la lucha armada para derrocar al gobierno de Somoza. Finalmente, en 1971, lograron derrocar al dictador, quien huyó a Paraguay.

Otro ejemplo radical de los efectos negativos de las dictaduras en Latinoamérica es el caso de Paraguay. El gobierno de Alfredo Stroessner (1954-1989) se caracterizó por el poco o nulo apoyo a los campesinos. Con el avance industrial de Paraguay, se dio la venta a muy escaso precio de la mayoría de las tierras del campesinado. Algunos de los jornaleros se organizaron en lo que se denominó “ligas agrarias”, con el fin de defender sus derechos, pero fueron fuertemente reprimidos, perseguidos, secuestrados y asesinados junto con sus dirigentes.

Stroessner mantuvo al país en un estado de sitio permanente en donde vigilantes del gobierno observaban cuidadosamente a los ciudadanos en busca de cualquier indicio de actividades antigubernamentales. Todo esto comenzó a suscitar un deseo de justicia en la población y sus sectores más empobrecidos y marginados, que acabó en la lucha armada como recurso para lograr sus anhelos.

Estados Unidos, preocupado por los estallidos revolucionarios en los países de América Latina que terminaban derrocando las dictaduras que apoyaba, crea una estrategia denominada “Alianza por el Progreso”. Esta estrategia pretendía, por un lado, fortalecer el crecimiento económico de los países latinoamericanos y, por el otro, la reincorporación de los sectores oprimidos de la población a la participación ciudadana⁵⁸. La pretensión era seguir un camino seguro y firme hacia la democracia. Pero a pesar de la intención de Estados Unidos, el dinero recibido de muchos países europeos para el avance y solidez de la economía latinoamericana quedó en manos

⁵⁸ Recuérdese aquí las diferencias entre los modelos políticos de los dos grandes bloques mundiales: Estados Unidos con un modelo democrático-liberal y el bloque soviético, la URSS, con el modelo comunista.

de las dictaduras militares que aún persistían. Este dinero, finalmente, fue derrochado entre los familiares y amigos de sus cabezas y líderes.

El caso de Chile no es menos importante. Salvador Allende gobernaba con una política abierta al campesinado y a los obreros. Sin embargo, el general Augusto Pinochet, siendo parte del gabinete de Allende, da el golpe de Estado días después de su nombramiento. Se dio entonces la caída de Allende y su muerte, así como una era de represión y abuso, comenzando por la suspensión de la Constitución, la disolución del Congreso, la prohibición de los partidos políticos, la censura, las desapariciones, los asesinatos, las persecuciones y los secuestros. Fue en 1988, cuando a través de un plebiscito, Pinochet dejó el cargo, permaneciendo como comandante y jefe del Ejército. En 1989, Patricio Alwyn subió al poder representando al partido Cristiano-Demócrata.

Por último, la dictadura militar argentina no ha sido la excepción entre los horrores vividos en los países latinoamericanos durante estos años. Esta dictadura ocurrió durante el descontrol gubernamental después de la muerte de Juan Domingo Perón y tras la toma de posesión de "Isabel" Martínez de Perón. Los generales Videla, Massera y Agosti, bajo su plan de reorganización social nacional, no dejaron de ejercer su autoritarismo y abuso del poder, desarticulando una vez más las bases de la economía industrial. En los años sucesivos, Viola y Galtieri continuaron con la política del terror de sus antecesores, hasta que gracias a la invasión de las islas Malvinas y la intercesión del gobierno británico, Galtieri renunció, dando origen a una nueva etapa en la vida de Argentina.

A partir de 1976, con la presidencia de James Carter en Estados Unidos, la defensa de los derechos humanos cobró un nuevo lugar en el escenario mundial. Sin embargo, los países latinoamericanos continuaron teniendo a Norteamérica como su órbita gravitacional en materia económica.

1.3.2. Antecedentes mundiales

Una vez analizados los rasgos más característicos de las dictaduras militares en América Latina, es preciso mencionar algunos antecedentes a nivel mundial que

podieron haber contribuido al surgimiento y consolidación de la *teología de la liberación*.

Se mencionarán algunos a continuación:

1. La nueva concepción de espiritualidad propuesta por Félicité de Lammenais
2. Las corrientes existencialistas de Gabriel Marcel y Miguel de Unamuno
3. El humanismo cristiano de León Bloy
4. Jaques Maritain y su humanismo integral
5. La filosofía personalista de Emmanuel Mounier
6. La resistencia laboral sostenida por la Acción Católica en España en los años sesenta
7. La teología social de Cheng, Lubac y Congar
8. La teología de Dorothee Solle
9. La teología de la esperanza de Moltmann

Todas estas corrientes de pensamiento y acción, cada una con objetivos diferentes y matices variados, lograron penetrar en la situación mundial, obligando a volver la mirada hacia las paupérrimas condiciones de las naciones recién independizadas que buscaban su luz y participación en el escenario mundial.

En México se cuenta con antecedentes incluso más antiguos de lo que pudiera considerarse como estructura filosófica o teología constituida formalmente. La historia documenta al indio Guamán Poma de Ayala como un pionero de la teología de la liberación, según el libro del mismo nombre escrito por Manuel García Castellón. De igual manera, Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga documentaron, en sus relaciones sobre la Nueva España, la condición de miseria en que vivían los indios mexicanos. Realizaron, también, los primeros acercamientos a la denuncia de injusticias cometidas y restitución originaria de la dignidad humana. La obra de Eduardo Caballero Calderón escrita en 1952, *El Cristo de espaldas*, formula preguntas concernientes a la teología que serán vértices sobre los cuales se desarrollará el pensamiento de la teología de la liberación.

1.3.3. Antecedentes eclesiolsticos y teol6gicos de la *teologfa de la liberaci6n*

Existe una tendencia generalizada a rechazar la llamada *teologfa de la liberaci6n* por considerarla como el retorno del comunismo ateo o de un mero ateismo sistemtico. La Congregaci6n para la Doctrina de la Fe, a cargo del entonces Cardenal Ratzinger public6 dos instrucciones, en 1984 la primera llamada *Libertatis nuntius* y en 1986 la segunda llamada *Libertatis Conscientia*, en donde se pretende enmarcar a la teologfa de la liberaci6n es una justa medida a la luz de la revelaci6n cristiana. No obstante, en la primera instrucci6n, el Cardenal Ratzinger acusa a este pensamiento de tener falsas inteterpretaciones de categorfas tomadas de la ideologfa marxista y sustraerlas sin su debida reflexi6n para llevarlas a la prctica justificada de medios violentos para lograr la liberaci6n. Interesante resulta leer las respuestas tanto de Juan Luis Segundo publicada un a1o despu6s de la primera instrucci6n, es decir, en 1985 y la del propio Ignacio Ellacurfa el mismo a1o de la publiaci6n de la primera instrucci6n⁵⁹ Existen muchos otros documentos como el de Jon Sobrino dirigido al Prep6sito general de la Compa1a de Jes6s, el P. Kolvenbach⁶⁰, en donde la respuesta de los te6logos a la Iglesia Instiutucional desmiente sus raices marxistas y m6s a1n, rechaza cualquier intento por reducir a la teologfa de la liberaci6n a un mero conflicto de car6cter ideol6gico y, menos a1n, revolucionario o sublevacionista.

En los documentos publicados por la Congregaci6n para la Doctrina de la Fe se olvida que sus ejes centrales se hallan en la interpretaci6n del mensaje evang6lico y del ejemplo de vida de Jesucristo. Asimismo, este movimiento fue fundado en su opci6n por los pobres y su constante lucha por la justicia y la igualdad entre los hombres⁶¹. No obstante, lo anterior, en las instrucciones mencionadas, especialmente en la primera, *Libertatis nuntius*, se resaltan los trabajos del Magisterio de la Iglesia en direcci6n a la denuncia de las opresiones en los pa6ses en

⁵⁹ Ver: Ignacio Ellacurfa, "Respuesta teol6gico-pastoral a la instrucci6n sobre algunos aspectos de la teologfa de la liberaci6n" publicada en la *Revista Latinoamericana de Teologfa*. No. 2 (1984). pp. 145-178.

⁶⁰ Ver: Jon Sobrino. *Carta de Jon Sobrino al P. Peter-Hans Kolvenbach (15 de marzo del 2007)*. En: <<http://alainet.org/active/16346>>

⁶¹ Para profundizar sobre estas raices se sugieren, adem6s de los textos mencionados las lecturas de: Gustavo Guti6rrez. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: S6gueme, 2002. Tambi6n el texto de Profirio Miranda, *Marx y la Biblia*. 12^a ed. M6xico: UAM, 1989.

vías de desarrollo haciendo especial énfasis en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano: la de Medellín en 1968 y la de Puebla en 1979.

A continuación, se mencionan algunos documentos magisteriales que han servido como base para la fermentación de las ideas fundamentales de la *teología de la liberación*, propuestas mucho antes del surgimiento del término en 1968. Encíclicas y cartas apostólicas y pastorales en las que la Iglesia se siente comprometida a dar una respuesta orientada hacia la liberación y la solidaridad.

Se puede hacer la división de los documentos a partir de la consumación del Concilio Vaticano II, que marcó la pauta para que la Iglesia, centralizada en Europa, volteara su mirada hacia el continente americano y hacia las estructuras económicas y políticas que azotan el sur de la región.

Si bien el Concilio Vaticano II⁶² (1962-1965) abrió las puertas a un nuevo modelo de Iglesia latinoamericana fundada en esos países, la cual se consolidó con la creación de Episcopado Latinoamericano, la misión de éste consistía en el análisis y respuesta a los problemas propios de los países latinoamericanos. Aunque hubo antes figuras representativas que alzaron su voz para denunciar que las vías de desarrollo a partir de las economías libres y el intercambio comercial entre países desarrollados, abrían marcadas brechas entre los pueblos del mundo. Diferencias que romperían el desarrollo equitativo de los pueblos y, con ello, las condiciones de vida de las poblaciones más vulnerables.

Estas figuras estuvieron representadas principalmente por el Papa León XIII, quien con su encíclica *Rerum Novarum*, promulgada el 15 de mayo de 1891, denunciaba las injustas relaciones entre el proletariado y los empresarios, pues terminaban en su mayoría por aniquilar los derechos fundamentales del obrero, con el fin de verlo únicamente como mano de obra que favorecía la economía y el libre comercio.

⁶² Cabe mencionar aquí los tres objetivos que perseguía la apertura del Concilio: a) promover el desarrollo de la fe católica, b) lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles y c) adaptar la disciplina eclesial a las necesidades del tiempo.

Los resultados del Concilio fueron invaluable en aportaciones teóricas, 16 documentos: 4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones en donde uno de los temas centrales que cautivó la mirada del clero fue la situación y vida internacional, aportación de mayor importancia considerando el eurocentrismo que prevalecía en el pensamiento de la Iglesia hacia esa época.

De igual manera, el Papa Pío XI, en su encíclica *Quadragesimo anno*, promulgada un 15 de mayo de 1931, retomaba las condiciones anunciadas y denunciadas por su antecesor y las remitía como consecuencia de las políticas económicas liberales. Sintetizaba dicha corriente como el “imperialismo internacional del dinero”. También los mensajes de Pío XII, en conmemoración del 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, fueron antecedentes ideológicos

Posteriormente, el iniciador y principal impulsor del Concilio Vaticano II, Juan XXIII, puso especial énfasis en orientar la doctrina de la Iglesia hacia una denuncia mucho más ferviente a favor de los pueblos desfavorecidos de América Latina. Juan XXIII levantó la voz de la Iglesia en contra de quienes mediante medios oligárquicos —traducidos en dictaduras militares— oprimen a las minorías y anulan su capacidad de participación en la vida pública. Así, con sus encíclicas *Mater et Magistra*, promulgada el 15 de mayo de 1961 y *Pacem in Terris*, dictada el 11 de abril de 1963, Juan XXIII retoma las enseñanzas de León XIII, afirmando que el mundo de esa época vivía grandes reestructuraciones, profundas renovaciones y aceleradas revoluciones que exigían una respuesta pronta y contundente que reorientara los vertiginosos cambios hacia la verdad del hombre, así como un desarrollo al servicio de éste.

Es interesante el análisis y estudio que hace Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* al respecto de las funciones de los poderes públicos. Afirma que éstos deben basar su actuación en el destino de un país únicamente en la búsqueda del bien común y que en ningún momento, y bajo ninguna circunstancia, pueden violar los derechos fundamentales de cualquier hombre.⁶³

⁶³ Antecedente importante para el análisis de esta encíclica lo constituye la Declaración Universal de los Derechos Humanos promulgada el 10 de diciembre de 1948 en la Asamblea General de las Naciones Unidas con el fin de promover el valor de la persona y el progreso social. Es curioso observar cómo casi 20 años después de la promulgación de estos derechos la Iglesia se sigue pronunciando, aún con más fuerza, contra la violación de los mismos y éstos siguen siendo el centro del arrebato de las estructuras socio-políticas y económicas que rigen el mundo bajo las órdenes de las potencias mundiales, incluso después de la fuerza con que fueron denunciados. Quizá por esta razón o principalmente en esto se fundamenta Walter Benjamin y sus compañeros de la teoría crítica o escuela de Frankfurt, al hacer su crítica al modelo ilustrado de pensamiento de donde se desprendieron dichas promulgaciones y tan maravillosas creaciones retóricas, afirmando que esos ideales de igualdad y fraternidad son meras utopías que no resuelven el problema, porque se desprenden de la realidad fáctica del sufrimiento de los pueblos y las víctimas del desarrollo de éstos.

Juan XXIII enumera⁶⁴:

- 1) Derecho a la existencia y a un nivel de vida digno
- 2) Derechos referentes a los valores morales y culturales
- 3) Derecho de honrar a Dios según el dictamen de la conciencia
- 4) Derecho de elección del propio Estado
- 5) Derechos económicos
- 6) Derecho a la propiedad privada
- 7) Derecho de asociación
- 8) Derecho de emigración e inmigración
- 9) Derechos políticos (entre los que se incluye derecho a la justa defensa “eficaz, imparcial y regida por los principios objetivos de la justicia”).⁶⁵

Después de la clausura del Concilio II, que tantos cambios de paradigma trajo consigo, el entonces Papa Pablo VI arremete nuevamente contra las injusticias que seguidamente se cometían especialmente en los países latinoamericanos. En su encíclica *Populorum Progressio*, promulgada el 26 de marzo de 1967, y con una tonalidad específicamente orientada a una opción por los pobres, no repara en afirmar que “la cuestión social ha tomado una dimensión mundial”⁶⁶. Con ello, se desenmascara el entramado político y económico que se ejercía a nivel mundial y que repercutía directamente en la dimensión y los problemas sociales de los pueblos, especialmente de aquellos en vías de desarrollo que apenas habían conseguido su emancipación. Exhorta firmemente a los pueblos desarrollados a ayudar a que aquellos logren no sólo su independencia política, sino también y sobre todo económica. Enfatiza el deber de solidaridad y el principio de subsidiariedad que después será columna vertebral de las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, dejando de lado cualquier mal entendimiento de los mismos que desemboque en un paternalismo desmesurado.

Quizá la centralidad de la denuncia anterior consiste en que a partir de esta afirmación traída a la luz, la Iglesia se sintió más comprometida a responder y a

⁶⁴ Cfr. Juan XXIII. *Pacem in Terris*. Parte I. 7-15.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Pablo VI. *Encíclica Populorum Progressio*. Parte III.

ponerse al servicio de los hombres, aunque sigue fiel a su neutralidad y abstinencia de cualquier incidencia política.⁶⁷

Pablo VI es considerado como abogado de los pueblos pobres por su discurso ante las Naciones Unidas y la creación de la Comisión de Justicia y Paz, cuya misión queda formulada en la encíclica *Populorum Progressio*⁶⁸. Con Pablo VI resuena el rechazo contundente a las condiciones de miseria y marginación en que viven miles de personas, las situaciones de hambre mundial, de analfabetismo, de insuficientes medidas de prevención y atención médica a nivel mundial. Se siente, entonces, en todos los areópagos del mundo un signo de esperanza. Se advierte que el desarrollo⁶⁹, cuando no se coloca al servicio del hombre, es capaz de cometer y hace cometer a quienes detentan el poder, las más grandes atrocidades humanas. Para que exista el desarrollo del hombre, éste debe darse a la par del desarrollo de la humanidad.⁷⁰

Finalmente, un documento esencial: *Gaudium et Spes* —derivado de las reflexiones del Concilio Vaticano II— enfatiza ya términos como “libertad” y exhorta a luchar por ella desde la construcción de la justicia y de la paz. A partir del análisis antropológico de las facultades humanas de la inteligencia y la voluntad y como producto de éstas la libertad, el documento propone la toma de conciencia y la contribución por parte de la Iglesia y de los fieles a este proceso, del papel del hombre en la construcción de su propia y verdadera libertad. En él se exhorta a las instituciones humanas para que “luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política y respeten, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre”⁷¹.

⁶⁷ Muy contrariamente a los planteamientos de los teólogos de la liberación, principalmente Ellacuría y Sobrino, para quienes la vida de la fe se traduce necesariamente en la vida activa y con ésta en las esferas políticas, causantes de las desigualdades y exclusiones de las minorías marginadas; por esta razón la incidencia política de la teología de la liberación es punto de discusiones, acusaciones, cismas y divisiones dentro del seno de la Iglesia Católica.

⁶⁸ Cfr. Pablo VI. *Populorum Progressio*. Preámbulo 5.

⁶⁹ Es relevante recordar que es Pablo VI un defensor acérrimo del desarrollo llegando a afirmar incluso que el desarrollo es la nueva cara de la paz y ésta pasa necesariamente por aquél. Cfr. Pablo VI. *Populorum Progressio*. Llamamiento Final. 83.

⁷⁰ Cfr. Pablo VI. *Populorum Progressio*. Parte II. 43-44.

⁷¹ Concilio Vaticano II. *Gadium et Spes*. III p. 29

A pesar del tono de denuncia que subyace a estos documentos, todos ellos convienen en aclarar que ante la tentación de violencia arraigada en quienes sufren las injusticias y claman sus derechos, éste no es el medio para lograr un cambio⁷². Pablo VI apela a un cambio progresivo de las estructuras políticas, sociales y económicas que engendren un cimiento firme para recuperar la verdadera esencia del hombre. Rechaza un movimiento violento y revolucionario, pues sólo generaría un rompimiento temporal e infructífero que pronto se desvanecería.

La Constitución *Gaudium et Spes* constituye un antecedente sólido de la teología de la liberación. En ella, el término libertad se refiere en múltiples ocasiones y con especial orientación a las formas de esclavitud política, social y económica las denuncia abiertamente e invita a todos los hombres a luchar contra cualquier forma de represión y buscar su libertad. Se debe tener por base la satisfacción de las necesidades más básicas para la conservación de la vida, del individuo y de la familia⁷³.

Es pues bajo estas rotundas afirmaciones eclesiológicas y el rompimiento en los paradigmas de pensamiento de la Iglesia jerárquica que se comienza a pensar una nueva forma de concebir al mundo, y se empiezan a plantear opciones desde dónde mirar las condiciones y estructuras políticas y económicas de este tiempo. Esta nueva forma de pensar se filtra aún en los altos estratos de la jerarquía eclesiológica e inicia dando frutos teóricos concebidos con la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano en 1955, y declarado por el Papa Pío XII. De sus reuniones periódicas destacan⁷⁴ los documentos finales de Medellín y los de Puebla. Las aportaciones más significantes de dichos documentos son:

El documento final de Medellín es clave indispensable para entender el concepto de “opción preferencial por los pobres” asimilado por los teólogos latinoamericanos como columna vertebral de la teología de la liberación.

⁷² Cfr. Pablo VI. *Populorum Progressio*. Parte I. 30-32. Juan XXIII. *Pacem in Terris*. 93.

⁷³ Cfr. Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*. México: Paulinas, 1981, p. 26.

⁷⁴ En total han sido cinco conferencias generales, la primera en Río de Janeiro, la segunda en Medellín, ambas marcadas por la filosofía y preocupación social de Pablo VI, la tercera en Puebla reconocida ya por la incidencia de Juan Pablo II al igual que la cuarta en Santo Domingo y apenas en el año 2007 tuvo lugar la quinta en Aparecida, Brasil.

Es en la conferencia de Medellín, en 1968, donde la Iglesia centra su mirada en los pobres, no tanto como objeto de estudio sino más bien, y sobre todo, como lugar teológico por excelencia. En el documento final se habla por vez primera⁷⁵ de la *preferencia* por los pobres, después de afirmar que es tarea de la Iglesia el compromiso activo y creciente con la denuncia firme de las realidades latinoamericanas que inhiban la liberación de los pueblos⁷⁶.

El tema de la pobreza es central en todo el documento, partiendo de las estructuras más y menos humanas propuestas por Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio*, hasta llegar a aterrizar el concepto en la vida de la Iglesia con el apartado “Pobreza de la Iglesia”. Aquí se diferencia entre pobreza material, pobreza espiritual y pobreza adoptada como compromiso con la condición de los pobres y necesitados, aclarando que es menester de la Iglesia:

- Denunciar la carencia injusta de bienes
- Predicar y vivir la pobreza espiritual
- Comprometerse con la pobreza material⁷⁷

Otra aportación fundamental, retomada después por el mismo Gustavo Gutiérrez, es el entendimiento del pobre a partir de la pobreza vivida y predicada por Jesús, que, como establece el documento final de la Conferencia de Medellín, “siendo rico se hizo pobre, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres”⁷⁸

La trascendencia de esta iluminación magisterial consiste en que la lucha en contra de las estructuras que generan pobreza ya no se concibe como un mero

⁷⁵ Hay que recordar que detrás del documento está la filosofía y los planteamientos de Pablo VI respecto de las injusticias sociales; por ello, si bien se plantea explícitamente el término “preferencia” por los pobres, ésta sería la última vez que aparecería dicho término en un documento eclesial aprobado por el Magisterio de la Iglesia. Posteriormente, los documentos de Puebla, escritos bajo el pontificado de SS Juan Pablo II, si bien retoman la situación anunciada en Medellín lo hacen bajo la cautelosa selección de términos más apropiados y de corte más intermedio y menos radical.

⁷⁶ Cfr. *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 34.

⁷⁷ Cfr. *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, p. 209

⁷⁸ Cfr. CELAM. Medellín. p. 209.

capricho social o mundial, sino que se arraiga en la centralidad del Evangelio⁷⁹. Allí encuentra su fermento y orientación especial, su actualidad, vitalidad e importancia: Jesús y su modelo de vida centrado en los pobres y más necesitados constituye la causa de la lucha y vindicación social, pero no únicamente a partir del análisis y la denuncia, sino del compromiso y de asumir la pobreza en la vida misma. Hay que caminar con el pueblo que sufre y al igual que Jesús: comer, sonreír y compartir con ellos su vida y el mensaje de amor del Padre destinado a todos los hombres por igual.⁸⁰

Una última aportación fundamental recogida en el documento final de Medellín es la constitución de las *comunidades eclesiales de base* —denominadas en su inicio como *comunidades cristianas de base*— como punto de referencia obligatorio para todo cristiano para la vivencia de la comunión a la que ha sido llamado,⁸¹ reconociéndolas como el núcleo fundamental de la Iglesia, encargada de expandir la fe como promotora fundamental del ser humano.

La preferencia y solidaridad con los pobres queda definitivamente como tema de discusión y guía de la acción de la Iglesia ante la situación mundial. Después de las luces de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, el término preferencial

⁷⁹ La instrucción *Libertatis nuntius* aclara que, en primer lugar, la liberación debe ser una liberación del pecado y entiende que, la venida Cristo, y su consecuente redención, ha liberado ya al hombre del pecado para concederle la gracia salvífica que le es propia por el sacrificio del Verbo y de hecho, antepone ésta liberación ejemplificada principalmente por el éxodo del pueblo de Israel y la Alianza en el desierto como antesala a cualquier otra liberación de carácter social o político. En la segunda instrucción, *Libertatis Conscientia*, el tono es más real pues se habla más de las situaciones de pobreza, hambre, desempleo e injusticias como condiciones que requieren un proceso de liberación; sin embargo, la instrucción sigue insistiendo más en la liberación del pecado que en la liberación social. Se abodará más adelante, la noción de pobreza como pecado propuesta por Ignacio Ellacuría.

⁸⁰ Menester resulta recordar como a Jesús lo acusaban de comer con pecadores, con prostitutas y cobradores de impuestos, de sanar leprosos y paralíticos, aún en días festivos violando la ley suprema, personajes que representaban la pobreza material y espiritual y que, por lo tanto, eran considerados sucios e indignos. A continuación algunos pasajes bíblicos donde se puede observar que la centralidad del mensaje de amor de Jesús está en la persona vista en su dignidad ontológica y teológica de hijos e hijas de Dios: Mt. 8, 1-4, Mt. 9, 1-8, Mc. 3, 1-12, Mc. 7, 31-37, Mc. 10, 46-52, Lc. 5, 27-36, Lc. 7 36-50.

Hoy esas figuras están representadas por los mendigos, por las mujeres cuya participación en la vida pública apenas comienza a hacerse visible, en fin, por las inmensas mayorías que padecen la exclusión, el rechazo, la persecución y hasta la muerte misma en la defensa de sus derechos y de su dignidad.

⁸¹ Cfr. *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. México Librería Parroquial de Clavería, s/f, p. 220. Para una mayor referencia de la actualidad de las CEB se recomienda el documento "Organización y articulación. Fortaleciendo y creando nuevos lazos. Retos nacionales de las CEB 1999-2000." México: talleres impretei SA de CV, 1998.

quedará en la memoria de los obispos, sacerdotes, religiosas y fieles como huella imborrable de una Iglesia activa y militante en la construcción de un mundo más justo.

Durante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en la ciudad de Puebla en México, inaugurada por el Papa Juan Pablo II en 1979, el corte del discurso se alejó del análisis de la realidad Latinoamérica. Éste se concentró en lo que el Papa denominó la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el Hombre. Así mismo se sustituyó la prioridad sobre la situación política y económica por tres temas eje: la familia, las vocaciones sacerdotales y religiosas y la juventud⁸².

Pareciera ser que las enseñanzas de Medellín y la apertura de la Iglesia al mundo propiciada por el Vaticano II quedaron fuera de lugar o caducadas en esta nueva reunión del CELAM, o por lo menos el avance respecto al término “libertad” que la *Gaudium et Spes* había dado a conocer. El documento final de Puebla subraya nuevamente la condición de pobreza en que viven millones de seres en la Tierra. En el discurso se habla de la situación de hambre, insuficiencia en atención médica, desnutrición, subempleo, migraciones forzadas, etc. Sin embargo, menciona poco términos como violencia política, censura, persecución, torturas, que otros documentos ya habían denunciado con especial ahínco.

A pesar del tono conciliador del documento, en él se enunciaron los hechos o causas de estas condiciones inaceptables⁸³:

- Sistemas económicos que no conciben al hombre como el centro de sus acciones ni de sus decisiones.
- Dependencia económica, tecnológica, política y cultural de los países que tienen menos a los países que tienen más, consecuencia de la aparición de las transnacionales y la devaluación de las materias primas nacionales.

⁸² Cfr. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* México: Basilio Núñez, 1996, p. 32.

⁸³ Cfr. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México: México: Basilio Núñez, 1996, p. 76.

- Falta de reformas estructurales en materia de agricultura que garantice el acceso de los campesinos a la tierra y los medios para su producción y comercialización.

- La carrera armamentista que genera miedo constante y violencia de muerte.

Otro punto alumbrador del documento de Puebla es aquel en donde se expresa la misión educadora de la Iglesia y su participación activa en la promoción humana,⁸⁴ pues en ella se habla del despertar de la conciencia del hombre para que cobre vida activa en su propio desarrollo y liberación⁸⁵.

El abordaje del término «liberación» en el documento de la III Conferencia del CELAM, es un aspecto crucial para el objeto de estudio de esta investigación. Para empezar, se aclara que este término tiene dos elementos principales: por un lado la liberación del pecado personal y social que tienen su origen en el egoísmo y, por el otro, la liberación que permita el “crecimiento progresivo en el ser”:

Es una liberación que se va realizando en la historia⁸⁶, la de nuestros pueblos y la nuestra personal, y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones⁸⁷

La liberación a la que alude el documento se debe lograr a través de *medios evangélicos* que no recurran a la violencia como vía de solución, sino mediante la movilización de miles de cristianos que acudan al llamado de quienes sufren⁸⁸

Por último, un punto luminoso y de gran aporte analítico es el que se refleja en el documento concerniente a las diversas ideologías reinantes en América Latina:

⁸⁴ Cfr. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, p. 169.

⁸⁵ Nótese que se empieza a perfilar el nuevo modelo de pedagogía latinoamericana propuesto por Paulo Freire basado principalmente en el papel central de la educación para la toma de conciencia en los individuos para que sean ellos quienes dirijan su propio proceso de crecimiento. Más adelante, al hablar de los antecedentes de la Filosofía de la liberación se profundizará más en este punto.

⁸⁶ Es de sumo interés observar aquí que el círculo en donde se inserta la concepción del término liberación en la segunda acepción que de él se aclara al inicio del apartado sea la historia y resulta interesante ya que también para Ignacio Ellacuría y para Walter Benjamin, la liberación se inscribe en la historia, es decir, tiene una dimensión estrictamente histórica, incluso llegando a afirmar que la pobreza es una categoría histórica no ontológica.

⁸⁷ Documento final de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México: Basilio Núñez, 1996, p. 170

⁸⁸ *Ibid.* p. 171.

por un lado el liberalismo capitalista y por el otro el colectivismo marxista.⁸⁹ Ambas ideologías son esclavizantes y priorizan la riqueza por encima de la persona. La primera, es decir, el liberalismo capitalista, llevó a un estado de guerra permanente con la creación de la Doctrina de Seguridad Nacional.⁹⁰

Estos son, en general, los antecedentes eclesiásticos y teológicos de la *teología de la liberación*. Como puede verse claramente, ésta no surgió de un conglomerado de ideas sueltas y lanzadas al aire, sino como consecuencia de un pensamiento gestado desde mucho tiempo atrás, ante las denuncias de los Papas y obispos conscientes de la situación mundial y de pobreza extrema en que se encontraban miles de personas, especialmente en los países en vías de desarrollo. Surge como una crítica a los sistemas económicos que sólo contribuían al aumento de condiciones de miseria y marginación, humanamente inaceptables, y que dándose cuenta de ello, alzaron su voz para denunciar a las estructuras injustas.

La teología de la liberación, más que ser un suceso abrupto, es un pensamiento histórico, atento a la realidad y surgido de ella, hijo de su tiempo que no hace sino continuar la voz de quienes se han atrevido a hablar en nombre de aquellos que Monseñor Romero denominó “los sin voz”. En esta línea se le debe entender y estudiar, sin olvidar que antes de sus principales exponentes hubo muchos otros pensadores que presentaron al mundo una nueva mirada: una mirada desde los pobres.

1.4. Antecedentes de la Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica

La modernidad ha resultado no ser aquello que de ella se esperaba, más bien, ha sido el canal por el que se han filtrado las ideas humanas más próximas a la desdicha y desventura, la sin razón de la razón. Con este postulado parecían encabezar varios filósofos alemanes —judíos asimilados en su mayoría— la fundación de un movimiento anti modernidad o mejor aún, anti-ilustración.

⁸⁹ No hay que olvidar que después de la Guerra Fría Estados Unidos, principal proteccionista de las dictaduras militares de América Latina, presenta un miedo total a cualquier intento de comunismo o instauración de ideologías marxistas creando con ello la doctrina de Seguridad Nacional bajo la cual las garantías individuales quedaban suspendidas si se sospechaba de indicios opositores o asociaciones y colectividades de corte comunista

⁹⁰ Cfr. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, p. 185.

Pensadores conscientes de que los ideales de la ilustración caían nuevamente en el hermético pensamiento occidental, sólo aplicables para unos cuantos.

Otra mirada crítica de esta misma postura crítica entrevee ciertos aspectos positivos derivados de la época moderna que van desde los avances humanos en materia de derechos civiles y políticos hasta los avances científicos y tecnológicos. A continuación mencionaré algunos de estos avances de manera más concreta:

1) La Declaración Universal de los Derechos Humanos declarada en 1948 y que fomentó la libertad individual en ámbitos nunca antes experimentados: en el campo de la política y de la libertad de expresión, en el ámbito religioso y en la esfera privada de cada persona, etc.

2) La instauración de nuevas formas de gobiernos y de nuevos sistemas económicos. A pesar de encontrarse el mundo dividido en los bloques de la Guerra Fría, la participación ciudadana impulsada por Estados Unidos y que llegara después a Europa fue un gran avance para los individuos acostumbrados, con anterioridad, a la sumisión de los modelos coloniales. Consecuencia directa de esta participación fue el comienzo de los aparatos democráticos.

3) Por su parte, los sistemas económicos cambiaron drásticamente y, para finales de la Guerra Fría, la libertad se apoderó de los mercados, aunque aún con ciertas restricciones, de tal suerte que se comenzó una política exterior de intercambios mercantiles e industriales que favorecían las economías internas de los países.

4) No se puede olvidar el enorme avance que representaron los movimientos feministas en las décadas de los años setenta, ochenta y que aún persisten en nuestros días. La participación de las mujeres en la vida pública de sus países, en los espacios de desempeño profesional, en los estudios y hasta en la misma estructura familiar.⁹¹

⁹¹ Resulta curioso leer la respuesta que da el historiador Eric Hobsbawm cuando en la obra *Entrevista sobre el siglo XXI* le piden que elija una figura que represente el siglo XX y, después de revisar las figuras de un chino por representar dicha nacionalidad el veinte por ciento de la población mundial, un campesino por ser una persona común hasta antes del siglo que vivía de la agricultura, un obrero por ser el sujeto de la ideología marxista, el historiador concluye que la mejor figura para representar el siglo XX es una madre con sus hijos por ser ellas quienes comparten más elementos en común en cualquier región geográfica. Cfr: Eric Hobsbawm. *Entrevista sobre el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2000. pp. 211-212.

5) El desarrollo de la industria y de la técnica con invenciones tales como la radio, la imprenta, la brújula y el amplísimo desarrollo de la industria militar que permitía, además de mantener activa la economía, inteligencias de protección y seguridad a escala internacional.

6) Instauración de los Estados Nación caracterizados por la autonomía del sujeto y la garantía de las libertades individuales.

7) La apertura del diálogo interreligioso, aunque históricamente, se ubica más en el contexto de la posmodernidad, sin embargo viene favorecido por la relativa estabilidad del escenario internacional donde los países comienzan a constituirse como autónomos frente al antiguo modelo bipartidista.

Carlos Mendoza afirma todo lo anterior al respecto de una famosa frase de Francisco de Quevedo: “los sueños de la razón producen monstruos” con el siguiente párrafo:

No obstante, es preciso permanecer vigilante a fin de consatar las perversiones del sueño de omnipotencia infantil propio del ego moderno, de manera que se distingan sus excesos de las adquisiciones incuestionables de la modernidad, en especial, los logros de humanización tales como la ciencia y la tecnología sustentables, la democracia y los derechos humanos como criterios de lo social y de lo político, el espacio público en la instauración de la comunicación local y pla, planetaria, así como la consciencia de la mundialización –alternativa a la globalización del mercado como imperio de lo económico sobre el resto- en tanto nueva comprensión de la *oikía*: la casa común de la humanidad, respetuosa del frágil ecosistema planetario.⁹²

Por su parte y a pesar del diagnóstico anterior, los filósofos de la Escuela de Frankfurt centrarán su crítica en las categorías de pensamiento occidentales dadas a partir de una nueva racionalidad y que concluirían en la peor de las aberraciones humanas: el genocidio de millones de judíos durante la segunda guerra mundial:

A la Escuela de Frankfurt le ha bastado con un simple nombre: Auschwitz. Fue ahí donde el problema de la modernidad se hizo patente. Si la modernidad alcanza su momento supremo de autoconfianza con la afirmación hegeliana de la identidad consumada de lo real y lo racional, Auschwitz revela la vaciedad que la proclama⁹³.

⁹² Carlos Mendoza. *El Dios escondido de la posmodernidad*. México: ITESO, 2010. pp. 77-78.

⁹³ George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.13.

El objetivo primordial para estos filósofos es entonces salvar *la razón*, aquella que a partir de los ideales de la Revolución Francesa (igualdad, libertad y fraternidad) se ha enfermado y enviciado con la exclusividad de la dominación de unos cuantos sobre la gran mayoría. De tal manera que sólo permitiéndose un cuestionamiento y postura crítica frente al pasado y frente a los productos de la técnica y el progreso, este grupo de filósofos podrán rescatar a *la razón* a partir de ella misma, pero siempre bajo la novedad de saberla entre la frontera de lo universal y lo particular.

Algo está fallando en la supuesta racionalidad occidental, advertía Rozenszweig⁹⁴. La historia ha virado, y en su giro ha perdido su sentido, decía Benjamin⁹⁵. Hay algo que no encaja en el decurso natural de los sucesos, algo que se escapa a la visión común de la humanidad, algo oculto e impensable para los ideales de la Revolución Francesa: ese algo es el otro.

La introducción de una nueva categoría y modo de racionalidad es característico del pensamiento frankfurtiano: pensar desde el límite que separa lo igual de lo diferente. Ahí, desde esa trinchera, hay que salvar a *la razón*.

El proceso consiste en tomar distancia y situarse en lo que rompe el pensamiento lineal, en aquello que por ser diferente, incomoda, interpela, exige una respuesta. De este planteamiento surge la propuesta de Herman Cohen de una Ética nueva, en contraposición a la ética individualista y dogmática de Kant, una ética de la alteridad, donde el deber del yo se traduce en el deber para con el otro. Los sujetos de la historia no pueden seguir siendo aquellos que hasta ahora han sido, se debe dirigir la mirada hacia lo no dicho y lo no hecho, y en consecuencia hacia aquellos que no han jugado el rol principal en la historia.

La Escuela de Frankfurt se inició originalmente con el nombre de Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*). Se fundó en Frankfurt, Alemania en 1923. En 1931, con la dirección de Max Horkheimer se consolidó finalmente, fortaleciéndose en la investigación y el análisis social. Su historia es una sucesión de fenómenos, de ahí que a lo largo de los años la escuela haya ido modificando su

⁹⁴ Cfr. María Teresa De la Garza. *Política de la memoria*. México/Barcelona: Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002, p. 10-12

⁹⁵ *Idem*, pp.13-14

postura, y que por sus filas hayan pasado muchos filósofos de diferentes ideologías, así como otros intelectuales y pensadores de otras disciplinas tales como el psicoanálisis.

La Teoría Crítica, como su nombre lo indica, se constituyó desde sus inicios, como un movimiento que a través de la crítica, es decir, del diálogo con otras corrientes y filosofía, lograba formarse y constituirse en un instituto donde la investigación traducida en críticas dialécticas era su pilar fundamental, así afirma Martin Jay:

Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales [...] a través de una interacción contrapunteada con otras escuelas de pensamiento y con una realidad social cambiante.⁹⁶

Ciertamente se necesita recuperar, en primera instancia, el pensamiento intelectual de la Alemania de principios del siglo XIX para poder hallar el inicio del movimiento crítico. A su vez, es importante señalar a Hegel y lo que de él toma Marx para encontrar el fundamento de los postulados de los pensadores de Frankfurt. Con Hegel, el pensamiento de Maquiavelo llega a su culmen, y con él la modernidad, con su ilimitada confianza en la razón. Marx reafirma la postura de Hegel con un dejo de desconfianza basada en el dominio de la clase burguesa y ratifica el papel que el proletariado debe jugar en la política del Estado.

Cuando los seguidores de Hegel retoman su filosofía para aplicarla al dinamismo político de Alemania, se encuentran con el pensamiento crítico de Marx. De entre estos hegelianos de izquierda⁹⁷ resaltan las aportaciones de Georg Lukács con su obra *Historia y conciencia de clase*, y Karl Korsch con *Marxismo y filosofía*. Demostraron con ello que el *Institut für Sozialforschung* giraba en otra dirección: la de la inserción y aplicación de la filosofía a las realidades sociales y políticas, a través de su análisis y crítica. Friedman afirma:

Dicha crítica sirvió como punto de referencia a muchos de los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta y, de este modo,

⁹⁶ Martin Jay. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1989, p. 83.

⁹⁷ Martin Jay sugiere, para una investigación posterior sobre estos pensadores, las siguientes lecturas: George Lichteim *The origins of socialism*. Nueva York, y del mismo autor, *Marxism: an historical and critical study*. También de Shlomo Avineri. *The social and political thought of Karl Marx*. Finalmente, de Kark Löwith. *From Hegel to Nietzsche*.

se derivaron consecuencias extra académicas ahí donde el talento y la erudición de la Escuela de Frankfurt dejaban una huella duradera e intensa.⁹⁸

Debido a esto, Hegel fue desterrado, y como consecuencia arribaron filósofos como Shopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl, entre muchos otros.

Con todo esto, hacia 1840, los miembros del Instituto de investigación Social creían, influenciados por Marx, en los obreros como el sujeto de la historia. Mientras, hacia el siglo XX, en su renacimiento, sus miembros evolucionaban hacia un nuevo pensamiento independiente de la clase obrera gracias al debilitamiento de ésta. Estos pensadores proponían nuevos sujetos de la historia tales como “los muertos” de Benjamin⁹⁹. En palabras de Friedman: “todos miraban hacia el futuro, ignorando los muertos y los agonizantes. La escuela de Frankfurt resucitó la nostalgia. Añoraba la delicada sensibilidad estética del tiempo pasado”¹⁰⁰.

Poco tiempo después de su emigración a los Estados Unidos, el Instituto de Investigación Social dio un nuevo giro con filósofos como Horkheimer, Adorno, Pollock y Lowenthal. Se dejaba por completo el conflicto de clases de corte marxista y se reemplazaba por la preocupación de nuevas formas de dominación que ya no eran exclusivas del ámbito económico:

La expresión más clara de este cambio fue la sustitución del Institut del conflicto de clases, esa piedra fundacional de cualquier teoría verdaderamente marxista, por un nuevo motor de la historia. El foco se centraba ahora sobre el conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior.¹⁰¹

Para estos intelectuales, la dominación tenía otra cara, y quizá ésta era aún más preocupante: “en un cierto sentido, era la venganza de la naturaleza por la crueldad y la explotación de que el hombre occidental la había hecho objeto durante generaciones”.¹⁰²

⁹⁸ George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.11.

⁹⁹ Recuérdese la obra de Benjamin *Tesis sobre el concepto de historia* en donde este postulado queda especialmente clarificado.

¹⁰⁰ Op cit. George Friedman. p. 24.

¹⁰¹ Op. Cit. Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, p. 413.

¹⁰² *Idem*, 414.

Para Horkheimer, la naturaleza cambiaba la civilización y ésta el concepto de hombre, con ello, el hombre se convertía en un objeto de la naturaleza. El filósofo encuentra el ejemplo claro y contundente de este conflicto entre naturaleza y hombre en Maquiavelo¹⁰³, en cuyo pensamiento político se encontraba la separación irreconciliable entre naturaleza y hombre.

Sin duda alguna, estos postulados —al igual que los de Adorno y Benjamin— tuvieron antecedentes filosóficos importantes. A continuación mencionaré algunos de los filósofos que fueron formando el pensamiento crítico desde sus inicios, durante su exilio y su reinstalación en Alemania.

Karl Marx

Si bien se ha asociado directamente a la Escuela de Frankfurt con el pensamiento de Marx, hay que rescatar que ésta se distanció mucho de los pensamientos del filósofo durante su huida a los Estados Unidos. No obstante, sus raíces son propiamente estudios y críticas tomadas del pensamiento marxista.

El primer director del Instituto de Investigación Social, Carl Grünberg, advirtió en su discurso inaugural que el Instituto podía ser parte del proyecto marxista¹⁰⁴. Sin embargo, ante la disyuntiva presentada después de la Revolución Rusa, en donde ser marxista significaba dos posibilidades: por un lado, pronunciarse a favor de la ortodoxia leninista en manos de Stalin y, por el otro, a favor de la socialdemocracia con la burguesía que la caracterizaba. Aunque, en cualquier escenario, ser marxista significaba estar a la par con Moscú. Por esta razón, la Escuela de Frankfurt adoptó un papel neutro ante su declaración como pensamiento marxista que se extendió hasta los años sesenta.

La Escuela de Frankfurt nunca regresó a los orígenes e inicios de la ideología marxista¹⁰⁵, la razón la expresa muy bien Friedman:

¹⁰³ No es casualidad que, de igual manera, Leo Strauss al afirmar que la modernidad comienza con Maquiavelo, descubre que es en él donde se fomenta la razón al servicio de los intereses de la humanidad. Cfr. George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p.12.

¹⁰⁴ Cfr. Goerge Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 33.

¹⁰⁵ Con excepción de Marcuse.

La escuela deseaba dejar claro que su proyecto era algo más que la simple reafirmación, o aún revisión, de la problemática marxista. Era, en cambio, un paso hacia una nueva problemática, en la tradición de Marx y en su espíritu, más no en la letra¹⁰⁶.

En primer lugar, la Escuela rechazaba el igualitarismo fundado en la cultura de masas, aunque criticaba fuertemente a la burguesía, aspecto fundante en la filosofía de Marx. No obstante, si para Marx el capitalismo empobrecía a las masas y esto constituía el centro de su atención, para los frankfurtianos, la preocupación se centraba en la superficialidad de la vida burguesa¹⁰⁷.

Otro punto de distanciamiento entre esta generación de pensadores y Marx lo constituía el proletariado como la posibilidad de cambio, pues para Marx el proletariado “Era la clase que ofrecía la solución auténtica a la condición y al enigma humanos”¹⁰⁸. Esto no era así para los filósofos de la Escuela de Frankfurt, tal como lo dejaba claro Horkheimer al afirmar:

Desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial la idea de la miseria creciente de los trabajadores, en la que Marx vio la causa de la emergencia de la rebelión como paso transitorio hacia el reino de la libertad, había llegado a ser durante largos períodos abstracta e ilusoria y, cuando menos, tan anacrónica como las ideologías despreciadas por la juventud [...] El empuje revolucionario del proletariado hace tiempo que se transformó en una acción realista dentro del marco de la sociedad. En la mente de los hombres, al menos, el proletariado se integró en la sociedad.¹⁰⁹

Con lo anterior se especifica que la crítica más fuerte de la Escuela de Frankfurt a Marx radica en que su supuesto motor de cambio y advenimiento de justicia, es decir, la clase proletaria ya que se ha integrado ya al mismo sistema del que se considera víctima. Se ha enrolado ya en la vida burguesa como parte del problema, no de la solución. Así: “la complacencia aburrida de la vida proletaria, su aburguesamiento, negaban al proletariado como sujeto revolucionario”.¹¹⁰

Si para Marx el triunfo de la razón es la mecanización del trabajo y con éste la conquista de la naturaleza, la desnaturalización de la razón es tan inaceptable como imposible. No obstante, para los frankfurtianos, la existencia racionalizada es la

¹⁰⁶ Op. Cit. George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. p. 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Idem*, p. 43.

¹⁰⁹ Citado por: George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 44.

¹¹⁰ *Ibid*, p.44.

antítesis de la existencia libre¹¹¹ siendo precisamente la eficacia basada en la razón el punto negativo del capitalismo.

Por último, el punto de corte radical y absoluto con Marx fue precisamente la confianza en la razón, que para Marx era signo de progreso y reordenación social.

A pesar de todo lo anterior, la Escuela tuvo sus antecedentes en el pensamiento de Marx. Con la maduración posterior de sus miembros fue separándose del filósofo mediante la crítica al sistema ideológico, hasta constituirse y situarse frente a éste como un hijo frente al padre: reconociendo sus orígenes mas permaneciendo diferente y defendiendo un estilo de pensar y proceder totalmente propio y distinto.

Hegel

Al igual que Marx, Hegel ejerció influencia importante entre los pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero también de la misma manera éstos se fueron separando de sus postulados. Su crítica se dio principalmente en tres momentos.¹¹²

Un primer componente de la crítica a Hegel lo constituye su concepción de la razón como instrumentalizada,¹¹³ y por ello, como agente dominador. En segundo lugar, la discrepancia de los pensadores de la Escuela con respecto a la idea de fin de la historia que Hegel planteaba como ineludible gracias a su dialéctica. Por último, y ligado al fin de la historia, los frankfurtianos critican la solución histórica basada en la eventual identidad entre sujeto y objeto, tesis p

Así, en términos de Adorno, la crítica y separación de Hegel se traducía como:

Lo que es negado es negado hasta que ha acontecido. Es ésta la ruptura decisiva con Hegel [...] .La tesis de que la negación de la negación es algo positivo sólo puede ser sostenida por quien presupone la positividad —como la capacidad total de conceptualizar— desde el comienzo. [...] La negación de la negación sería una nueva identidad, una nueva ilusión, la proyección de lo lógico inferencial —y el fin del principio de subjetividad— sobre lo absoluto.¹¹⁴

¹¹¹ *Idem*, p. 45.

¹¹² *Idem*, p. 53.

¹¹³ Ver: Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Tr. Murena, H.A. La Plata: Terramar, 2007.

¹¹⁴ Citado por: George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 54.

Negando la autenticidad de la negación, niega la posibilidad dialéctica y conduce a la identidad olvidando las amenazas que ésta conlleva. También Marcuse expresa su crítica a Hegel indicando de qué manera su método de la dialéctica positiva desembocaba en la “unidimensionalidad”¹¹⁵.

Respecto a la crítica a la razón instrumental, los frankfurtianos admiten que para que la dialéctica suceda, la razón instrumental debe relacionarse con la identidad. Pero al tiempo que se relaciona deviene en instrumento de dominación, quedando ella también a expensas de dicha instrumentalidad: “la razón se convierte en prisionera de fuerzas que están más allá de su control”.¹¹⁶

Con esto desterraban a Hegel de sus planteamientos, pues para ellos esa razón instrumental y dominadora había girado la historia y la había oprimido¹¹⁷, y eso no estaba bien: era un fallo en el camino supuesto del progreso y la técnica. Para la Escuela de Frankfurt, su mayor preocupación era la razón que “antes de estar al servicio de la liberación humana, la razón acabó por oprimir a los hombres, convirtiéndolos en instrumentos y negándoles su libertad”¹¹⁸.

Nietzsche

Nietzsche, uno de los llamados “maestros de la sospecha”, anunciaba con vehemencia la muerte de Dios, y con ella, la muerte del proyecto ilustrado, de la razón instrumental que conducía a la barbarie. Criticaba fuertemente la moral y la metafísica, y con ello despertó las conciencias de los filósofos críticos en su afán por descubrir qué había fallado en la historia.

El rechazo contundente a la metafísica por parte de Nietzsche, ponía al descubierto el fracaso del endiosamiento de la razón del proyecto ilustrado, y no reparaba en afirmar que la razón constituye su propio mito, y por lo mismo, es

¹¹⁵ Tesis postulada en su obra *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1987.

¹¹⁶ Op. cit. George Friedman. p. 48. Horkheimer, Adorno y Marcuse hicieron especial hincapié en este punto. Consultar la siguiente bibliografía para mayores referencias:

- Max Horkheimer. Theodor Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. Murena, H.A. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- Max Horkheimer, *Ocaso*. Trad. José María Ortega, Barcelona: Anthropos, 1986.
- Herbert Marcuse. *Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971.

¹¹⁷ George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 59.

¹¹⁸ Idem, p. 63.

ilusoria al igual que el mito mismo¹¹⁹. El mito de la razón es creerse autosuficiente y rechazar la metafísica.

Nietzsche afirma y reconoce el primer momento de la razón valiente que se sitúa frente a la moral y a la metafísica con total independencia. Sin embargo, critica al igual que los pensadores frankfurtianos que la razón ha conducido a la negación de la libertad humana. Esta negación de la libertad constituye la cultura de masas, fuertemente rechazada tanto por el mismo Nietzsche como por la Escuela de Frankfurt. Así, se afirma que “la cultura de masas es lo no libre y falto de la posibilidad de libertad”¹²⁰.

Para Nietzsche, la cultura está enferma desde el momento en que el arte y la estética se ven reducidos a mercancía¹²¹. La solución: separarse, alejarse total e irrevocablemente de la cultura enferma, de la cultura de masas, de la falsa estética y del arte como mercancía.

Adorno enuncia su solución de la siguiente manera:

El mejor modo de conducta ante todo esto (el ocaso de la arquitectura humana), aún parece incumplido, diferido: llevar una vida privada en la medida en que el orden social y las propias necesidades no tolerarán otra cosa, más sin atribuirle peso como a algo socialmente sustancial e individualmente apropiado [...] Hoy deberíamos añadir: es parte de la moral no sentirse en casa en la propia casa.¹²²

Sobre el alejamiento de la cultura también se pronunciaron Marcuse y Horkheimer¹²³.

No obstante las coincidencias entre el pensamiento de Nietzsche y el de los frankfurtianos, pronto se distanciaron éstos de aquél. Su principal discrepancia radicó en la proclamación del superhombre, en donde Nietzsche enaltecía la voluntad humana en su afán de superación pero que queda hermética frente al otro. Esto para

¹¹⁹ Ver su obra *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Terramar, 2006.

¹²⁰ *Idem*, p. 67

¹²¹ Interesante resulta aquí recordar la obra de Benjamin *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y *París capital del siglo xx* en donde el filósofo expone magistralmente, como el arte ha perdido su función salvífica y redentora cuando se le ha comercializado y reducido a las leyes mercantiles. La pérdida del *aura* no es, si no esa farsa de la obra de arte que ha perdido su originalidad para rebajarse al consumo en una sociedad capitalista.

¹²² Citado por: George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 69.

¹²³ Ver obras de Herbert Marcuse *Ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz s/f y Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona/México: Paidós 2000.

los filósofos críticos fue inaceptable en sus ideales de revolución y justicia. Cuando Nietzsche afirmó que la mayor amenaza era la compasión¹²⁴, la Escuela de Frankfurt culminó su separación del filósofo nihilista, no sin haber tomado de él refuerzos para sus postulados contra la razón iluminada.

Heidegger

Si los puntos de convergencia de la Escuela de Frankfurt con Nietzsche fueron múltiples y profundos, también lo fueron con Heidegger, quien, a su vez, estuvo influenciado por Nietzsche.

El debate entre lo óntico y lo ontológico constituyó el centro de coincidencias y discrepancias entre los frankfurtianos y Heidegger. Para los primeros, la autenticidad pugnada en la negación —en contrapartida al positivismo hegeliano— se daba en el *ser en sí*, es decir, en el nivel ontológico, y no como había afirmado Marx: en el ser específico o *ser ahí*, esto es en el nivel óntico.

Para Heidegger, la autenticidad se daba en la existencia del ser ahí, lo mismo que para los filósofos de la Escuela de Frankfurt. No obstante, para llegar a dicha autenticidad había que partir del *ser ahí* o ser específico, y se accedía al nivel ontológico sólo con un proceso en retroceso que iba del nivel óntico al ontológico. Este era un postulado totalmente inaceptable para la Escuela de Frankfurt, quienes criticaban “la incapacidad fundamental de Heidegger para suprimir la distinción entre cosas y esencias. Ello significó que la autenticidad se mantendría alejada de la realidad social [...] El caso era rescatar la autenticidad del mero lenguaje”¹²⁵.

Los filósofos de la Escuela de Frankfurt elogiaron, en primer lugar, la denuncia de la inseparabilidad entre esencias y cosas hecha por Heidegger y, en segundo término, su total rechazo al resultado epistemológico de tal separación. Sin embargo Heidegger no logró resolver el problema gnoseológico que a la filosofía le atañe desde tiempos de Platón. La noción de autenticidad de Heidegger es igual de

¹²⁴ Cfr. Max Horkheimer. Theodor Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. Murena, H.A. Buenos Aires: Sudamericana, 1987. Referencia tomada de Goerge Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 72.

¹²⁵ *Op cit.* George Friedman. p. 76.

positiva que la dialéctica hegeliana y expresa la existencia tal cual es, es decir, los hechos. Adorno manifiesta su rechazo y crítica de la siguiente manera:

Para los filósofos conversos y no conversos del fascismo, finalmente vale; como la autenticidad, el sufrimiento heroico del ser-en-el-mundo, de la existencia individual, situaciones límite, llegan a ser un medio de usurpar el *pathos* religioso-autoritario sin el menor contenido religioso. Aquellas inducen a la denuncia de lo que no vale de modo suficientemente genuino, tocan el meollo, es decir, a los judíos: ¿no alardeó ya Richard Wagner de la genuina meta alemán contra la escoria extranjera y, de este modo, maltrató la crítica al mercado cultural como apología de la barbarie? Semejante abuso, sin embargo, no es extrínseco al concepto de genuinidad.¹²⁶

De esta forma el *ser en sí* no aterriza nunca en la práctica, sólo lo hace el *ser ahí*, concreto y específico que delata hechos quedándose herméticamente encerrado en su mismidad. El resultado (al igual que Hegel): un positivismo abanderado de negatividad que termina en la no autenticidad.

Con esto se puede afirmar que dos fueron las principales ideas de Heidegger que influyeron en el pensamiento de los frankfurtianos: por un lado su rechazo a la metafísica y epistemología tradicional con su contundente distinción entre esencias y cosas y, en segundo lugar, su apuesta por la categoría de autenticidad reflejada en el ser-en sí, más que en el ser específico¹²⁷.

Además, la importancia que da Heidegger a la estética y al arte como sinónimos de la autenticidad y a la muerte como la total identificación con la totalidad del ser, (nociones fielmente estudiadas, analizadas, discutidas y difundidas por Marcuse), representan la importancia que Heidegger tuvo para la gestación de proyecto y fermento intelectual de la Escuela de Frankfurt, a pesar del distanciamiento posterior que ésta tuvo de él.

A la par de la influencia de Heidegger, para Horkheimer un filósofo que influenció su pensamiento fue Spengler. Aunque quien más escribe sobre Spengler es Adorno. Lo hace con un tinte de crítica burlona de vez en cuando, y es que

¹²⁶ Citado por: George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. P. 77. Se refiere a la obra de Theodor Adorno *Minima Moralia*. Trad. Chamorro, Joaquín. Madrid: Akal, 2006.

¹²⁷ Cfr. George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 81.

Spengler no era bien visto ni aceptado en la Escuela de Frankfurt por ser un burgués poco profundo¹²⁸.

No obstante, Spengler demostró tener razón en cuanto a las facetas de una cultura en donde habiéndose alcanzado su fin particular, la cultura deviene en decadencia hasta llegar a su muerte, postulado que enuncia con base en análisis que hace de la Ilustración¹²⁹. Incluso Spengler anuncia la barbarie como paso necesario en la decadencia. Friedman lo expresa muy claramente refiriéndose a la influencia de Spengler: “a través de su concepto de que la cultura (en este caso la Ilustración) avanza decadentemente hacia su propia aniquilación y viene a parar en su antípoda: la barbarie”¹³⁰.

Freud

A partir de la insuficiencia del análisis marxista de la sociedad, la Escuela de Frankfurt dio un giro hacia otras formas de penetrar la realidad; recurre a Freud y su psicoanálisis, con la esperanza de entender las estructuras de la modernidad y poder situarse frente a ella con una alternativa viable.

Freud establecía la distinción fundamental entre deseo y razón, con base en la mezquindad de la sociedad. De tal manera que el individuo, sus aspiraciones, tendencias, sublimaciones y demás mecanismos psicológicos, son el resultado del comportamiento de la sociedad.

Para Freud “el conflicto de la psiquis humanas echa raíces en la mezquindad del mundo. Su concepción del mundo se implanta en el sufrimiento”¹³¹.

Bajo esta mirada, lo que pone en movimiento y acción al hombre es su insatisfacción frente al mundo, y en consecuencia, el principio de placer y su exigencia mueven el decurso de su vida. Pero este principio se contrapone al de

¹²⁸ Véase las críticas que de él hacen Marcuse en su obra *Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971. y Adorno en su obra *Minima Moralia*. Trad. Chamorro, Joaquín. Madrid: Akal, 2006.

¹²⁹ Para una mayor comprensión referirse a Oswald Spengler. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Trad. Morente, Manuel. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

¹³⁰ *Op cit.* George Friedman. p. 88.

¹³¹ Para un análisis más profundo sobre esta tesis de Freud, se sugiere la lectura de su obra *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1999.

realidad para garantizar la supervivencia del ser humano, no sin crear una lucha interna.

El instinto de muerte y el dolor provocado por el deseo insatisfecho, constituían para Freud la verdadera existencia. No es extraño, con esto, notar que la Escuela de Frankfurt se haya inclinado por estos principios al afirmar la negación en ellos, y en ella la liberación.¹³²

Para los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la liberación proviene del pesimismo histórico donde se fraguan las revoluciones que llevan en sí el germen y la posibilidad de liberación. Tal como afirma Friedman:

La liberación de los dominios más profundos de la existencia humana es el único resultado que vale la pena por la atrocidad del terror revolucionario. Así, la vuelta hacia Freud es también la búsqueda de las posibilidades más hondas de la existencia humana¹³³.

Judaísmo

Difícil sería omitir al judaísmo de los antecedentes de la Escuela de Frankfurt, considerando que la mayoría de sus integrantes eran —y son— judíos.

La historia del pueblo judío brinda elementos para un análisis del fracaso de la historia y de una nueva reorientación de la misma. Walter Benjamin fue quizá quien más escribió al respecto. En *Tesis sobre el concepto de historia* presenta algunos conceptos fundamentales.

En primer lugar, dice Benjamin, la aparición en la historia de la figura del *Mesías* renueva la esperanza en el advenimiento de la justicia. Para Benjamin, el Mesías se hace presente en el pasado, por ello la esperanza de los frankfurtianos es pesimista en cuanto representa ya no el tiempo que será, sino el que ha sido, y en él se descubre la esperanza de esa existencia auténtica, de la negación que conduce al giro de la historia.

Para Benjamin, el tiempo único es el tiempo pasado, en él se han fraguado las revoluciones, sueños y anhelos que no han llegado a término ni a su victoria; por eso

¹³² Recuérdese que el interés verdadero de los frankfurtianos es el anhelo de la verdadera liberación.

¹³³ *Op cit.* George Friedman. p. 95.

mismo, hacen eco en el presente y lo enriquecen con la posibilidad de la reversión de los hechos.

Con base en esto, afirma Friedman

El judaísmo echa raíces en el pasado, se nutre de las lágrimas vertidas por los sufrimientos de pueblo de Israel [...] La redención se apoya incesantemente en este momento; sólo se puede avanzar hasta el momento siguiente por medio de la aniquilación de la esperanza que mantiene el presente: el Mesías no ha venido. Pero esta amargura es inseparable de la esperanza. [...] La esperanza judía es esperanza de redención del pasado.¹³⁴

En consecuencia, el advenimiento del Mesías lo constituye la revolución que rescata las “ruinas del pasado”¹³⁵ para intervenir en el presente, donde se suscita la oportunidad única de ajustar las cuentas pendientes de la historia. Según Benjamin, este ajuste le corresponde a las generaciones nuevas que deberán de saldar las cuentas de sus antecesores¹³⁶. Así para él, la obligación del judaísmo es la de vengar al pasado.¹³⁷

Esa presencia del pasado en el presente es la irrupción del tiempo sagrado en el tiempo profano. Por ello, para los frankfurtianos, la filosofía debe tener este elemento fundamental tal como lo expresa Adorno:

La única filosofía que puede practicarse responsablemente ante la desesperanza, es el intento de contemplar todas las cosas según se manifestarían desde el punto de vista de la redención [...] Hay que inventar perspectivas que disloquen y extrañen al mundo, que revelen qué es, con sus hendiduras y grietas, tan indigente y deformado como aparecerá un día a la luz mesiánica.¹³⁸

¹³⁴ *Idem*, p. 99.

¹³⁵ Recuérdese el ángel de la historia de Benjamin que mira al pasado y sólo observa ruinas sobre ruinas. Ver la edición de Manuel Reyes Mate titulada *Medianoche en la Historia*. Madrid: Trotta, 2006.

¹³⁶ En la cultura judía la carga generacional tiene especial importancia en tanto que los hijos están en deuda con los padres. Esto se encuentra en el quinto mandamiento de la religión judía que indica honrar a los padres.

¹³⁷ Cfr. George Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 81.

¹³⁸ Referencia tomada de Goerge Friedman. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 106.

Con todo esto, el judaísmo puso sobre la mesa la cuestión del fracaso de la historia con acontecimientos como *Auschwitz*. El pensamiento de los frankfurtianos, entonces, se abocó principalmente al planteamiento de tesis y prácticas que, además de denunciar estas barbaries, advirtieran del peligro de continuar con una razón ilustrada que podría terminar destruyéndose a sí misma.

Con un acento pesimista pero real, los filósofos críticos alzaron su voz, influenciados por la religión y cultura judía, para que la historia cambiara de rumbo, y con ella, la historia particular de cada hombre, cuyos sueños e ideales han quedado olvidados bajo la mirada triunfante del capitalismo.

CAPÍTULO II.

Sobre el concepto de “redención” en Walter Benjamin

2.1. Contexto socio-histórico del pensamiento de Benjamin

Walter Benjamin pertenece junto con Franz Rosenzweig y Gershom Sholem, a una generación de pensadores provenientes de la tradición judía, para quienes haber contemplado el derrumbe del ideal modernista, concretizado en los campos de Aushwitz y las bombas de Hiroshima, constituyó su preocupación central, tanto filosófica como experiencial. Cada uno a su manera y desde la asimilación propia de su condición de judíos y alemanes, vio en el siglo XX sólo ruinas, la muerte lenta y progresiva de un ideal que prometía lo contrario a lo que sus ojos atestiguaban.

El sufrimiento humano marcaba su paso por la Europa de los años veinte. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, era una situación insostenible para esta generación. Se necesitaba repensar los postulados a partir de un cuestionamiento crítico. Moses afirma: “los sufrimientos pasados no quedan abolidos por el futuro, ni si quiera triunfante, que pretende darles un sentido, como tampoco la esperanzas truncadas se ven desautorizadas por los fracasos que parecen sancionarlas”.¹³⁹

Benjamin, Rosenzweig y Sholem, reflejan en su filosofía una crítica a la razón histórica sostenida por las ideas de continuidad, causalidad y progreso.¹⁴⁰

No obstante, en la inmensa devastación que cala sus reflexiones, Benjamin, Rosenzweig y Sholem son capaces de vislumbrar un tiempo de lo posible, un tiempo donde el curso de la historia se vea interrumpido por algo nuevo que traiga

¹³⁹ Stephan Moses. *El Ángel de la historia*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 22.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 21.

esperanza y novedad. Esto es precisamente lo que caracteriza esta visión de la historia: un tiempo de los posibles.¹⁴¹

La idea de esperanza recobra su fuerza, no quedó abolida entre las ruinas, sino que resurge a partir de ellas. Son éstas quienes la hacen posible, convirtiéndola en “categoría histórica”¹⁴². Para que esta categoría ejerza su fuerza en el tiempo presente es preciso pensar en la *redención*. Un término que acuña Rosenzweig, tomado enteramente de la tradición judía y el advenimiento del Mesías. Este advenimiento constituye uno de los seis picos que conforman la Estrella de David y corresponde al *tiempo por venir*. Benjamin tomará esta idea para llevar a cabo una reflexión filosófica, considerando a la idea como la posibilidad del tiempo presente en el instante mismo en que confluyen pasado y futuro, y en que el saldo de deudas generacionales cobra vida y es posible.

Así, la historia y el tiempo dejan de verse como una continua y lineal sucesión de eventos. Comienzan a entenderse desde la perspectiva de la irrupción de lo no dicho, de lo pensado, de lo declarado y de lo no ejecutado:

En este modelo de un tiempo aleatorio, abierto en todo momento, a la irrupción imprevisible de la novedad, la realización inminente del ideal vuelve a ser posible, como una de las posibilidades que ofrece a insondable complejidad de los procesos históricos.¹⁴³

Franz Rosenzweig es clave para entender el pensamiento de Benjamin. Al igual que para éste, la guerra provoca en él un choque tan fuerte que lo lleva a concebir que toda la tradición filosófica enunciada por vez primera en el Logos, no es sino una lucha de poder. Logos es igual a poder en la tradición occidental. Sin embargo, Rosenzweig concibe otra posibilidad de *revelación*, una que hunde sus raíces en la historia del pueblo judío, la historia del pueblo elegido.

Su correspondencia con Rosenstock deja entrever un debate teológico acerca de la *revelación*, entendida como un conocimiento que va más allá del plano teórico, conceptual, intelectual, y que sobrepasa los límites del discurso filosófico. Rosenzweig lo llamara “Nuevo Pensamiento”.

¹⁴¹ *Idem*, p. 23.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

La *revelación* es para Rosenzweig, en primer término, una verdad a la que se llega siempre desde la instalación en un tiempo que es uno y particular. La verdad no es ya objetiva sino venida de un punto y situación determinados que la hacen particular. Él mismo, cuando escribe *El nuevo pensamiento* en donde redacta sin afanes de serlo, una introducción o un prefacio a su obra, *La Estrella de la redención*, concluye diciendo que él ha escrito un libro que es judío, no por lo que en él narra sino porque es escrito a partir de palabras provenientes de la ley judía, de su profundo conocimiento de la Torá, lo que lo ha llevado a expresarse en términos que le son más familiares: términos judíos¹⁴⁴.

La constitución de un “Nuevo Pensamiento” resulta del todo interesante, pues en él el tiempo juega un papel crucial: el conocimiento necesita del tiempo para darse, igual que el sentido común, ambos reconocen que no hay conocimiento con independencia del tiempo. Y explica Rosenzweig: “hay que esperar hasta que llegue, sin saltarse ningún instante, y no puede hacer de su pasado algo no pasado ni de su futuro algo no futuro”¹⁴⁵.

De esta manera, el tiempo revela sólo en el instante en que *Dios, hombre y mundo*, confluyen en un lenguaje silencioso determinado por la *revelación*, la *creación* y la *redención*. El método del “Nuevo Pensamiento” será el tiempo, y no es casual entonces que el tiempo sea una categoría teológica y filosófica también para Benjamin, como se verá más adelante, lo que explica que el presente sólo es en tanto que el pasado converge en él.

2.2. Antecedentes al concepto de *redención*

Si Benjamin habla de *redención* es por que ha estudiado bien la *La Estrella de la redención*, en donde Rosenzweig entendió muy bien que el pueblo judío es el pueblo elegido por vías de la revelación. A él se le ha revelado Dios mismo, y este pueblo vive en la esperanza de la redención, en la esperanza de la venida del Mesías que los liberará. Cada vez que celebran las fiestas de la Revelación y la Redención,

¹⁴⁴ Franz, Rosenzweig. *El Nuevo Pensamiento*. Trad. Isidoro Riguera. Madrid: Visor, 1989, p. 70

¹⁴⁵ *Idem*, p. 59

pasando por la fiesta de las Cabañas, viven la liberación del pueblo de Egipto¹⁴⁶. Cada judío vive la liberación en un tiempo presente, pero terminada la fiesta, vuelven a la esperanza del advenimiento del Mesías, la esperanza de la redención.

La tradición judía se basa en la sangre, el pueblo es pueblo por la sangre. En el cristianismo, el pueblo lo es por el lazo de comunidad y fraternidad. Para Rosenzweig, las generaciones son las responsables de la conservación de la tradición y en ellas es donde el pasado confluye con el futuro¹⁴⁷:

El pasado y el futuro, ajenos por lo demás el uno al otro, aquél siempre dejándose caer cuando éste se acerca, forman aquí una sola cosa: la producción del futuro es inmediatamente atestación del pasado. El hijo es engendrado para que dé testimonio del padre, que ya no está, de aquel que lo ha engendrado. El nieto renueva el nombre del abuelo¹⁴⁸.

De esta manera, el pueblo judío se inscribe en un tiempo que es eterno y su eternidad está marcada entre la costumbre y la ley. En cada instante eterno se concibe la posibilidad del advenimiento del Mesías: “sólo el nuevo instante rompe la violencia del viejo y amenaza con volver a dejar fluir libremente la corriente de la vida”.¹⁴⁹

En contraposición con el pueblo judío que espera el advenimiento del Mesías, la historia cristiana ha concebido ya un Mesías: Cristo. A partir de él se han contado nuevos días constituyendo una época, es decir, la novedad de la cristiandad. Para Rosenzweig, es el nuevo tiempo que surge a partir de Cristo; significa *algo* y ese nuevo significar será el origen de un nuevo tiempo eterno, de una nueva eternidad.

A diferencia de la tradición judía, el cristianismo basa sus lazos en la conformación de una comunidad sustentada bajo la fe, es decir, el testimonio que se comparte, donde los cristianos son los que conllevan el testimonio de Cristo, el Mesías.

La diferencia entre el judaísmo y el cristianismo es radical, pues el tiempo es diferente para ambos. A continuación se cita un párrafo en donde Rosenzweig

¹⁴⁶ Franz, Rosenzweig. *La Estrella de la Redención*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.

¹⁴⁷ Advértase aquí que, posteriormente, en Benjamin, la noción de deuda generacional proviene también de esta intuición de Rosenzweig que marca la fuerza del pueblo elegido en la tradición judía.

¹⁴⁸ *Op. Cit.* Franz Rosenzweig. *La estrella de la redención*. p. 355.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 396.

resume las implicaciones que tanto en una tradición como en otra, conlleva concebir la eternidad a partir de un tiempo distinto:

A nosotros el instante nos muestra de otro modo la eternidad: no en el hermano que está junto a nosotros, sino en aquellos que más lejos de nosotros están en el tiempo: en el más viejo y en el más joven; en el anciano que amonesta, en el chico que pregunta, en el abuelo que bendice y el nieto que recibe la bendición. Y así el puente de la eternidad se tiende para nosotros en el cielo estrellado de la promesa¹⁵⁰—que forma la bóveda del monte de la Revelación, en donde nace el río de nuestra vida eterna— hasta la arena incontable de la promesa¹⁵¹, que baña el mar al que aquel río va a parar. El mar del que un día surgirá la Estrella de la Redención, cuando, semejante a sus olas, rebose la tierra conocimiento del Señor.¹⁵²

Este párrafo es especialmente relevante para entender a Benjamin, ya que pone de relieve la importancia de traer a la memoria, con renovada esperanza, los sueños de nuestros antepasados y no sólo por convicción personal, sino por imperativo ético. Para Benjamin, cada generación conserva una débil fuerza mesiánica que debe salir como posibilidad de *redención*.

De esta manera, con el lazo y la obligación ineludible entre generaciones, Rosenzweig destaca que la religión debe entenderse como una relación personal del hombre con Dios, que lo liga a su responsabilidad insustituible, la responsabilidad de saberse uno con otros¹⁵³. Lo afirma Moses de la siguiente manera:

Toda la economía de la Estrella de la Redención se articula alrededor del paso desde la existencia personal, dominada por la experiencia de la Revelación, a la existencia colectiva, única que puede traer la Redención.¹⁵⁴

Una vez que esta existencia colectiva se entiende y se vive, comienza la *redención*. Para Rosenzweig y para Benjamin, la *redención* es acción humana. En

¹⁵⁰ Cfr. Libro del Génesis 15, 5. *La Biblia Latinoamericana*. Edición. 117. Madrid: Verbo Divno, 2005. Cit. Por Franz Rosenzweig. *La estrella de la Redención*. p. 355

¹⁵¹ Cfr. *Idem*, Libro del Génesis 22, 17. Cit. Por *idem*. p. 358

¹⁵² Cfr. Isaías. 11, 9. *La Biblia Latinoamericana*. Edición. 117. Madrid: Verbo Divno, 2005. Cit. Por *Idem*. p. 365.

¹⁵³ Nótese la antesala al concepto de “memoria colectiva” que compone Manuel Reyes Mate para hacer referencia a la memoria anamnética que conecta pasado y futuro en un tiempo ahora.

¹⁵⁴ Stephan Moses. *El ángel de la historia*. Trad. Alicia Martorell. Madrid:Frónesis Cátedra, 1997, p. 43.

Rosenzweig, ejemplificado con la estrella, el movimiento del hombre al mundo es la *redención* misma y proviene de la categoría de la *espera*.¹⁵⁵

Rosenzweig propone la *redención* que surge de la completa y absoluta novedad, de aquello que surge contra toda expectativa y ello implica el advenimiento de una realidad absolutamente diferente. En contraposición con la utopía de la modernidad, en donde al final se culminarán todas las cosas y se resolverán todas las contradicciones, no del *continuum* de un tiempo lineal y previsible, ni de la suma de sucesos que dan por resultado algo diferente.

Será por esto la novedad radical de que el judaísmo suspende el tiempo, es decir, su *redención* va mucho más allá de algo que pueda surgir progresivamente en el tiempo como lo cree el cristianismo. Por eso el tiempo no puede ser más que un instante, un instante donde se funde la eternidad con el ahora.¹⁵⁶

A propósito, Rosenzweig hace una diferencia entre el tiempo histórico y el tiempo simbólico con una analogía entre el “tiempo pasarela”, que conecta directamente pasado con futuro y es lineal, y el “tiempo trampolín” donde en un tiempo presente se descubre la riqueza del tiempo total constituido no por sucesos que se siguen unos a otros, sino por rupturas y discontinuidades cuya calidad e intensidad es única.¹⁵⁷

Este “tiempo trampolín” de Rosenzweig será lo que para Benjamin constituirá la “ráfaga de luz”, que ilumina el presente con rostros del pasado para darle la fuerza necesaria para resucitar a las víctimas.

No es difícil entender cómo es que Benjamin retoma los conceptos de Rosenzweig. Su gusto por lo místico, lo nuevo, lo oculto, lo metafísico lo llevan a concebir tales categorías teológicas en un plano filosófico. Dicho pensamiento parte de su propia experiencia personal como judío frente a la desilusión del pacto entre Hitler y Stalin y que lo hundan, igual que los demás pensadores e intelectuales de su época, en una profunda depresión. El final es un suicidio apresurado por el temor de ser descubierto por el ejército nazi.

¹⁵⁵ Cfr. *Idem*, p. 65.

¹⁵⁶ Es interesante recurrir a la explicación que da Moses con respecto al tiempo religioso en donde la inmovilización o suspensión del tiempo es igual a su aceleración infinita y esto da por resultado la contracción del tiempo en un único tiempo presente-pasado-futuro. *Idem*, p. 77.

¹⁵⁷ *Idem*, pp. 77-78.

Si bien el tema central de esta investigación entrelaza los conceptos de *liberación* y el de *redención*, es preciso tomar como principio el concepto de “historia” explicado por Benjamin en *Tesis sobre la historia*, representado principalmente en la tercera tesis. Posteriormente, de esta noción se desprenderá el concepto de redención o “débil fuerza mesiánica”, pronunciados en las tesis 2 y 9. A continuación trataremos el concepto de *historia*.

A manera de advertencia preliminar, es importante recordar lo que desde 1870 se venía denominando como la “cuestión judía”. Goldstein la describe muy bien cuando establece el problema central entre el ambiente no judío y la asimilada sociedad judía, donde se menciona específicamente al gremio intelectual. No obstante, para los intelectuales su condición de judíos iba más allá de su experiencia espiritual y se situaba justamente ahí, donde su vida privada confluía con su vida pública, es decir, su condición de judíos repercutía directamente en su vida social e incluso en la posibilidad de su literatura.

Así, estos pensadores —entre los que se encuentran Benjamin y Kafka—, coexistían siempre en un conflicto moral en donde, por un lado, deseaban adherirse a su condición de judíos y, por el otro, deseaban rechazarla contundentemente. Para esta generación, su amor a Alemania era un amor no correspondido.¹⁵⁸

Esta ambigüedad proveniente de la condición judía era llevada a sus últimas consecuencias por esta generación de intelectuales, al grado que Kafka se atrevió a pronunciar tres imposibilidades respecto de su trabajo como pensadores, provenientes todas ellas del conflicto moral en que se encontraban sumidos: En primer lugar, la imposibilidad de no escribir, ya que escribir para ellos era liberar su inspiración. En segundo lugar, la imposibilidad de escribir en alemán¹⁵⁹. Una tercera imposibilidad expresada por Kafka es la de escribir de modo diferente, haciendo referencia a que no existía otro lenguaje posible, al menos no si se quería transmitir un mensaje a través de la literatura o quizá expresar lo que en el fondo de su alma

¹⁵⁸ Cfr. Hanna Arendt. “Introducción a Walter Benjamin”, en *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Terramar, 2007.

¹⁵⁹ Kafka llega a afirmar, que escribir en alemán como “la usurpación manifiesta o encubierta, o posiblemente de tormento dirigido contra sí mismo, de una propiedad ajena que no se ha adquirido sino robado, se ha captado con rapidez relativa y que sigue estando en posesión de algún otro aunque no pueda señalarse un solo error lingüístico”. Tomado de Hanna Arendt. “Introducción a Walter Benjamin”. En *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Terramar, 2007, p. 41.

batallaba por encontrar su propia condición espiritual situada en un “no lugar” al que sólo se podía acceder, paradójicamente, desde el lugar alemán.

Esta desesperación moral, si bien se lograba mitigar escribiendo, no lograba así sucumbir, es decir, su conflicto interno no era algo que se acallara con el acto mismo de expresarlo, si no que tocaba la profundidad de su ser hasta llegar a los límites mismos de su existencia y de su vida.

Tal vez la única manera de rebelarse contra esta situación incómoda que los situaba en ese “no lugar” era la vía del sionismo o la del comunismo. Ambas igualmente peligrosas, discriminatorias y hostiles: los comunistas llamaban a los sionistas “judíos fascistas” y los sionistas llamaban a los judíos “asimilacionistas rojos”. Benjamin intentó primero un sionismo discrecional, y después un comunismo igualmente discrecional. Sin embargo, se dio cuenta de que lo que en realidad le interesaba de ambas no eran sus aspectos positivos, sino los negativos en tanto que se centraban en la crítica de la situación que se vivía. De esta manera, en él se empieza a perfilar una inquietud intelectual por criticar los sistemas vigentes, crítica que lo llevaría a vivir condiciones de extrema soledad y melancolía.

Sobre esta problemática generacional escribe Arendt:

Sin duda la cuestión judía era de gran importancia para esta generación de escritores judíos [...]. Pero los más clarividentes de ellos fueron empujados por sus conflictos personales a plantearse un problema mucho más general y radical, a saber, la pertinencia de la tradición occidental como un todo. El movimiento comunista revolucionario, y no precisamente el marxismo como doctrina, ejerció en ellos una poderosa atracción porque implicaba más que un criticismo de las condiciones sociales y políticas existentes, tenía en cuenta la totalidad de las tradiciones políticas y espirituales.¹⁶⁰

Las palabras de Arendt son especialmente importantes ya que proporcionan un acercamiento, por no decir un entendimiento de la importancia capital que el pasado y las tradiciones tendrían para Benjamin. También resulta esclarecedor el párrafo de Arendt, pues si bien Benjamin retoma muchos conceptos planteados por Marx, gracias a Scholem fue capaz de advertir los peligros del marxismo, entre los que se

¹⁶⁰ Op. cit. Hanna Arendt, p. 47.

encuentra precisamente la concepción errónea de los obreros como sujetos de la historia, algo que Benjamin criticará en sus tesis sobre la historia.

Finalmente, Arendt advierte que esta generación de intelectuales que pensó lograr realmente un pensamiento original, se encontró en el umbral entre el pasado y el futuro por venir:

Y en este umbral¹⁶¹ estuvieron realmente todos aquellos que más tarde serían los maestros de la “nueva edad”; contemplaron el amanecer de una nueva edad, como en definitiva, un declive, y vieron la historia al hilo de las tradiciones que los llevaron hasta ese declive como un campo de escombros¹⁶². [...] La verdad es que los últimos treinta años apenas si han traído muchas cosas que puedan llamarse originales.¹⁶³

2.3. Sobre el concepto de historia

Si para Marx el sujeto de la historia era el proletariado por ser éste el sector oprimido de la sociedad y del Estado alemán, y en cuyo seno convergían el deseo de superación y la igualdad de oportunidades, así como la fuerza física y moral para enfrentarse y exigir su lugar. Para Benjamin, el sujeto de la historia es el conjunto de aquellos que ya no tienen un lugar, aquellos para quienes la historia se ha acabado, es decir, los vencidos.

Benjamin reconoce la aportación de Marx al descubrir en los oprimidos el germen de salvación para devolverle el rumbo a la historia. Sin embargo, se da cuenta que el proletariado finalmente se reinserta en la misma dialéctica destructiva que los ha llevado a estar fuera. Benjamin piensa que existe un sistema racional¹⁶⁴ que domina y aniquila todo lo diferente y que cuando se excluyen a unos a favor de otros, se manifiesta con más fuerza para seguir dominando. Por lo tanto, para Marx

¹⁶¹ Benjamin había escrito con respecto a Kart Graus: “¿está Graus en el umbral de una nueva edad? Ay, de ninguna manera, está en el umbral del juicio final”. Tomado de Hanna Arendt. “Introducción a Walter Benjamin”. En *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Terramar, 2007, p. 48.

¹⁶² Adviértanse las distintas manifestaciones de esta expresión, a saber, Brecha con su poema “sobre el pobre B.B”, Kafka en sus “Notas del año 20” con su aforismo denominado “Él”, Baudelaire con su pasaje “Le mondé va finir” en *Journeaux intimes*.

¹⁶³ *Op. Cit.* p. 48

¹⁶⁴ Sus contemporáneos de la Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, descubrieron que el sistema racional de la supuesta racionalidad no es sino precisamente irracional, en tanto que destruye y aniquila lo diferente y particular por quedarse únicamente con lo “igual” y universal. Es decir, en su conocida obra *La dialéctica de la ilustración* Adorno y Horkheimer sostienen la tesis que declara que la ilustración con su modelo racional del avance técnico y científico no es sino un monstruo que va destruyendo a su paso los restos humanos de quienes se oponen a este avance.

ese sector de esperanza, en el momento en que se pronuncia sin concebir a quienes lo han oprimido y le han privado de su libertad, caen en el mismo sistema de enajenación en donde prevalece siempre la ley del más fuerte¹⁶⁵.

Por esta razón, Benjamin se opone a su antecesor y declara que el sujeto de la historia es el conjunto de los vencidos y los oprimidos, y propone que a partir de ahí se estudie y recuente la historia, pues para él el silencio de lo que ya no es, es más fuerte que el grito del que es; es decir, la no existencia está llena de sueños, esperanzas, ilusiones, propuestas que deben salir a la luz, que deben ser rescatadas y volverse a pronunciar, las voces acalladas deben ser escuchadas nuevamente. La historia para Benjamin es dinámica y lo suficientemente plástica para poder situarse frente a ella desde otra perspectiva, desde el ojo oculto que observa sin poder hablar pero que, cuando se le observa, es capaz de gritar y hacerse escuchar aun entre los dormidos en las glorias y laureles de la “historia monumental” de Nietzsche.

Para Benjamin, hasta ahora, se ha hablado y dado a conocer la historia de los vencedores, sólo una parte del suceso que siempre es relatado por quien lo ha vivido y ha salido triunfante de éste. Sin embargo, para romper ese esquema de racionalidad irracional que domina y enajena, es preciso observar detenidamente y de manera viva la otra cara de la historia, la situación de quienes viviendo el hecho no han salido airoso de la batalla, pero que aún emanan una visión mágica que revive la esperanza de que las cosas pueden ser de otro modo. En ellos está la semilla revolucionaria para hacer que la historia sea la historia de lo no contado, de lo no dicho, de lo no sabido, de los lugares no comunes. Sólo así la historia será una historia completa, incluyente, rica y con posibilidades de emancipación.

Este nuevo modelo de recuento de la historia tiene como eje vertebral el concepto de Franz Rosenzweig de “Nuevo Pensamiento”, del que ya se ha hablado al inicio de este capítulo, y que anuncia con temeridad la posibilidad de otro modelo de racionalidad que tiene sus lindes en la marginalidad y la diferencia. Para Benjamin, el eje está en aquellos sucesos nunca contados pero jamás olvidados,

¹⁶⁵ Es interesante la crítica que hace Benjamin a la concepción del obrero que planteaba Marx como sujeto de la historia con base en que el comunismo ha quedado ciego ante la idea de progreso concebida dentro de un tiempo lineal y en donde el sujeto de la historia no deja de ser más que un muñeco o títere de dicha idea. Cfr. Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 175-180.

aquellos que pertenecen al pasado, aquellos que son propios de los vencidos como sujeto de la historia. Así afirma De la Garza que “para Rosenzweig, en efecto, la experiencia del excluido puede ser el punto de apoyo para pensar lo *no pensado todavía*¹⁶⁶”.

El cronista del que habla Benjamin en la tesis III en su obra *Tesis sobre el concepto de historia*¹⁶⁷ cuenta tanto los sucesos grandes como los pequeños y cita al pasado que se hace presente en la humanidad redimida, donde el historiador tiene que ser capaz de resarcir la historia con los retazos de las batallas, con los pedazos de hechos que han quedado tendidos en el campo de batalla y que el filósofo recoge, cual pepenador que se lanza a la búsqueda de joyas y riquezas. Para Benjamin, ahí está la oportunidad de redimir la historia, de devolverle su dignidad a quienes la han perdido, de restituir la justicia a quienes se las han arrebatado. Sin embargo, a los cadáveres de los vencidos no se les puede ya despertar, de tal manera que la justicia que entiende Benjamin no es total, no consiste en devolverle la vida a lo inerte, pero sí en volver a lanzar sus sueños al aire y sus esperanzas a los procesos históricos para sembrar la posibilidad de humanizar la humanidad deshumanizada.¹⁶⁸

Ahora bien, como se anunció en las primeras páginas de este capítulo, el pasado cargado de tradiciones representa para Benjamin ese lugar donde se puede “pepenar” y rescatar los trozos de historia que contienen en sí el germen del cambio. Cabe aquí resaltar lo que Arendt afirma: cuando el pasado se trasmite como tradición, cobra autoridad y cuando la autoridad se presenta históricamente, se convierte en tradición¹⁶⁹. Ésta entendida como actos que se repiten de manera regular en tiempos regulares y que se transmiten de generación en generación creando vínculos de cohesión social.

Si para Benjamin el pasado contiene la semilla de redención es porque está sostenido por las tradiciones que se presentan históricamente y que le confieren el sentido de autoridad. Son las tradiciones las que le proporcionan la fuerza suficiente al pasado para erigirse como figura de autoridad frente al presente.

¹⁶⁶ Cfr. María Teresa De la Garza. *Política de la memoria*. Barcelona: Anthropos/UIA, 2002, p. 11.

¹⁶⁷ Cfr. Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006, p. 81.

¹⁶⁸ Términos de Monseñor Oscar Romero.

¹⁶⁹ Cfr. Hanna Arendt. “Introducción a Walter Benjamin”. En *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Terramar, 2007, p. 50.

Por otro lado, cabe decir aquí que las tradiciones se presentan acompañadas de objetos, de frases, de elementos materiales que las constituyen como referentes sensibles a partir de los cuáles existe la identificación cultural que genera la cohesión social. Ahora bien, si estos objetos materiales conforman las tradiciones y éstas representan la autoridad del pasado, necesariamente esos objetos deben representar igualmente lo nuevo, lo original dentro del paso del tiempo. Moses afirma que, “lo original es a un tiempo lo que se descubre como absolutamente nuevo y lo que se reconoce como algo que ha existido siempre”¹⁷⁰, esto es la novedad en la antigüedad que contiene el lenguaje descifrable para modificar el curso de la historia.

Es bien sabido que Benjamin coleccionaba objetos, en esta práctica quizá irrelevante se advierte que encontró algo que le atraía de ellos, y más tarde lo descubrió: en ellos encontraba la novedad en la antigüedad, es decir, lo nuevo que persiste en los objetos que tienen voz propia y que permanece con el paso de los años, es decir, estos objetos, al igual que el pasado que aparece como ráfaga de luz, iluminan el presente brindándole la posibilidad de dirigirse a otro rumbo. Al respecto Moses explica:

La visión de una estrella que cruza como un relámpago millares de años luz simboliza la iluminación en la que la actualidad se une repentinamente al pasado más lejano, o bien, a la inversa, en la que la esperanza más antigua se encarna súbitamente en el instante presente. Esta aparición de lo inmemorial en el seno de lo actual, esta epifanía de lo más lejano en el aspecto de lo más cercano, describe con mucha precisión la experiencia del *aura*¹⁷¹.

Mas no son únicamente los objetos materiales el constitutivo de las tradiciones, existen también las palabras o frases con las que Benjamin descubre reflejos de la verdad. Para el autor, el pasado constituye un secreto, y la verdad es la voz que le hace justicia. Así, la verdad “no es una revelación que destruye el secreto sino la revelación que le hace justicia”.¹⁷²

¹⁷⁰ *Op. cit.* Stephan Moses, p. 43.

¹⁷¹ *Idem*, p. 96.

¹⁷² Citado por Hanna Arendt. “Introducción a Walter Benjamin”. En *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Terramar, 2007, p. 52.

Al respecto Arendt expresa: “La tradición transforma la verdad en sabiduría y la sabiduría es la consistencia de la verdad transmisible”.¹⁷³

Esta concepción de la verdad en Benjamin resulta interesante para entender el concepto de redención, ya que ésta se realiza también a partir de la *revelación* que es la verdad que se hace tangible a partir del sonido acústico que albergan las tradiciones del pasado y que, como afirma Arendt, le hace justicia al secreto; es decir, revela aquello que había quedado oculto, en términos de Benjamin “lo no dicho”.¹⁷⁴

Ahora bien, es necesario que frente a la concepción histórica-occidental considerada con un tiempo lineal y sucesivo, se proponga una nueva concepción donde el único tiempo existente es el presente; para Benjamin, la posibilidad de transformar la historia sólo es posible porque existe en el tiempo presente, es decir, lo único verdaderamente importante en el rescate de los sueños y las esperanzas de los muertos es que en el tiempo presente convergen los intentos fallidos con la posibilidad de realizarse en el presente; así Reyes Mate enfatiza: “aquí lo que importa es el presente, comprender y transformar el presente”¹⁷⁵.

Este sentido del presente en Benjamin no puede separarse de una comprensión y asimilación del pasado.

Precisa el presente hablando de un pasado que pudo haber sido y que se malogró, es decir, habla de un pasado que lo único que tiene de presente es que fue un posible que de haberse logrado hubiera convertido al presente que nos ha tocado en impensable.¹⁷⁶

La frustración de lo pasado —de lo que ya no fue o no pudo ser— es precisamente lo que permite que en la historia se pueda intervenir a tal grado que sea posible redimir su frustración; así, “la historia se realiza en tanto en cuanto el presente actúa como redención del pasado”¹⁷⁷. Además, para Benjamin, el pasado

¹⁷³ *Idem*, p. 53.

¹⁷⁴ Resulta interesante analizar el concepto de mnemohistoria de Hugo Assman cuya función es “analizar los elementos míticos en la tradición y descubrir su agenda oculta” Para una mayor referencia ver José Antonio Zamora. “Monoteísmo, intolerancia y violencia”. Texto aportado al simposio *Crisis de la política y religión: nuevas lecturas*, celebrado en Madrid los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 2004.

¹⁷⁵ Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la Historia*. Madrid: Trotta, 2006, p. 69.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

es presente porque en el momento actual hacen eco las voces, las imágenes, las palabras, los sueños del pasado, como el aire que respiramos cargado de pasado; en él confluye el aire que respiraron quienes nos precedieron en el tiempo, y por ello en él es posible encontrar la manera de traerlos a la memoria, pero a una memoria que no actúa como recuerdo sino como posibilidad de cambio, una memoria con fines políticos.

Es posible pensar en un futuro no como un cúmulo de sucesos y acontecimientos presentes ni como una consecuencia inevitable de los mismos, sino como el resultado de un tiempo de preparación que se va dando de manera continua y siempre presente, generación tras generación; así, el futuro se decide en el presente sin siquiera vislumbrarse.¹⁷⁸

Reyes Mate explica que para Benjamin el presente tiene dos sentidos, por un lado es lo que ha llegado a ser y por el otro lo que ha faltado¹⁷⁹, es decir, lo que no se logró y está latente pidiendo ser rescatado y realizado. Así, dice el autor de *Medianoche en la historia*, existe un presente actual y un presente en potencia o, en otros términos, un presente ausente.¹⁸⁰

Lo interesante de este planteamiento al profundizar sobre este presente en potencia de ser, es que se observa no sólo este presente en potencia sino un derecho. Lo ausente tiene derecho a ser, a realizarse y convertirse en realidad más que en posibilidad. Se da, entonces, entrada al concepto de redención que, en palabras de Reyes Mate, “no es más que el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado”.¹⁸¹

Es preciso aclarar que en el concepto de redención viene dado el de memoria. Y aunque no es el tema de esta segunda parte del ensayo lo describiré brevemente.

Para Benjamin, la historia sólo puede redirigirse si se le vive como presente; si al recordársele, la memoria actúa como talante político para impulsar el cambio, este cambio es, en términos benjaminianos, la *redención*.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 72.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

La historia es entendida en Benjamin como:

- “1. El pasado es autónomo. El pasado no es un punto fijo a disposición del conocimiento; por el contrario, tiene vida propia, asalta a la conciencia y la despierta.
2. El pasado se capta por el recuerdo.
3. El pasado no interesa como reconstrucción, sino como construcción para incidir en el presente”.¹⁸²

2.4. El papel de la memoria en la historia

Memoria y acción van de la mano cuando hablamos acerca de la posibilidad de redimir la historia. Para Benjamin la memoria tiene una dimensión política por excelencia.

Lo anterior se deriva de que para el autor no basta con escuchar los anhelos y sueños de los muertos, sino que es preciso traerlos al presente reviviendo su historia. Las tradiciones marcadas desde el verdadero y profundo sentido de vivencia ex temporal de lo pasado son, en suma, el presente mismo, y sólo desde ahí se pueden hallar las directrices del cambio y de la justicia.

La memoria, entonces, actúa en Benjamin como motor que impulsa la búsqueda de elementos perdidos en lo no dicho, en los lugares no vistos. Mediante ella, los vencidos cobran vida nueva para recordarnos y encarnarnos en la realidad desde la suya propia, de tal manera que la memoria es una especie de rueda del tiempo en donde pasado y presente confluyen sin distinciones: el pasado es nuestro presente y el presente será el pasado-presente de futuras generaciones.¹⁸³

¹⁸² María Teresa de la Garza. *Política de la Memoria*. México/Barcelona: Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002, p. 12.

¹⁸³ Lo que Benjamin propone cuando habla de una “deuda generacional”, no es la culpabilidad sino la responsabilidad. Ser culpable es ser la causa del daño de manera directa y no necesariamente conlleva un acto de reparación del daño; en cambio, ser responsable no implica, de entrada, una conexión directa con el daño, pero sí con la permisividad o no de éste en un tiempo posterior. Lo que Benjamin quiere dejar claro es que si bien la reparación del daño, al menos para él, es imposible, existe la posibilidad de que éste no se vuelva a cometer. Mas esa existencia sólo es posible si generacionalmente adquirimos la responsabilidad de evitarlo.

Resulta igualmente interesante la noción de “responsabilidad absoluta” de Hillesum, en donde la reparación del daño no puede recaer sobre el silencio de un Dios que ha sido testigo del sufrimiento humano sino que más bien, el sustento de la responsabilidad absoluta del hombre se encuentra

No es de extrañarnos que la memoria sea un punto central en el pensamiento de Benjamin, ya que si se hace un recuento de la concepción que de ella se ha tenido a lo largo de la historia, vemos que para los antiguos la memoria era un sentido interno fundado en el precepto de convertirse en norma “y hacer que el presente fuera una reproducción del pasado, de lo que siempre había sido”¹⁸⁴. Para la racionalidad moderna, progresar implicaba el aniquilamiento de esta concepción de memoria, así como de su existencia. De tal manera que la modernidad trajo consigo el olvido de la memoria:

Para la nueva autonomía del sujeto, en términos de moral y política, la pretensión normativa del pasado era sencillamente inaceptable; y para la nueva ciencia, dispuesta a progresar en el conocimiento «mediante reducción de las cosas a sus causas», como decía Descartes, «no hay ninguna necesidad de memoria».¹⁸⁵

Cualquier movimiento antimodernista (incluida la crítica del progreso propuesta por los filósofos de la Escuela de Frankfurt, entre ellos la de Walter Benjamin) utilizaría la memoria como bandera y escudo para combatir los embates propios de la racionalidad moderna

Es preciso señalar que Benjamin no está de acuerdo con el uso victimario de la memoria que pretende provocar lástima entre quienes lo viven y hacia quienes se dirige. Para Benjamin el uso de la memoria es savia que alimenta y se dirige sólo a uno mismo. Así, la memoria tiene como público a la misma historia, en cuyo seno revive más por obligación humana que por temporalidad metafísica el pasado que no es pero que fue, y que por haber sido sigue históricamente presente, es decir, por la memoria se hace presente lo ausente y cobra existencia la no existencia, con el fin y único propósito de traer a la conciencia lo que en el devenir histórico ha quedado oculto, e intentar restituir lo perdido (dimensión política de la memoria).

Reyes Mate advierte, basándose en los estudios de Halbwachs, que esta memoria tiene una doble dimensión: la primera es una memoria individual sólo

precisamente en ese silencio de Dios que coloca al hombre en una absoluta obligación moral de evitar el daño. Para una mayor referencia acerca de este punto ver Manuel Reyes Mate. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”. 1ª conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, lunes 7 de abril de 2003.

¹⁸⁴ Cfr. Manuel Reyes Mate. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae, 2008, p. 155.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 156.

posible gracias a una memoria colectiva la cual rebota directamente sobre la primera¹⁸⁶. Esto es debido a que ambas memorias encuentran su apoyo en una bi-temporalidad: un tiempo continuo propio de la historia y un tiempo eternamente presente “en el que coinciden la memoria individual y la memoria del grupo”¹⁸⁷.

Lo interesante que sostiene este estudio es que la memoria permite distinguir entre realidad y facticidad. Dice Mate que lo que ha llegado a ser, goza del privilegio de ser fáctico y pertenecer al orden de la realidad, pero lo que no ha sido, lo que no se ha logrado, gracias a la memoria tiene también la carga de realidad, es decir, mediante la memoria, lo no sido pertenece al orden de lo real.¹⁸⁸

Con esto, en Benjamin no se puede hablar de un proceso evolutivo de la historia marcado por el determinismo entre causa y efecto, más bien, y como dice Moses, se debe hablar de “estratificación”.¹⁸⁹ En esta estratificación, el pasado se hace presente para incidir en el futuro.

Stephan Moses hace una comparación interesante entre el tiempo presente sin sucesiones de San Agustín y la concepción del tiempo en Benjamin, y establece que al igual que en San Agustín existe el presente de las cosas pasadas manifestado a través de la memoria. El presente de las cosas presentes, que sería la visión y el presente de las cosas futuras equivalente a la expectación, en Benjamin sucede algo muy semejante: “la memoria es la que evoca el recuerdo de las generaciones pasadas, la expectación es la de la salvación colectiva de la humanidad; en cuanto a la visión Benjamin la entiende como la cualidad profética implicada en la intuición política del presente”.¹⁹⁰

De igual manera, esta memoria colectiva se va abriendo paso por medio de la tradición, de tal manera que cuando termina ésta, termina aquella también.¹⁹¹ La función principal de ambas es salvar el pasado, salvarlo del olvido. Sin embargo, es preciso advertir los peligros de la tradición hermenéutica contada a partir de la visión de los vencedores, que amenaza con arrancar del paso del tiempo la tradición de los

¹⁸⁶ Cfr. Manuel Reyes Mate. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae, 2008, pp. 157-160.

¹⁸⁷ *Idem*, p. 159.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Cfr. Stephan Moses. *El ángel de la historia*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Frónesis Cátedra, 1997, p.123.

¹⁹⁰ *Idem*, p.128.

¹⁹¹ *Idem*, p.160.

vencidos. Así, para Benjamin, optar por salvar la tradición de los sin nombre no es ya sólo el trabajo consagrado del historiador, sino una decisión ética.¹⁹²

Es necesario aclarar aquí la diferencia de tradiciones: aquella de los vencedores donde la gloria del pasado deja de lado a aquellos por quienes fue posible el triunfo, y la tradición de los vencidos generalmente nunca contada y, menos aún, validada. Es ésta en la que Benjamin pone el acento de su filosofía de la historia, pues es ésta el lugar donde luchan y se enfrentan constantemente la idea titánica de progreso que tiende siempre a lo mismo y la posibilidad del surgimiento de lo nuevo, de lo original; que es para Benjamin: la *redención*.

Como se ve, es la memoria el talante de la redención entendida como posibilidad de cambio. Ahora bien, una vez aclarando el nexos ineludible entre memoria y redención me daré a la tarea de analizar el concepto propiamente dicho de *redención*.

Gershom Scholem, en unas conferencias dictadas en 1972 en Frankfurt, descubrió algo que es poco conocido acerca del origen de la fijación de Benjamin en torno al ángel del cuadro pintado por Paul Klee.

Scholem explica que contrariamente a las interpretaciones que se han hecho de un manuscrito de Benjamin titulado “Agesilaus Santander”, del que se conocen dos partes y del que se ha dicho que fue escrito como producto de una alucinación febril¹⁹³, el texto representa una conexión especial entre Benjamin y su ángel.

Scholem, que ha estudiado la Cábala ampliamente, dice que, según ésta, y tal como lo explica el mismo Benjamin en su texto, Dios crea a cada instante una inmensidad de ángeles nuevos cuyo único propósito es cantar alabanza a Dios.

Benjamin narra en este manuscrito cómo en la tradición judía se otorgan dos nombres, además del nombre con el que el niño será conocido¹⁹⁴, y que éstos sólo se revelan cuando el niño se convierte en hombre, es decir, en la celebración del *bar*

¹⁹² Cfr. Stephan Moses. *Idem*, p. 131.

¹⁹³ Este manuscrito fue encontrado en Francfort del Meno y contiene escritos de las fechas 1931 a 1933. El escrito que aquí concierne “Agesilaus Santander” se repite, una primera versión fechada el 12 de agosto de 1933 y una segunda, más larga que la primera fechada el 13 de agosto de 1933, es decir, un día después. Se sabe que Benjamin vivió en Ibiza de abril a octubre de 1933. Se ha interpretado que el texto es producto de una alucinación febril, ya que Benjamin contrajo malaria en ese verano aunque no le fue diagnosticada hasta que llegó a París.

¹⁹⁴ Los dos nombres que le han sido dados a Benjamin por sus padres al momento del nacimiento eran Benedix y Schönflies.

mitsvá. Sin embargo, Benjamin ha descubierto sus nombres secretos antes, cuando en su habitación de Berlín, ante el cuadro de Klee, el ángel le descubre su propio nombre. Benjamin tiene un ángel que, ante la contemplación y conexión con el cuadro de Klee, le revela su nombre antes de desaparecer y su nombre es Ángel Nuevo.

Benjamin narra cómo el hacerse hombre puede ocurrir más de una vez en la vida, haciendo referencia a cuando el hombre se enamora¹⁹⁵, ahí se vuelve a convertir en hombre, y por eso la revelación de los nombres no necesariamente debe ocurrir en la celebración de la fiesta judía mencionada anteriormente.

Aunado a lo que dice la Cábala, la tradición judía cree también en un ángel personal que representa su nombre más secreto. Este ángel puede entrar en tensión con la persona a la que debe acompañar. De esta tensión Benjamin entabla un diálogo visual con el Ángel Nuevo y éste le revela su verdadero nombre: *Agesilaus Santander*.

Este nombre remite a dos conceptos: por un lado al Rey espartano *Agesilao* y, por el otro, a la ciudad ubicada en el norte de España, Santander. Tras muchas interpretaciones acerca de lo que este nombre significaba, Scholem se da cuenta del gusto de Benjamin por los anagramas y de ahí deduce que esta denominación de su ángel remitía al Ángel Satanás del que se habla en textos hebreos como el *Midrash Rabba*, o en el Éxodo y en textos del Nuevo Testamento como en la segunda carta a los Corintios, y que es equivalente al ángel caído.¹⁹⁶ Afirma Scholem que: “Es el nombre *Angelus Satanás*, el que mantiene las fuerzas angelicales y demoníacas de la vida en la estrecha unión”.¹⁹⁷

A partir de esta revelación, Benjamin hará suyo el nombre de su ángel a partir de la contemplación del cuadro de Klee, porque para Benjamin “el nombre se proyecta en una imagen, al contrario de la visión corriente, según la cual una imagen está aproximadamente circunscrita por un nombre”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Walter Benjamin se encontraba enamorado de Julia Cohn, hermana de un amigo suyo por quien se sintió fuertemente atraído, cuando adquirió la pintura de Klee

¹⁹⁶ Cfr. Gershom Scholem. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Trad. Miguel García Baró. Madrid: Trotta, 2004, p. 77.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Idem*, p. 79.

Este Ángel Nuevo que revela su nombre en el cuadro de Klee y que Benjamin interpreta como el Ángel Satanás, obedece tanto a la iluminación del filósofo como a la fascinación de éste por Baudelaire y la belleza luciferina provocada por el hachís que atraía igualmente a Benjamin quien, a su vez, en una intoxicación escribe en su artículo titulado “Sobre el hachis”: “Mi risa cobró rasgos satánicos: pero más la expresión del saber satánico, de la suficiencia satánica, del reposo satánico que la de la acción satánica destructiva”.¹⁹⁹

No es de extrañar pues que Benjamin se conecte con el nombre del Ángel Satanás ante la mirada penetrante del ángel del cuadro de Klee que, como él mismo describe, fija su mirada en él un rato prolongado para luego retirarse intempestivamente.²⁰⁰

El rasgo luciferino de su Ángel y del mismo Benjamin no es el único elemento de su manuscrito que llama la atención, sino también que el Ángel posa sobre todo aquello de lo que Benjamin debe deshacerse, sobre lo que debe dejar, sobre lo que debe dar y de lo que debe despojarse. Por esto, no es extraño cuando en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, hace alusión al Ángel que tiene puesta su mirada en las ruinas del pasado. La razón de que el ángel de Benjamin pose sobre lo que éste ha tenido que dejar es sencillamente atracción.

Así, dice Scholem que el ángel “se sintió atraído por aquél que regala y se queda con las manos vacías, por aquel que debía separarse de todo aquello que tenía cerca de sí”.²⁰¹

El ángel, al revelar su nombre, lo hace porque ha clavado la mirada fija en quien se ha dejado poseer por una visión de él, y no sólo eso sino que lo mira porque tiene un mensaje que dar.²⁰²

¹⁹⁹ Cit. Por Gershom Scholem. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Tr. Miguel García Baró. Madrid: Trotta, 2004, p. 72.

²⁰⁰ *Idem*, p. 63.

²⁰¹ *Idem*, p. 87.

²⁰² Cfr. Gershom Scholem. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Trad. Miguel García Baró. Madrid: Trotta, 2004, p. 88. Resulta importante para entender la figura del Mesías en Benjamin; el Mesías es aquel que debe hacer posible la *redención* y la hace posible porque se sabe poseedor de un mensaje que tiene que develar al mundo. Benjamin mismo, en su contemplación y conexión con el cuadro del Ángel Nuevo se sabe él mismo Mesías y al saberse, entiende que está en él una “débil fuerza mesiánica” que posteriormente desarrollará en sus *Tesis sobre el concepto de historia*.

Existe, no obstante, una diferencia fundamental en la descripción del Agesilaus Santander y el Ángel de la Historia. En el primero, el ángel anhela la felicidad²⁰³ que sería el éxito en la consecución de su misión; mientras que, en el segundo, la felicidad se mueve entre el vaivén de lo aún no vivido con la reiteración de lo sucedido²⁰⁴; justamente el trance entre uno y otro es lo que constituye el camino de regreso a casa que emprende el ángel con quien su mirada ha fijado. El ángel del cuadro y el ángel personal de Benjamin se encuentran entre el pasado hacia donde miran y el futuro del que vienen y al que se dirigen. Así, el origen es la meta al mismo tiempo: “el ángel anuncia el futuro del que vino pero su rostro está vuelto al pasado”.²⁰⁵

Por lo anterior, el Ángel Nuevo se convierte en el ángel de la historia y el *Agesilaus Santander* en Walter Benjamin, así como también en cada hombre en tanto portador del proceso histórico.²⁰⁶ Sin embargo, el ángel de la historia tiene vuelta su mirada al pasado y su mirada es una mirada melancólica que ve difícil el éxito de su misión porque sabe que éste depende de la interrupción de la historia, y esto no se encuentra en las ruinas que contempla. Dice Scholem:

El ángel de la historia es, pues, básicamente una figura melancólica, que fracasa en la inmanencia de la historia, ya que ésta sólo puede ser superada, no por un salto que rescate el pasado de la historia en una imagen eterna de ella, sino por un salto que lleve fuera de su continuidad: al «ahora» lleno de carga revolucionaria o mesiánica.²⁰⁷

Ante el fracaso inminente del ángel de la historia, Benjamin salva la posibilidad de la novedad mediante la figura del Mesías, a partir del cuál se puede lograr la *redención*.

He creído oportuno señalar como antesala los párrafos anteriores, pues no es casualidad que Benjamin dedique una obra entera a la descripción de su filosofía de la historia y que al hacerlo parta de la figura central de un cuadro donde aparece un ángel. Sus *Tesis sobre el concepto de historia*, más que ser una obra filosófica son

²⁰³ Esta asociación que hace Benjamin del ángel con la felicidad le viene del poema de Scholem en donde ésta sólo sea dada en la medida en que la misión del Ángel se cumple con éxito.

²⁰⁴ Cfr. Gershom Scholem, *idem*, p. 90.

²⁰⁵ *Idem*, p. 98.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Idem*, p. 101.

una obra biográfica del mismo Benjamin, en tanto que constituyen una experiencia propia de la historia como la historia particular que vive cada hombre y de las posibilidades que de él emanan.

No hay que olvidar tampoco, al querer entender el concepto de *redención* en Benjamin, que éste no puede deshacerse de sus raíces originalmente judías y que tampoco pretende hacerlo, y es que en la tradición judía se experimenta el sufrimiento pero con la experimentación de una cierta esperanza también. Por ello no resulta extraño que Benjamin vea una “débil fuerza mesiánica” en cada generación.

Ricardo Forster afirma que:

En tiempos de absoluto desconsuelo la esperanza es posible porque ésta no nace de análisis científicos, ni se prepara desde las fuerzas del presente sino que se hace presente como el Mesías en la apocalíptica judía donde se enseñaba que cada segundo “era la pequeña puerta por la que podía entrar el mesías.”²⁰⁸

2.5. El concepto de redención

Para Benjamin, el concepto de redención queda plasmado en la imagen del ángel de la historia en la tesis nueve, basada en el poema de Sholem “el saludo del ángel” y en la pintura de Klee *Angelus Novus*. Benjamin dice también en la tesis nueve que el ángel de la historia tiene también vuelta su mirada al pasado e intenta fallidamente “despertar a los muertos y recomponer los fragmentos”.²⁰⁹ Sin embargo esto no es posible, y sólo le resta una mínima “fuerza mesiánica” para traer al presente el pasado no realizado.

Este concepto de redención plasmado en esta tesis tiene como fundamento los estudios del amigo de Benjamin con el que comparte sus creencias y estructuras

²⁰⁸ Ricardo Forster. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2003, p. 41.

²⁰⁹ Benjamin contrasta las figuras de la alegoría con aquella del símbolo, ya que en la primera es donde la historia se presenta como petrificada, como una ruina, como un fragmento. Es en aquella donde la historia se presenta con su carga dolorosa e intempestiva. Cfr. Walter Benjamin. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990, p. 159.

José Antonio Zamora retoma la importancia de la alegoría para Benjamin afirmando: “la alegoría abre pues los ojos para la dimensión de la historia y de la vida individual tal y como de hecho ambas transcurren”. Cfr. José Antonio Zamora. “Civilización y barbarie” en “Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación”. En la revista *Scripta Fulgentita*. Año VII/2. 1997, p. 271. Cit. Por Manuel Reyes Mate. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”. 1ª conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, lunes 7 de abril de 2003.

religiosas: Gershom Sholem. Para Sholem en la Cábala la labor de restauración de las ruinas no la realiza el ángel sino el Mesías. Cabe decir que para Benjamin el ángel de la historia, pese a sus deseos de restauración, no logra la total redención.

El intento fracasado del ángel por restaurar la historia a partir de las ruinas del progreso le confiere a cada generación lo que ya se decía en el párrafo anterior: “una débil fuerza mesiánica”, una herencia de sueños no cumplidos, esperanzas arrebatadas, deseos insatisfechos que alzan su voz en medio de la historia e irrumpen como ráfaga de luz²¹⁰ el presente para recordar (concepto de memoria) que hay algo que queda por hacer, esa tarea nueva que es la reconstrucción de la historia y de los muertos. Esto lo afirma vehementemente Benjamin en su tesis II con palabras contundentes que no dejan cabida a indagaciones ni interpretaciones ulteriores y afirma: “Hemos sido esperados en esta tierra. A nosotros como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos”²¹¹

El término de *redención* en Benjamin está estrechamente ligado al de felicidad, entendida como el anhelo de lo que ha sido negado en la vida y negado en el aquí y el ahora, es decir, la justicia se entiende como un sentido práctico del aquí y el ahora. El concepto de felicidad aplicado a necesidades vitales negadas no únicamente se limita a esto, sino a un ideal superior que irrumpe bruscamente en la historia, éste es precisamente el sentido que tiene el concepto de *redención* en Benjamin. Así, la felicidad se logra mediante la posibilidad que brinda la historia al hombre para que irrumpa en ella con esa “débil fuerza mesiánica” que le ha sido conferida por el pasado no logrado que se presenta como ausente y que pide ser redimido. De esta manera, la felicidad no es innata a la lógica historicista sino que viene de fuera de ésta, como los acontecimientos realizados por el hombre mismo capaz de alterar el curso natural de la historia.²¹²

²¹⁰ Esta imagen de *ráfaga de luz* es tomada de la Tesis 5 de Benjamin, en donde advierte claramente que ese instante, en donde el pasado irrumpe en la historia, nunca más se verá. El pasado y con él la posibilidad de cambio sólo pueden ser detectados por el historiador del pasado, como él lo llama, es decir, por el historiador de la historia no monumental.

²¹¹ Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*. Madrid: Abada Editores, 2008.

²¹² Preciso es recordar la tesis 5 en donde Benjamin habla del pasado como una “ráfaga de luz” que ilumina intempestivamente al presente pero que desaparece pronto y que “nunca más se verá”; de la misma manera la actividad del hombre que ha logrado pertenecer al pasado para realizarlo en el

Las ruinas sobre las que torna su mirada el ángel de la historia, son las ruinas propias del progreso, resultado directo de la racionalidad moderna. Frente a los conceptos de continuidad, causalidad y progreso, Benjamin, Rosenzweig y Scholem anteponen aquellos de la discontinuidad y actualización del tiempo presente.²¹³

La historia no es algo clausurado, es recordación, es posibilidad de redención y con ella, de felicidad. Sin embargo, esta idea de felicidad (*Er-Lösung*) sólo es comprensible a partir de los fracasos del presente. Este término “debe comprenderse como el desenlace de las aporías del presente”.²¹⁴

La *redención* sólo es posible en la historia si en ella aparece el elemento de lo nuevo, plasmado a través de las rupturas, de la discontinuidad de los eventos que provoca la fragmentación del mecanismo causa-efecto, y crean la grieta esencial de donde surge lo radicalmente nuevo. Ahora bien, esta *redención* para Benjamin no cobra vida al final de los tiempos, sino más bien en cada instante de tiempo en la medida en que en él se deja entrever la posibilidad de un estado nuevo. Así, a esta idea proveniente del mesianismo judío, Moses la explica como “una utopía que surge del corazón mismo del presente, de una esperanza vivida en el día de hoy”.²¹⁵

Es preciso entender que el concepto de redención en Benjamin no tiene el mismo tinte que tendría para la teología, ya que para ésta la justicia sería total, totalizadora y totalizante. Recordemos que la filosofía de Benjamin tiene un aire pesimista. La justicia para él jamás será total, sino que pertenece al orden de lo humano, de lo circunstancial, pero también la injusticia se suscribe dentro de los mismos límites. Es como si ambos extremos coincidieran en un mismo momento: el hombre tiene en sus manos la posibilidad de seguir cometiendo injusticias o bien la posibilidad de redirigir el rumbo de la historia realizando actos justos que, si bien nunca serán totales, ayudan a la redención del pasado, no para reparar el daño causado (justicia consumada desde la teología) sino para evitar el daño futuro.

presente es capaz de cambiar el curso de los acontecimientos, mas al igual que la ráfaga de luz, la posibilidad de cambio se le da al hombre y desaparece pronto también. De aquí la importancia de una memoria política que rescate el pasado para cambiar el presente.

²¹³ Cfr. María Teresa De la Garza. *Política de la memoria*. Barcelona: Anthropos/UIA, 2002, p. 12.

²¹⁴ Stephan Moses. *Op. cit.*, p.153

²¹⁵ *Idem*, p. 131.

La posibilidad de esto yace en la memoria colectiva, que como explica Mate:

Imaginemos una injusticia pasada. Mientras no sea saldada quedará ahí, oculta o latente, a la espera de haya una conciencia moral sensible que la despierte. Esa huella estará ahí, acompañando la historia, porque la historia se ha construido sobre ella. Aunque esté presente bajo la forma de ausencia, es decir, aunque no haya conciencia de ello, habrá que decir que forma parte de la memoria colectiva.²¹⁶

También es necesario decir que la memoria para Benjamin ha dejado de ser un mero sentimiento, es decir, ha dejado de ser subjetiva para confirmarse un estilo específico de conocimiento o un método objetivo de conocimiento de la historia. Tan novedoso resulta su método que recurre al término alemán *Eingedenken*, que se puede traducir como remembranza, recordación o rememoración en oposición a los términos tradicionales *Erinnerung* o *Gedächtnis* que designaban la memoria. Precisamente la novedad de su método consiste en recoger las ruinas que ve el ángel cuando voltea la mirada hacia atrás y construir sobre ellas. Benjamin no aniquila la experiencia del pasado sino que más bien la constituye talante de una construcción del tiempo presente, pero su riqueza dependerá enteramente de los cimientos sobre los que esté construida.

Para Reyes Mate, la memoria es por todo lo anterior, y primeramente, una actividad hermenéutica²¹⁷, consistente en hacer aparecer lo ausente en lo presente. En segundo lugar, la memoria es justicia, sin la memoria de las injusticias cometidas no hay esperanza de una venida de justicia. Esto fortalece un nuevo concepto de la justicia, ya que para la tradición occidental el modelo es pensar la injusticia en términos de justicia, antes de pensar en la injusticia es preciso concebir la justicia. En cambio, para Benjamin pensar la justicia sólo es posible si primero pensamos la injusticia²¹⁸, el germen de la justicia es la injusticia cometida y a partir de ella, a través de la memoria, se puede pensar la esperanza de la justicia que es lo que Benjamin denomina *redención*. En tercer y último lugar, dice Reyes Mate, que la

²¹⁶ Manuel Reyes Mate. *Op. cit.*, p. 160.

²¹⁷ *Idem*, p. 165.

²¹⁸ Reyes Mate lo expresa de la siguiente manera: “pensar lo impensado, supone, para poder pensar, traer a presencia, mediante el recuerdo, lo que no pudo ser pensado pero tuvo lugar”. Tomado de Manuel Reyes Mate. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”. 1ª conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, lunes 7 de abril de 2003.

memoria es un deber²¹⁹. Adorno, después de que Kant enunciara su imperativo categórico sobre bases metafísico-morales, lanza un nuevo imperativo categórico: “hay que recordar para que la historia no se repita”.²²⁰ Este imperativo de Adorno indica un re-pensar la vida, tomando en cuenta el sufrimiento. Recuerda la estrecha relación existente entre verdad y sufrimiento, realidad y barbarie, de tal manera que ya ambos binomios resulten indivisibles. Sin la concepción de estos binomios, el horror y el sufrimiento se constituyen un teatro al que asiste la humanidad impasible, “esta estatización del horror sólo es posible si las víctimas se hacen insignificantes e invisibles”.²²¹

Es interesante analizar el concepto de *redención* en Benjamin porque se sitúa en medio del concepto teológico de justicia, y el propuesto por Horkheimer como una mera conciencia de las injusticias cometidas. Sin embargo, aún permanece un misterio: la exactitud del concepto de redención para Benjamin. Quizá la pista más clara que se tiene es que lo que constituye la centralidad de la filosofía benjaminiana es la creación de un nuevo presente constituido primordialmente, si no exclusivamente, por el pasado no logrado.

Para Ricardo Forster, la *redención* comienza con el camino que emprenden Adán y Eva, cuando ante la pérdida irreparable de la felicidad comienzan a construir la historia. La *redención* surge como una mezcla entre lo pasado que ya no es, y la esperanza de un futuro que está por venir. Pero sólo vendrá en la medida de las acciones del hombre. Así lo expresa el autor:

Adán y Eva inician el serpenteante camino hacia la redención en el momento de la catástrofe edénica; su humanización nace de las ruinas de la felicidad, es el resultado de una pérdida irreparable. Pero en esa inicial desventura, en ese momento de prueba y soledad, enfrentados a la alquimia de muerte y deseo, la pareja primordial construye la historia, va tejiendo lentamente los hilos de la memoria y es capaz de articular su desgracia con el fulgor lejano de la esperanza.²²²

²¹⁹ *Idem*, p. 169.

²²⁰ Cit. Por Manuel Reyes Mate. *Op. cit.*, p. 169.

²²¹ *Idem*, p. 172.

²²² Ricardo Forster. *Op. cit.*, p. 89.

Para reforzar lo que Benjamin entiende por *redención*, resulta preciso partir siempre de la crítica que hace a la idea de progreso, que si bien conlleva un tinte pesimista, conduce más bien, y en última instancia, a una esperanza fundada en la posibilidad de traer al presente el tiempo pasado mediante la esperanza de una redención.²²³

Esta concepción de una justicia diferente a la tradicionalmente consentida como la reparación del daño, da lugar a un nuevo concepto de responsabilidad que proviene no de lo ya hecho sino de lo que hay por hacer y por evitar.²²⁴ Una diferencia radical en el pensamiento de Benjamin en torno al concepto de responsabilidad es que ésta no proviene de un pensamiento metafísico, sino de una toma de conciencia histórica. Si para Cohen y para Levinas el otro me constituye como un sujeto moral en tanto que la alteridad es fuente de mi propia subjetividad, para Benjamin la responsabilidad descansa en que no podemos entendernos sin entender nuestras generaciones antecesoras, o como dice Reyes Mate: “descansamos en sus espaldas”.²²⁵ Esto quiere decir que por lo que lucharon las generaciones pasadas es el lugar de origen de nuestros propios anhelos y de nuestra situación presente, de tal manera que sin ellos no seríamos en el tiempo presente.²²⁶

En la tesis nueve, Benjamin, mediante la descripción del ángel de la historia, plantea la tarea fundamental del hombre: recomponer los fragmentos de la historia. Esta tarea constituye su labor redentora en dos sentidos: un sentido moral y un sentido ontológico. El hombre necesita redimir la fractura moral y la fractura ontológica provocada por el avance de la ciencia traducida en la idea de progreso. Sin embargo, aun con esta tarea frente a él, para Benjamin existe una ligera posibilidad de que, efectivamente, se realice:

²²³ Cfr. María Teresa De la Garza. *Política de la memoria*. Barcelona: Anthropos/UIA, 2002, p. 13.

²²⁴ Cfr. Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la Historia*. Madrid: Trotta, 2006, p. 78.

Precisamente, afirma Reyes Mate que el antónimo de la justicia no es la injusticia cuanto lo es el olvido. Cfr. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa”. 1ª conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, lunes 7 de abril de 2003.

²²⁵ *Idem*. Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la Historia*. p. 79.

²²⁶ No obstante esto, hay que recordar que la responsabilidad generacional no consiste en la reparación del daño sino únicamente en mantener viva la memoria histórica de las injusticias cometidas, por eso Benjamin califica esa responsabilidad como una “débil fuerza mesiánica”.

Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas, crece hasta el cielo. Esto que nosotros llamamos progreso es ese huracán.²²⁷

El progreso, ese viento huracanado que no permite que el ángel de la historia reconstruya los fragmentos de la historia, es también quien le da un toque pesimista a la actividad del hombre frente a su propia historia. Es el progreso lo que le coloca el adjetivo de débil a la *fuerza mesiánica* del hombre. Para Benjamin, el progreso es catastrófico, pues las novedades que produce no son sino aparentes, sus frutos son sólo efectos de los males que conlleva. Reyes Mate afirma que progreso y eterno retorno son casi sinónimos, ya que “en la reproducción del daño, la historia es el cuento de nunca acabar”.²²⁸

Forster también lo logra expresar cuando afirma:

El final del camino no es la felicidad sino el encuentro con el horror. [...] Contemplar la historia es descubrir un paisaje poblado de ruinas que se han ido acumulando a lo largo del tiempo, es saber que nada está garantizado y mucho menos la salvación.²²⁹

Ahora bien, Benjamin advierte de dos peligros al momento de utilizar el método de la memoria: por un lado, el de simple atenerse a los hechos y, por el otro, el de ser empático con ellos.²³⁰ Dice Benjamin que si se cae en el afán de ser empático con los hechos, se pierde el sentido de la realidad; esa realidad que como ya se dijo anteriormente, es más que lo meramente fáctico; esa realidad que no sólo abarca lo que es, sino lo que no ha podido ser y sigue latente buscando ser.

Advirtiendo esto, Benjamin propone en contraposición a la memoria voluntaria colectiva el concepto de *rememoración (Eingedenken)*. Este concepto no evoca únicamente un momento pasado, sino que intenta reconstruirlo o transformarlo. Así, ese nuevo concepto constituye la esencia del “tiempo de hoy”, aquel en que se puede intervenir para cambiar su significado pasado: “Lo que mañana será sólo es la

²²⁷ Op. Cit. Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la Historia*. p. 79

²²⁸ *Idem*, p. 164.

²²⁹ Op. Cit. Ricardo Forster. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2003, p. 139.

²³⁰ Cfr. Op. cit. Manuel Reyes Mate. pp. 163-165.

explicación de lo que ya se encuentra, invisible para el profano, en el orden de las cosas de hoy”.²³¹

Los hechos para Benjamin son la parte exitosa de la realidad y, como están interconectados en un diálogo secreto, constituyen un patrimonio fundado en una herencia generacional; sin embargo, este patrimonio deja fuera lo no logrado, lo insignificante cuando esto está presente en forma de ausencia y sólo con ello se puede entender el presente de los éxitos y logros.²³²

Por lo anterior, el concepto de redención en Benjamin sólo puede darse intempestivamente cuando el pasado ilumina el presente unos instantes y el hombre se da cuenta de su responsabilidad de mantener la conciencia histórica viva y actualizada. Sin embargo, con esta conciencia también sobreviene aquella de su debilidad frente a las ruinas que contempla el ángel de la historia de la tesis nueve.

En palabras de Moses:

Arrancar al segundo que pasa la carga explosiva que contiene, interrumpir el curso de las cosas, actualizar toda la esperanza del mundo [...] en la invención instantánea de lo nuevo, tal es la «flaca fuerza mesiánica» que nos ha sido dada”.²³³

En este contexto, la idea de redención implicaría, por un lado, la humanidad que ha logrado cambiar su pasado trayéndolo al presente y, por el otro, la humanidad que ha logrado vivir su futuro en ese mismo presente; es decir, la redención permite vivir el influjo del pasado y la expectación del futuro en un único tiempo: el tiempo de hoy.

De esta manera, cada instante, cada momento en el presente, equivale a brindarle la oportunidad al Mesías de hacerse presente, sabiendo de antemano que ese Mesías no es sino quien es capaz de percibir la novedad y con ella la posibilidad de cambio en el instante presente.

²³¹ *Op. cit.* Stephan Moses. p. 151.

²³² *Idem* p. 164.

²³³ *Idem*. p. 141.

Capítulo III

Sobre el concepto de *liberación* en Ignacio Ellacuría

3.1. Contexto socio-histórico de Ignacio Ellacuría

Para entender el pensamiento de Ellacuría, es preciso situar sus orígenes en su pequeño pueblo de pescadores ubicado al norte del País Vasco, bajo las estrictas directrices de su padre, según relata su hermano Luis.

Ignacio Ellacuría fue un hombre que emprendería el camino de la vida religiosa en la Compañía de Jesús, más por tradición de sus hermanos años antes, y por la rígida educación proporcionada por su padre, que por convicción y serios deseos de servir a Dios. Es hasta mucho tiempo después de su formación como novicio y cuando fue enviado como rector de la UCA habiendo pasado por el embate filosófico de su profesor Xavier Zubiri, que Ellacuría comienza a poner en tierra sus ideas, sus pensamientos. Descubre, entonces, que nada resuelven las discusiones filosóficas si no aterrizan en la vida del pueblo, y concretamente, del pueblo salvadoreño esclavizado y atemorizado por una dictadura militar que prefería perseguir y ejecutar antes de construir y servir.²³⁴

²³⁴ Ellacuría reconoce tres características fundamentales de la filosofía de Zubiri para fortalecer la filosofía latinoamericana de la liberación, a saber: su concepción realista-sensorial de la inteligencia, su radicación del ser y del sentido en la realidad, su interpretación físico-realista de la metafísica, el concebir al hombre como esencia material y, sin embargo, abierta; una interpretación material de la historia. Cfr. Ignacio Ellacuría. "Zubiri en El Salvador" en *Escritos filosóficos*. Tomo III. El Salvador: UCA, 2001. Pp. 203-206. La versión original de este apartado corresponde a un artículo publicado en *ECA* núm. 361-362 en 1978 bajo el título "Filósofo en España".

“La mejor y mayor inteligencia que he tenido como alumno”²³⁵, así lo definía (o decía Ellacuría que lo definía) su maestro Xavier Zubiri, quien había encontrado en Ignacio una voz que le interpelaba y le ponía a prueba. Al mismo tiempo que descubrió una amistad con la cual compartir las ideas filosóficas sobre el hombre y su esencia.

Pero para Ellacuría las cosas eran diferentes. Desprendido de todo afán y quizá guiado por la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, para quien hemos de servirnos de todo lo de este mundo en tanto nos acerquen a nuestro fin²³⁶, o simplemente irrumpiendo y haciéndole caso a su carácter inquieto, Ellacuría decide hacer su propia filosofía. Tomando como base sus interminables charlas metafísicas zubirianas y su trabajo de tesis acerca de la esencia en el pensamiento de Zubiri, Ellacuría decide dar rienda suelta a su propia autonomía, y lejos de repetir la filosofía de otro, buscó crear la suya propia, porque se dio cuenta de que su maestro era profundamente fenomenológico pero muy poco práctico²³⁷. Ellacuría decide que su filosofía será singular, tendrá el toque esencial de la realidad histórica en la que se inserta la realidad humana.²³⁸

Es interesante ver cómo lo define su hermano Luis: “Ignacio más que ser sacerdote, era un filósofo y, más que ser filósofo, era un hombre”²³⁹. Por eso le importaba mucho las cosas de los hombres. Aquello que cautivó su corazón inquieto eran las experiencias de los hombres, y propio de éstos son las alegrías y penas, las lágrimas y el dolor, el enojo y la frustración. Quizá por esto Ellacuría prefería pasar largas horas con el pueblo salvadoreño, en lugar de pasarlas en veladas de oración intensa. Ya lo decía Ignacio en sus Ejercicios Espirituales: “no el mucho saber harta y satisface el alma sino el sentir y gustar las cosas internamente”²⁴⁰. Lo que le gustaba a Ellacuría estaba en otro sitio, como su filosofía: en la realidad histórica.

²³⁵ Narrado por Antonio González en conversación sostenida en Julio de 2009 en la Fundación Zubiri en Madrid.

²³⁶ San ignacio de Loyola, “Principio y Fundamento” en *Ejercicios Espirituales*. México: Nueva Prensa, 2006.

²³⁷ Como referencia el término *praxeología* entendida como filosofía llevada a la práctica.

²³⁸ Como un primer acercamiento a la diferenciación que el mismo Ellacuría hace respecto de su maestro Zubiri se sugiere la lectura del apartado “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri” en *Escritos filosóficos*. Tomo II. El Salvador: UCA, 1999, p. 555.

²³⁹ Conversación sostenida con Luis Ellacuría en Julio del 2009 en Plencia, Vizcaya.

²⁴⁰ *San Ignacio, op. cit.*

Reflexionar acerca de lo que Ellacuría entendía por historia es reflexionar acerca de la historia del hombre. Se podría recurrir a distintas interpretaciones que probablemente sondearon su mente antes de poder describir su postura frente a la historia, pero lo que más nos interesa aquí es reconocer que nunca el concepto de historia había tenido tan aterrada versión como la tuvo con Ellacuría. Ni pasando desde Hegel hasta Benjamin la historia había cobrado tanta realidad, y es que para el rector de la UCA, la historia era algo lo suficientemente plástico para poder “lanzarla en otra dirección”.²⁴¹

Revertir el proceso de la historia, una historia de pérdidas, de avasallamiento de derechos, de apropiación y dominación a costas del pueblo pobre, una historia de miserias comprendida a partir de la Segunda Guerra Mundial. Lanzar esta tendencia en una nueva dirección era tan sorprendente como creer que los hombres podríamos convivir en paz unos con otros, e Ignacio lo sabía.

Sin embargo, saber esta realidad sólo le entusiasmaba más, y no podía sino comprenderse (y con él, a la propia UCA) como ese agente de cambio que desestabilizaría el paradigma actual y las estructuras sociales para introducir en la historia a aquellos que nunca aparecían: los pobres. Para Ellacuría, el cambio era posible, pero sólo históricamente posible si se tenía como punto de partida a los pobres.

Ciertamente, Ellacuría vibró con la teología propuesta por Gutiérrez, donde su “filosofía de la realidad histórica” se encontraba con una “teología de la liberación”²⁴² y entre las dos formulaban una nueva manera de hacer encuentro con Dios. Era un encuentro ligado al sufrimiento humano; ahí, más que en ningún otro sitio, se hallaba Dios, y los estaba esperando ansiosamente; ahí, en la liberación de la opresión económica, pero también en la liberación de la opresión ideológica, Ignacio se dio cuenta de que el pueblo pobre tiene una voz propia, una sabiduría propia, una

²⁴¹ Ignacio Ellacuría “El desafío de las mayorías pobres”. Citado por: Jon Sobrino en *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, 2007, p. 493.

²⁴² Para Ellacuría, la propuesta de una teología de la liberación representaba la urgente necesidad de dar respuesta a la miseria que consumía a los países latinoamericanos y esta respuesta tenía, como eje central, el mensaje liberador de Jesús en los Evangelios. Se sugiere la lectura de: Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Tomo I. El Salvador: UCA, 1991, pp. 303-330.

historia propia, y que sólo desde ellos un nuevo planteamiento de las condiciones sociales, económicas y políticas resulta imaginable

Si Xavier Zubiri creía en la libertad como el momento en que la persona es libre en sus acciones, Ellacuría iba más allá y exploraba que más que la libertad, es la liberación (con y desde sus raíces biológicas²⁴³) lo que mueve al hombre a ser y a construirse en el mundo y, más aún, a poder y querer cambiarlo, y decidir con el mundo que las cosas tienen un rumbo nuevo.

Ignacio Ellacuría creía que la historia no es sino la evolución de la materia que tiene un dinamismo interno propio. Aquí aparece un rasgo fundamental de su praxis liberadora: para Ellacuría la materia es inmanente, vive dentro de sí, y esto es especialmente importante cuando vemos a Ellacuría como un “puente” entre la guerrilla del El Salvador y la Secretaría de Estado de los Estados Unidos²⁴⁴.

Si la materia sólo depende de sí misma y es inmanente su evolución, Ellacuría no podía elevar su mirada y con ella su esperanza a una fuerza que le viniera de fuera y que mágicamente suscitara un cambio de dirección. Ellacuría era un hombre de acción, y lo era porque se concebía él también como parte de esa materia que evoluciona desde sí misma. La realidad salvadoreña²⁴⁵, y con ella la de toda Latinoamérica azotada por las atrocidades de las dictaduras militares, interpelaba la mirada y la acción internacional. Ellacuría intuía muy bien que desde fuera no se puede hacer nada, que uno tiene que meterse en la historia, zambullirse en la realidad histórica para, desde ahí, intentar cambiar las cosas. Desde el compartir del sufrimiento humano, Ellacuría denunció con voz potente e incansable que aquello no podía seguir así.

Desde esta trinchera hay que entender a Ellacuría y no confundir, como lo han hecho algunos, que el cambio que Ellacuría quería para su gente no venía de

²⁴³ Para Ignacio, incluso la ética tiene raíces biológicas, las acciones del hombre, para ir encaminadas a su bien y al bien social deben provenir de su misma naturaleza, de su propia constitución biológica. Ver “Fundamentación biológica de la ética” en *Escritos filosóficos*. Tomo III. El Salvador, UCA, 2001, pp. 251-269.

²⁴⁴ Adviértase que para Ellacuría Estados Unidos era el principal agente de la tragedia salvadoreña. Para una mayor referencia ver: Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Tomo I. El Salvador: UCA, 1991, pp. 209-229.

²⁴⁵ Resulta interesante la lectura del apartado “El quehacer filosófico en América Latina” de Gerardo Remolina S.J. En *Para una filosofía desde América Latina*. Compilado por Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scanone. Bogotá: Universidad Javeriana, 1992.

ninguna manera de una guerrilla armada ni de la violencia como medio. Ellacuría defendía por encima de la violencia, la vía del diálogo y la reconciliación²⁴⁶. Él sabía que el cambio abrupto que se da mediante un acto de violencia sólo dura un respiro y deja una estela de ilusión pasajera. Pero aquel otro que provenía del corazón del hombre, y que encontraba eco en su voz, ese que tardaba en llegar, ese que cuando llega, llega para quedarse y su revocación es sencillamente imposible. Por eso Ellacuría detestaba la violencia, y su carácter inquieto sólo lo llevaba a alejarse de ella y encontrar maneras más permanentes y profundas de hacerse escuchar.

Hoy, ya no está Ellacuría en El Salvador, se han encargado de hacerlo callar, pero lo que dijo e hizo sigue merodeando mentes y sueños, y su recuerdo hace vibrar a más de uno con sus ideales mientras resucita su voz.

Ellacuría sigue presente en los obispos y sacerdotes que denuncian hechos ilícitos, atropellos vulgares y despreciables a los derechos de los seres humanos de toda latinoamérica; en los reporteros que indagan verdades incómodas y por ello son amenazados; en quienes sirven en los centros de derechos humanos y son hostigados, perseguidos y asesinados por células encubiertas por el mismo gobierno.

Hay que cuestionar a la historia como lo hizo Ellacuría, cuestionar los aparatos gubernamentales que enriquecen a unos cuantos a costa del empobrecimiento de muchos, cuestionar y denunciar la irresponsabilidad de un gobierno que no puede gobernar, de servidores públicos que lejos de servir, se dedican a hurtar y que por ello son aplaudidos y elogiados. Hay que resucitar voces como la de Ellacuría o la de Monseñor Romero y defender aquellas como la de Pedro Casaldáliga o Jon Sobrino, hay que unir la potencia de nuestra voz y la fuerza de nuestro actuar y hacerlo con el recuerdo fundado en la esperanzada convicción de que “otro mundo es posible”, ese mundo que Ellacuría soñó.

Ignacio Ellacuría era, con toda la fuerza de la expresión, una presencia incómoda. Rodolfo Cardenal afirma de Ellacuría:

Ignacio Ellacuría era un intelectual que, en su afán por conocer cada vez más y mejor, conversaba sobre la realidad nacional con todos sus

²⁴⁶ Para reforzar esta afirmación acerca de la vía del diálogo se recomienda la lectura del Capítulo I, parte II de Patxi García. *El Salvador. De la lucha armada a la negociación. La huella vasca*. Navarra: Txalaparta Editorial, 1993.

agentes, sin excluir a ninguno, incluidos los funcionarios del Departamento de Estado y de la embajada de Estados Unidos en San Salvador y los militares salvadoreños.²⁴⁷

Ignacio Ellacuría nunca dudó que lo que debe constituir la centralidad de una institución universitaria es precisamente la denuncia de una situación social injusta²⁴⁸. La universidad, hoy más que nunca, debe ser un centro de diálogo fundado en un análisis social de la realidad vigente, y desde ahí deben de salir las voces que interpeleen nuestro mundo. La universidad es y debe ser una institución de denuncia, no de militancia política, de búsqueda irrenunciable de la verdad, de defensa de la dignidad humana y la dignidad de los pueblos empobrecidos, de descubrimiento de la riqueza humana y de solidaridad con los que menos tienen. La universidad está llamada a servir y su servicio tiene que tener como punto de partida y puerto de arribo la realidad histórica enraizada en el compromiso social:

La universidad no resolverá las dificultades actuales en las que se halla inmersa y, menos aún, llegará a ser lo que debe ser, hasta que enfrente adecuadamente el problema de la politicidad que le es propia. La politicidad es un hecho y es también una necesidad. Por politicidad de la universidad en este momento inicial entendemos el hecho y la necesidad de estar conformada en algún modo por lo que es la realidad socio-política en la que se da y el hecho y la necesidad de conformar en alguna medida esa realidad socio-política.²⁴⁹

A veintinueve años de la muerte de Ignacio Ellacuría, su muerte sigue siendo un “misterio político”, y probablemente lo seguirá siendo. Pero su obra y su pensamiento siguen vivos y cobran fuerza. Traerlo a la memoria no está de más, sobre todo si en él podemos hallar esa fuerza mesiánica benjaminiana para, ante el escenario mundial, discernir —como el mismo Ignacio de Loyola proponía— cuál es nuestro lugar desde el cual “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor²⁵⁰” y con Él, a nuestros hermanos más necesitados.

En este capítulo se analizará el concepto de *liberación* dentro del marco de pensamiento de Ignacio Ellacuría. Este concepto, si bien fue acuñado por vez

²⁴⁷ Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. Tomo I. El Salvador: UCA, 1991, p.8.

²⁴⁸ Para entender más ampliamente el sentido de la Universidad para Ellacuría ver *Op. cit.*, p. 17-47.

²⁴⁹ *Idem*, p. 18

²⁵⁰ Cfr. *San Ignacio de Loyola. Op. cit.*

primera por Gustavo Gutiérrez, ha sido bandera de presentación de muchos filósofos y teólogos, especialmente durante los años sesenta y setenta en el contexto sociopolítico de América Latina, que sirviéndose de él, han presentado una nueva teología y filosofía centrada en el mensaje central de Jesucristo: la liberación de los oprimidos.

Cabe mencionar que la intención principal de este análisis es abordar el concepto de la *liberación* desde una visión filosófica y no teológica, para lo cual, se estudiará primero la base filosófica del mismo, plasmada en *Filosofía de la realidad histórica*²⁵¹ de Ellacuría, donde se estudiarán principalmente los conceptos de *materia* e historia²⁵². Posteriormente, se analizarán éstos a la luz de la obra realizada en conjunto con Jon Sobrino: *Misterium Liberationis*, en donde el término *liberación* es estudiado con mayor profundidad.

3.2. La base filosófica del concepto de liberación: *Filosofía de la realidad histórica*

La obra *Filosofía de la realidad histórica* tiene por principal tarea descubrir el carácter o la función liberadora de la filosofía. Si bien Ellacuría, en su primera etapa como filósofo, tomó como ejemplo la filosofía metafísica de su maestro Xavier Zubiri, cuando realiza esta disertación acerca de la historia y su influencia en la filosofía —o más bien de la filosofía y su influencia en la historia—, se distancia de Zubiri constituyendo la originalidad de su pensamiento en la cuestión práctica de la filosofía que influye directamente —y debe influir— en la historia misma. De esta manera

²⁵¹ Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA, 2007. La edición que hoy conocemos y que resulta accesible para el tema es el resultado de las clases que Ignacio impartía en la Universidad José Simeón Cañas (UCA) y en algunas universidades europeas durante los años setenta. La primera edición fue publicada en 1984 por la UCA y consta de cuatro capítulos. Ellacuría dictó algunos cursos posteriores, en 1987, que ya no fueron publicados debido a que él mismo no llegó a redactarlos.

²⁵² El concepto de historia es por primera vez, abordado en esta obra desde un diálogo con el marxismo tanto como materialismo histórico como con el materialismo dialéctico para después afirmar, en sus propios términos, un “materialismo realista abierto”. Cfr. Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA, 2007, p. 10.

comienza a formular una “praxis histórica” a partir de la estructura misma de la historia, de la realidad y de la filosofía.²⁵³

Jordi Corominas analiza el punto de divergencia entre Zubiri y Ellacuría; más que como un distanciamiento, como una prolongación de la obra de Zubiri, y ubica el momento en el curso impartido por Zubiri en 1974: “Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica”. Así, para Ellacuría el punto de unión —entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo— es la historia.²⁵⁴

Corominas aclara que el punto más divergente entre ambos autores es aquel que recae en la apertura a la posibilidad ética en la realidad y en el actuar humano. Aclara que Ellacuría se separara de Zubiri en dos direcciones: por un lado, se separa de la noción de respectividad o relacionismo propuesto por Zubiri para fundar la moral en la apertura de la realidad a la realidad histórico-natural y, en segundo lugar, al considerar insuficiente este análisis y recurrir a un criterio metafísico enraizado ya previamente en la misma realidad histórica.²⁵⁵

Ellacuría concibe que antes de la voluntad individual, está el posicionamiento de ésta en un contexto de posibilidades marcado por la misma naturaleza biológica de la realidad y de su carácter histórico. Ahora bien, la pregunta ética apunta hacia un fundamento más metafísico, dado que el ideal de las acciones humanas deben ir enfocadas a la humanización de la historia y esto no depende únicamente del nivel de las intenciones y acciones humanas, sino del dinamismo intrínseco de la historia. Así lo afirma el autor: “La humanización del hombre por la historia y la humanización y planificación de la historia por el hombre marcan la dirección y la finalidad del hacer moral”.²⁵⁶

Aquí, en este punto, es donde Ellacuría marca su radical distanciamiento de Zubiri y apuntala a retomar un cierto aire hegeliano, en tanto que las formas concretas de moral adquieren un deber incondicional de mejorar el momento presente. Para Ellacuría, la historia, además de ser el lugar absoluto como lo era

²⁵³ Cfr. *Ibid.*

²⁵⁴ Cfr. Jordi Coromina. *Ética primera*. Bilbao: Desclée de Brower, 2000, p. 169.

²⁵⁵ Cfr. *Idem*, p. 170.

²⁵⁶ *Idem*, p. 172.

para Hegel y para Marx, es la que posibilita la absolutización de las personas y la historia será entonces el criterio moral.²⁵⁷

En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría afirma que la historia no es ya más una transmisión carente de sentido, sino que es un espacio de posibilidades latentes donde el actuar humano las determina y les imprime dirección.

El análisis que Ellacuría presenta en esta obra acerca de la realidad parte de la noción presocrática de movimiento. Heráclito había afirmado que todo cambia, nada permanece, nadie se baña dos veces en el mismo río. De acuerdo con esta noción, cuando Marx propone su materialismo histórico o Hegel su materialismo dialéctico, ambos están concibiendo un espacio de realidad dinámico, tan dinámico que incluso llega más allá de lo real, constituyéndose en un todo sistemático o un todo procesual, por lo que la realidad sólo podrá concebirse como elementos o momentos de este todo procesual.²⁵⁸

Para Ellacuría resulta interesante el materialismo dialéctico de Hegel²⁵⁹, para quien la negación juega un papel fundante como fuerza creadora, como fuerza unificadora:

La negación, en lugar de ser principio de división, es principio de unidad, aunque de unidad superada y dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad de la identidad y de la no-identidad. La identidad resultante es una identidad superior que engloba lo que cada cosa tiene a la vez de sí mismo y no de sí mismo: cada cosa es lo que es presente e inmediatamente, pero al mismo tiempo es lo que todavía no es y pugna por ser frente lo que ya está siendo como “momento” de una totalidad procesual; “momento” que debe dejar de ser para que el todo se realice procesualmente, pero que su dejar de ser no es un mero pasar, sino un ser sobrepasado por la negación activa de lo que va a llegar a ser.²⁶⁰

²⁵⁷ Ignacio Ellacuría. “Persona y comunidad Planteamiento filosófico”. Archivo inédito en el archivo Ignacio Ellacuría de la UCA en El Salvador. Tomado de: Jordi Corominas. *Op. cit.*, p. 169.

²⁵⁸ *Idem*, p. 20.

²⁵⁹ Recuérdese que Hegel había establecido la dinámica de la negación como el paso de la conciencia a la autoconciencia de sí que deviene en el Absoluto igualmente a partir de la negación pero esta negación no es una negación vacía y carente de significación sino más bien constructora de una superación del primer estadio de la conciencia. Cfr. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. 14ª edición. México: FCE, 2003, pp. 437-441.

²⁶⁰ *Op. Cit.* Ignacio Ellacuría. “Persona y comunidad Planteamiento filosófico”. Archivo inédito en el archivo Ignacio Ellacuría de la UCA en El Salvador. Tomado de: Jordi Corominas. *Op. cit.*, p. 169.

Me he permitido citar el párrafo anterior, pues en él se encuentra el germen de lo que desarrollará más tarde Ellacuría: que la realidad es lo suficientemente plástica como para poder intervenir en ella y re-direccionarla. En el párrafo citado, Ellacuría pudo intuir cómo en todas las cosas existen posibilidades latentes que *pugnan* por ser. En toda la realidad existe un juego de opuestos ya intuido por Empédocles y retomado por Hegel, en donde lo que es también es lo que *no es*, y este no ser lucha por ser, y para hacerlo necesita negar al ser inicial, es decir necesita no-ser.²⁶¹ Para Ellacuría la realidad necesita *no ser*, necesita negarse para que de ella surja ese ser que clama por ser²⁶², por hacerse presente en un tiempo que ya es.

En Marx sucede lo mismo, dice Ellacuría, pero con la diferencia de que si para Hegel el movimiento y la negación surgen para la identidad (siendo posible en ellos la no-identidad), en Marx la identidad de los opuestos es posible sólo debido a condiciones históricas, mientras que su antagonismo inicial es inherente. De ahí que el método de Marx sea revolucionario y el de Hegel más conciliatorio en tanto avanza en dirección al Absoluto.²⁶³

La unidad procesual que menciona Ellacuría tiene por fundamento la estratificación de la realidad propuesta por Zubiri, es decir, todas las cosas en tanto que reales, están sostenidas por realidades inferiores de las cuáles provienen, y sobre las cuáles se asientan. Así, cada realidad inferior va a dar origen a una realidad superior. De esta manera: “No hay vida sin materia, no hay sensibilidad sin vida, no hay inteligencia sin sensibilidad etc. Lo superior no abandona lo anterior,

²⁶¹ Resulta pertinente hacer notar aquí la relevancia de la teología apofática, en tanto que negación en contraste con la teología catafática, en tanto que afirmación. En la teología apofática la nada se entiende como el ser supremo o Dios en tanto que todo lo que de él se pueda decir no será lo que Él es en sí mismo pues Él está más allá de todo concepto o noción que podamos predicar o atribuirle. En tanto que la teología apofática parte de la afirmación de que Dios es y si es deben serle atribuidas ciertas características propias de su substancia absoluta. Lo que es más interesante de esta nota es el carácter dialéctico de ambas teologías en tanto que, en conjunto, pueden dar origen a una noción de Dios amplia y rica en significaciones; es decir, el movimiento de la afirmación (teología catafática) a la negación (teología apofática) y su aparente lucha y contradicción dan por resultado un mestizaje teológico (término usado por Ángel Méndez) que lejos de alejar la posibilidad de conocimiento de Dios acercan y enriquecen la visión. Para una mayor referencia se sugiere la siguiente lectura: Ángel Méndez. *The Theology of food*. Singapur: Blackwell, 2009.

²⁶² Esta intuición quizá de luz a la muerte del propio Ignacio Ellacuría en tanto que presenta la posibilidad de la vida en y desde la muerte y, de esta manera, su muerte significó en tanto que en ella la negación se hizo posible para hacer surgir una posibilidad nueva, la posibilidad de la liberación.

²⁶³ Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. 2ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007, p. 24.

sino que lo reasume sin anularlo; al contrario, es lo anterior lo que subtiende dinámicamente lo posterior”.²⁶⁴

Con la última tesis enunciada en su obra acerca de la historia como apertura y dinamismo, donde se despliegan incluso sus máximas posibilidades, se comienza a perfilar una noción de suma importancia para el pensamiento de Ellacuría: la noción de justicia entendida entonces como una posibilidad inherente de la realidad histórica. Hacerle justicia a la historia será capturar no únicamente sus posibilidades, sino sus máximas posibilidades y, de hecho, hacerlas posibles. En otros términos, justicia sería lo equivalente a estirar la historia y descubrir en ella una nueva posibilidad que la hace distinta de como es en ese momento.

Para Ellacuría, la persona es central en la historia, pero es esencialmente histórica, de tal manera que sustraer a la persona de la historia sería una equivocación.²⁶⁵

Con esta tesis se advierte que la filosofía tiene por objeto primordial descubrir y desentrañar en el *summum* de eventos históricos, las máximas posibilidades de la realidad más alta, que es la realidad histórica, en donde se encuentra inmerso — pero participante— el ser humano.

En el segundo capítulo de *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría retoma la diferencia entre materialismo histórico —entendido como una forma de interpretar la totalidad de la historia— y la materialidad de la historia, que es el concepto que él propone.

Ellacuría parte de nueva cuenta de la estratificación construida a partir del surgimiento de nuevas formas de realidad para explicar que la historia surge de la naturaleza material y está ligada forzosamente a ella. Esto lo lleva a concebir que la historia sin naturaleza es sencillamente impensable, mientras que la naturaleza sin historia puede darse en tanto que la naturaleza constituye una forma inferior de realidad que la misma historia que, como ya vimos, resulta la más alta de las formas de realidad.

²⁶⁴ *Idem*, p. 29.

²⁶⁵ *Idem*, pp. 45-46.

Una vez establecida la importancia de la naturaleza en la materialidad de la historia, Ellacuría se da a la tarea de analizar el carácter biológico de la historia, con el objetivo de reafirmar a la historia como forma superior de realidad que no olvida ni abandona sus estratos inferiores de los cuales ha sido originada.

Para el filósofo jesuita, la historia tiene raíces biológicas.²⁶⁶ Sin embargo, no se puede hablar de biología sin hablar de evolución, y por ello una de las primeras afirmaciones que hace Ellacuría al respecto es:

[...] en el proceso evolutivo ha habido distintos tipos de humanidad. [...] El hecho consiste en que la especie humana, antes de llegar al tipo de hombre actual y de llegar a él por un proceso evolutivo, ha pasado por otros tipos de hombre”.²⁶⁷

Sin caer en un reduccionismo biológico,²⁶⁸ Ellacuría aclara que para que el hombre actual haya podido desarrollar su inteligencia y su adaptación estable a su medio, requirió de un proceso evolutivo que iba respondiendo en su avance hacia la hominización, a razones y necesidades biológicas.

Ellacuría parte de la base de que la historia es propia del hombre porque sólo el hombre es un animal de realidades, en tanto que es capaz de adueñarse de su realidad²⁶⁹, transformarla y dirigirla en orden a su naturaleza intelectual, para con ello comenzar el proceso histórico. De esta manera, en la aparición del *homo sapiens*, aparece por primera vez la historia continuada desde la naturaleza, es decir, que en él se da la perfecta continuidad entre naturaleza e historia, donde la segunda necesita de la primera y se complementan mutuamente. Lo afirma Ellacuría diciendo:

La habilidad del hombre es así resultado de la naturaleza y de la historia y muestra, por lo pronto, la perfecta continuidad entre lo biológico y lo psíquico, entre la naturaleza y la historia. [...] en la humanidad todo lo natural es histórico y todo lo histórico es natural.²⁷⁰

²⁶⁶ *Idem*, p. 91. Recuérdese aquí los estratos o modos de realidad previamente mencionados: materia, realidad biológica, vida y realidad humana. Así, la historia al provenir de la biología forzosamente reafirma el carácter material de su identidad.

²⁶⁷ *Idem*, pp. 95-96.

²⁶⁸ No es objeto de estudio de esta investigación la distinción entre las diferentes etapas del proceso evolutivo del ser humano ni lo es la concepción y estructuración de la inteligencia, por ello solamente se tomarán algunas cuestiones propuestas por Ellacuría al respecto y que interesan de forma particular para este apartado.

²⁶⁹ Adviértase aquí la dimensión de interioridad tratada con anterioridad en este capítulo.

²⁷⁰ *Idem*, p. 101.

Es importante la intuición de la evolución aquí, porque si se retoma el dinamismo interno de la materia que tiende forzosamente a grados superiores de realidad sin abandonar los anteriores; entonces, será en lo pasado donde se encuentra la esencia biológica de la historia y es que una evolución es la que responde meramente al proceso químico-psíquico que es igual a todos los hombres y otra es la que le corresponde a cada hombre en particular, su “quimismo interno” y que, para darse, exige las notas anteriores, es decir, exige su pasado. Es el pasado que se hace presente en el ahora como única posibilidad para que se dé el futuro.²⁷¹

En este proceso evolutivo, sin embargo, hay veces en que el medio trasciende el modo concreto de realidad, y ésta sólo puede dar de sí a través de una mecánica que Ellacuría la denomina como “desgajamiento”, es decir, hacer que en ella intervengan otras funciones: “... llega un momento en que una función no puede ser, ni seguir siendo, lo que ella misma es sino haciendo que entren en acción otros tipos de función”²⁷². Esto, en el hombre resulta de especial relevancia dado que la intervención de una nueva función en su modo animal viene a ser la aparición de la inteligencia, y con ella surge la historia. Una vez más la historia proviene y es esencialmente biológica en estos términos.

Este desgajamiento que en el hombre da lugar a la inteligencia, para Ellacuría se presenta como una exigencia. Es necesaria la inteligencia en el hombre, y si en este paso surge el proceso histórico, entonces también aparece la historia como una exigencia, una exigencia evolutiva, una exigencia biológica. El hombre no puede ser si no es haciéndose cargo de su realidad,²⁷³ es decir, creando historia.

Con esta concepción, la historia no es algo previo al hombre, y éste no surge azarosamente, sino que es el espacio surgido a partir de la misma biología y evolución humana y sí surge del hombre mismo. El hombre se convierte en agente principal de la historia, en actor principal. De aquí que para Ellacuría sea posible

²⁷¹ *Idem*, p. 111.

²⁷² *Idem*, p. 112.

²⁷³ En Ellacuría, esta noción aparecerá posteriormente en su obra *Misterium Liberationis*. Y será retomada con fuerza por Jon Sobrino en su obra *Fuera de los pobres no hay salvación*. En estas obras ese “hacerse cargo de la realidad” consiste primordialmente en asumir la historia y sus posibilidades de acción e intervención y, a partir del lugar (locus) teológico de los pobres y en términos del mismo Ignacio “lanzarla en otra dirección”.

intervenir sobre la historia y llevarla a otros términos.²⁷⁴ Sin embargo, esta posibilidad de que la historia actúe sobre sí misma o sobre la naturaleza —de donde surge—, puede incluso ocasionar que ésta quede destruida. Ellacuría asume esta posibilidad pero resalta la importancia de la libertad en la historia:

Sin inteligencia y sin capacidad para optar, etc., la especie humana no sería viable y la viabilidad de la especie lo que exige es que se dé historia, fundada en aquella inteligencia y capacidad opcional.²⁷⁵

El desgajamiento que plantea Ellacuría no sólo hace surgir nuevas formas y funciones sino que estabiliza las anteriores, es decir, dos son las funciones propias de este proceso: estabilización y liberación.²⁷⁶

Además, el dinamismo intrínseco de la materia es un dinamismo doblemente funcional: dinamismo pluralizante en tanto que va marcando diferencias entre formas de realidad y modos dentro de esas formas, un dinamismo que abre paso a la diversidad y de ésta surge una de las características más propiamente humanas y, por ende, históricas: la individualidad. Por otro lado, el dinamismo es un dinamismo

²⁷⁴ Surge aquí el planteamiento referente a que si toda realidad tiende a formas superiores y la materia que es dinamismo es eterna como ya ha explicado Ignacio Ellacuría y, además, si es propio del hombre hacer historia, ésta debe seguir entonces el mismo proceso evolutivo de la realidad humana tendente hacia formas superiores, es decir, también el proceso histórico debe obedecer al surgimiento de nuevas posibilidades y formas de realidad.

No obstante el razonamiento anterior, Ellacuría ha establecido ya previamente que la historia resulta ser la forma más elevada de realidad, incluso por encima de la realidad humana lo cual conllevaría dos espacios de duda: por un lado si la historia es la forma más elevada de realidad, ya no habría más posibilidad de elevarla, es decir, la historia sería un sistema cerrado a la posibilidad de cambio e intervención con lo cual se contradice la tesis inicial de Ignacio en donde la historia se puede revertir.

Por otro lado, cabría preguntar aquí a qué tipo de historia se está refiriendo Ellacuría. En términos benjaminianos sería la historia de los vencidos o a la historia de los vencedores. Esto resulta importante, pues si la forma más elevada de realidad es la historia donde existe la injusticia de la pobreza vista desde la historia contada a partir de los vencedores y ésta, al ser la más elevada de las realidades ya no acepta cambio, sería una utopía imaginar otra realidad pero si se toma en cuenta la historia a partir de los vencidos y ésta es, a su vez, ya la forma más elevada de realidad; tampoco sería posible intervenir sobre ella. En ambos casos se llegaría a una aporía donde la noción clave sería la historia como la forma más elevada de realidad, pues si es, de hecho, la más elevada, ya no aceptaría el surgimiento de una nueva realidad o incluso de un nuevo modo de realidad.

²⁷⁵ *Idem*, p. 114.

²⁷⁶ Nótese aquí un primer acercamiento al concepto de *liberación* en Ignacio Ellacuría a partir de una concepción meramente biológica. Este concepto se enraiza ya en la noción de liberación de la historia propuesta por Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas*. Para una mayor profundización sobre esta noción y, a reservas de retomar este concepto más adelante se sugiere la lectura de: Antonio González. “El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez” en www.praxeología.org.

proyectante en tanto que en ese *darse de sí*, hace posible el surgimiento de nuevas formas, es decir, hace posible la novedad²⁷⁷, y ésta, a su vez —dado que estas nuevas formas no anulan las anteriores sino que conviven con ellas—, da lugar a una segunda característica de la realidad humana e histórica: la socialidad.²⁷⁸

Según este esquema donde cada forma nueva se apoya en la anterior, Ignacio Ellacuría deduce que la historia es un movimiento procesual.²⁷⁹

Naturaleza e historia quedan íntimamente ligadas la una a la otra. Esta tesis queda comprobada inicialmente en el análisis que hace el autor acerca del trabajo, partiendo del estudio previo de Marx sobre la misma cuestión. La tesis fundamental establece que el trabajo, en principio, pertenece al reino de la naturaleza en tanto que el hombre, para poder vivir, necesita trabajar y producir. Esta concepción es el trabajo naturalmente concebido. Posteriormente, y basándose en Marx, Ellacuría aclara que el trabajo como plusvalía, es decir, el remanente de trabajo físico equiparado con la producción que ya no responde a la necesidad primordial inherente del ser humano de sobrevivir, es lo que ya pertenece al ámbito de la historia más que al de la naturaleza realizando un proceso “metanatural”.²⁸⁰

²⁷⁷ La similitud con Benjamin es notoria también en este concepto en tanto que para ambos, lo nuevo sólo puede surgir de lo antiguo. En Ellacuría lo nuevo sólo surge de lo anterior, lo superior de lo inferior pero jamás lo abandona. En Benjamin, en las ruinas del pasado se encuentran luces para construir el presente en proyección.

²⁷⁸ *Idem*, p. 119.

²⁷⁹ *Idem*, p. 121.

Esta noción se contrapone con aquella intuida por Benjamin en donde la historia no es un *continuum* de eventos que se suceden unos a otros y no debe entenderse en términos de causa-efecto. Para Ellacuría si hay una continuidad en la historia dada por la misma evolución de las formas de realidad. Esta noción es salvable partiendo de lo que Ellacuría analiza en torno al azar y a la necesidad. La necesidad, dice Ellacuría no es reino exclusivo de la naturaleza y el azar tampoco lo es de la historia. Dado que en la realidad humana naturaleza e historia se complementan, azar y necesidad lo hacen de igual manera; así, si la necesidad da por resultado la repetición y el azar la novedad, en la realidad humana co-existen repetición y novedad. Bajo esta óptica la historia no es algo acabado donde lo que sucede, sucede porque no puede suceder de otra manera sino que sucede y en su aparición surgen múltiples factores que posibilitan la novedad. Esta novedad posible en la repetición es lo que haría real una intervención sobre la historia. En Ellacuría se afirma una sucesión, pero una sucesión de formas de realidad, no una sucesión causal de eventos, lo que es procesual para Ellacuría es el surgimiento de nuevas formas de realidades superiores no los eventos acaecidos en cada una de esas formas de realidad, para ello afirma la libertad como la opción en que esas formas de realidad deciden hacerse cargo de su propia realidad. En su obra al respecto afirma: “La historia, en efecto, presenta una dificultad mayor de previsión, incluso probabilística, precisamente porque tiene una estructura propia”. *Idem*, p. 158.

²⁸⁰ *Idem*, p.158.

Este proceso metanatural viene dado por el hecho de que el hombre transforma el medio en que vive: “Mientras el puro hacer biológico del animal lo que logra es una acomodación de lo que es él al medio, en el hombre lo que más predomina es la acomodación del medio a su propia realidad”.²⁸¹

De esta manera, aprehender (inteligencia) se une con sentir²⁸² y con hacer, es decir, la tríada aprehensión-afección-acción.²⁸³ En el hombre se da en una sola unidad en su interacción con el medio que le rodea y es lo que le permite transformarlo.

Como ya se ha dicho en páginas anteriores, es precisamente la necesidad que tiene el hombre de sobrevivir en su medio donde interviene la afección (sentir), lo que le permite —a través de su inteligencia (aprehensión)—, transformar su medio (acción). Esta transformación no es otra cosa que hacerse cargo de su realidad, y su transformación se constituye así en un trabajo que no sólo domina el medio sino que libera la vida humana.²⁸⁴

Con esto queda constatado, en este capítulo, la estrecha relación entre naturaleza e historia en la obra de Ellacuría.

En el segundo capítulo de *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría estudia el problema de la socialidad de la historia o, en otros términos, la moderna discusión entre la primacía del individuo sobre la sociedad o viceversa. Para Ellacuría, la historia es constitutivamente social,²⁸⁵ y dentro de esta componente se encuentra, además de la sociedad misma, la persona como parte esencial de la historia.²⁸⁶

Después de hacer un recorrido sobre las distintas respuestas a esta problemática (desde Comte hasta Hegel pasando por Marx), Ellacuría resalta una tesis primordial que conviene adelantar ahora: la historia que se conoce, la que ha

²⁸¹ *Idem*, p. 161.

²⁸² Ver concepto de “inteligencia sentiente” en Zubiri. En *Sobre el hombre*. 1ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Zubiri, 1998.

²⁸³ Ángel Méndez sostiene la tesis de que “to know” (conocer) es “to taste” (saber de sabor, degustar), el proceso de cognición está intrínsecamente ligado con el sentido del gusto y, a su vez, con los demás sentidos en una epistemología holística. Para mayor referencia ver: Ángel Méndez. *The Theology of food*. Singapur: Blackwell, 2009.

²⁸⁴ Ignacio Ellacuría. *Op. cit.*, p. 162.

²⁸⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría. *Op. cit.*, p. 177.

²⁸⁶ Ante la pregunta acerca de quién hace la historia, si los individuos o la sociedad, Ellacuría responde que ambos, pero dentro de un marco donde la persona sólo es en tanto que sociedad y ésta en tanto que compuesta por individuos.

sido escrita, es la historia de los importantes, y con ello, sólo una cara de esa historia es la que ha llegado a la tradición occidental a conformarse como la conocida “filosofía de la historia”. Así explica Ellacuría:

[...] al menos en la cultura occidental, se ha contado la historia desde los individuos [...]. Serían los reyes, los pontífices, los sabios, los generales, quienes en realidad constituirían la historia, en lo que ésta tiene de cambiante, en lo que tiene de progreso, en lo que tiene de más histórico.²⁸⁷

Me he permitido citar este párrafo por la relación que tiene con la interpretación de la historia analizada ampliamente por los filósofos de la escuela de Frankfurt y que, para efectos de esta investigación, resulta relevante la comparación con Benjamin, para quien la historia es la historia de los vencedores que se contraponen a la historia de los vencidos. Se hará un análisis más detallado de estas relaciones entre ambos filósofos en el capítulo tercero.

Ahora bien, Ellacuría aquí no sólo parte, como lo ha hecho en ocasiones pasadas, de las nociones filosóficas de su maestro Xavier Zubiri, sino que lo hace a partir de Portmann, para quien el origen de la vida social es constitutivamente inherente y natural al ser humano, y tiene que ver con la versión de unos individuos a otros²⁸⁸.

Esta noción es retomada por Zubiri y reformulada en este capítulo por Ellacuría, quien sostiene la tesis que la vida social consiste en estar vertido a otros. Pero el primer momento de este estado no es de mí hacia los otros sino de los otros hacia mí. Esto significa, entonces, que la vida social no comienza cuando entablo relación con los otros sino cuando los otros se vierten hacia mí. En un primer momento, el reconocimiento del otro como otro —la alteridad— no es posible más que en virtud de un adueñamiento de los otros como algo propio, y en un segundo momento como algo ajeno a mí, por ende extraño, distinto, esencialmente otro.

Para llegar a esta formulación, Ellacuría divide su estudio en dos apartados: la especie humana como fundamento de la sociedad y la estructura formal de lo social.

²⁸⁷ *Op Cit.* Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*, p. 180.

²⁸⁸ *Idem* p. 181.

En el primer apartado, la tesis central implica que sólo la especie humana es capaz de desarrollar vida social, parte de la base filosófica de Zubiri en torno a la noción de especie, para quien ésta queda definida cuando ciertos individuos son capaces de originar otros, no únicamente cuantitativamente distintos sino cualitativamente diferentes, sin por ello abandonar el proceso evolutivo y su descendencia de especies inferiores. Este proceso de originar individuos nuevos a partir de un modelo de individuo primario, da como resultado el concepto de *phylum*.²⁸⁹ Esto significa que estos individuos conforman una unidad física real no sólo en virtud de sus semejanzas sino de sus diferencias. El *phylum* no deja de lado las distintas sustantividades o realidades individuales que lo constituyen.

Esta aparición del *phylum* se da por el proceso mismo de *especiación* de los individuos humanos que, por un lado conforma una unidad real y, por el otro, crea individuos no sólo diferenciados en virtud de su individualidad sino en virtud de su sustantividad, esto es, crea individuos realmente específicos.

Lo que es interesante de este planteamiento, además de esencial para comprender la relación entre sociedad e individuos, es que el individuo no va primero que el *phylum* ni éste primero que el individuo, sino que ambos son cronológicamente idénticos: el individuo emerge del *phylum* y éste sólo es en tanto que unidad física real de individuos específicos.

Así como antes Ellacuría había hablado de la historia como procesual, e incluso, mucho antes de la conformación gradual de distintas realidades y modos de realidad, sigue sosteniendo su postura sobre la especie humana. Para él, esta capacidad de constituirse como especie no le viene de fuera al ser humano sino de su mismo avance procesual, gradual en el proceso evolutivo que se va transmitiendo de generación en generación, así, esta capacidad se va transmitiendo incluso genéticamente.²⁹⁰ La biología sigue jugando aquí un papel principal en tanto que en ella se genera la transmisión genética de los modos distintos de realidades igualmente distintas. A esta transmisión Ellacuría le pone el nombre de

²⁸⁹ Cfr. *Idem*, p. 185.

²⁹⁰ Cfr. *Idem*, p. 187.

“comunicación”; así llega a afirmar que: “hay comunidad biológica porque hay comunicación biológica”.²⁹¹

Por el *phylum* se forma comunidad en la especie humana, pero éste (*phylum*) y aquella (la comunidad) tienen una carga esencialmente genética:

El *phylum* entonces tiene dos sentidos: es, por lo pronto, aquello que en cada individuo hay de físicamente replicable y es, consecuentemente, aquel conjunto de individuos, que forman unidad física generacional, en cuanto están vinculados por ese mismo esquema transmitido y recibido”.²⁹²

Con esto, tomando a la par la idea de Portmann en torno a la versión de los individuos entre sí, la especie se vierte sobre el individuo y éste, a su vez, sobre aquella.

Con esta relación entre el individuo emergente del *phylum* y éste como constitutivo de los individuos, se va perfilando de manera más clara la primera intención de Ellacuría: formular y justificar el fundamento biológico de la sociedad y, por ende, de la historia.

Antes de retomar la versión de los individuos sobre *mí mismo* propuesta por Zubiri, como fundamento originario de la vida social, Ellacuría lo cita; dada la relevancia de conceptos contenidos en ésta, se retomará a continuación:

La versión de los demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma. En estas realidades pues, el individuo no tendría coherencia individual, si no tuviera un respecto coherencial a los demás. Y, recíprocamente, no tendría respecto coherencial sin tuviera unidad coherencial. [...] En cierto modo, pues, cada individuo lleva dentro de sí a los demás.²⁹³

Tanto para Zubiri como para Ellacuría existe un encuentro con los otros sin decisión libre por parte del hombre en un primer momento, y este encuentro conlleva la característica esencial de la versión sobre los otros y de los otros sobre mí, algo que Zubiri llama “el respecto coherencial”. Esta versión primera es biológica, en tanto que reconozco en ella individuos de la misma especie, es decir, me identifico con ellos, a la vez que son distintos a mí, pero que al mismo tiempo están vertidos a mí y

²⁹¹ *Idem*, p. 189.

²⁹² *Idem*, p. 190.

²⁹³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*. 5ta ed. Madrid: Alianza Editorial, p. 574.

con los cuáles ya hay una primera relación. De aquí que Zubiri resalte que cada individuo lleva dentro de sí a todos los demás.

Ellacuría establece que para que este respecto coherencial se dé, se requieren tres elementos: el primero consiste en «ser en sí», y esto significa que el individuo debe reconocerse en tanto distinto de los otros; el segundo es ser «originado», saberse proveniente de otra realidad igualmente distinta que obedece a la misma evolución genética, y el tercer elemento es ser «común», esto es saberse una misma estructura, perteneciente a una misma realidad; perteneciente, en última instancia, a un mismo *phylum*. En Zubiri estos tres caracteres esenciales se unifican en la unidad coherencial que conlleva necesariamente un respecto coherencial.

Ahora bien, para el jesuita no es menos importante preguntar por qué la especie humana desarrolla vida social o en virtud de qué la especie humana puede ser social.

Ya se había hablado en páginas anteriores que el hombre es un animal de realidades, lo que significa que se enfrenta a su mundo, no como meros estímulos ante los cuales sólo le queda responder, sino como otras realidades, es decir, se enfrenta de forma real a otras realidades ante las cuales no sólo le queda responder, sino que puede, en efecto, transformarlas. Es pues, por esta capacidad que tiene de aprehender realidades que desarrolla vida social. Así, la vida social será entonces un constructo posibilitado por la aparición de la inteligencia en la realidad humana,²⁹⁴

Afirma Ellacuría entonces que:

El hombre es un animal de realidades [...] en virtud de ello, la especie animal se va a constituir en sociedad humana. La sociedad humana tiene, así, un carácter “natural”, animal, biológico, anterior a todo pacto histórico, a todo uso o costumbre.²⁹⁵

²⁹⁴ Cfr. Ignacio Ellacuría. *Op. cit.*, p.199. Recuérdese aquí que la inteligencia, para Ellacuría, no es un salto cualitativo en la aparición de nuevas realidades sino un aspecto biológico que obedece a su propio dinamismo interno y que, por un proceso de desgajamiento, hace surgir nuevas realidades. Nótese igualmente que la inteligencia tiene una nota característica: es material. De ninguna manera se puede hipostasiar la inteligencia de la realidad humana para justificar su superioridad, pues no es algo que le venga de afuera sino de su propia materialidad dentro del proceso evolutivo.

También cabe recalcar aquí que hablar de inteligencia para la realidad humana no consiste en la mera formulación de abstracciones o resolución de problemas sino en estar constitutivamente abierto, es decir, la inteligencia es estar abierto al mundo, abierto a otras formas de realidad. Esto tiene por base, como ya se ha visto, la noción de “inteligencia sentiente” de Zubiri.

²⁹⁵ *Idem*, p. 200.

La sociedad humana es, por lo anterior, animal, y si lo es conserva los mismos dinanismos de especies inferiores de las cuales ha surgido. Recuérdese aquí que el proceso de desgajamiento por el cual una especie agota sus funciones para dar lugar al surgimiento de nuevas, constituye a la vez un proceso de estabilización de las notas anteriores y un proceso de liberación²⁹⁶ de nuevas. Esto, a su vez, genera una nueva noción: “subtensión dinámica”, en donde la especie inferior —que ha originado una nueva— conforma un binomio con la anterior para poder posibilitar una superior.

La subtensión dinámica queda más clara cuando reanaliza la realidad humana: la realidad animal que hay en ella²⁹⁷ es lo que tensiona dinámicamente a la sociedad, o en otros términos, la hace posible.²⁹⁸

A partir de lo anterior, Ellacuría afirma: “Sociedad, estrictamente sociedad, sólo puede darse entre los hombres, como animales de realidades pertenecientes físicamente a la misma especie”.²⁹⁹

3.3. La noción de praxis

Aparece aquí una noción clave que Ellacuría utilizará posteriormente, y es la noción de *praxis*. Esta noción aparece en el marco de la explicación que da el filósofo de cómo el binomio indiscutible entre especie y sociedad, es representativo a su vez de aquél propio de persona y sociedad, en tanto que ambos están en relación dinámica y necesita constante e ininterrumpidamente, ser actualizada. El modo de actualizarla es lo que en Ellacuría y en esta obra filosófica es la *praxis*.

Con esto se concluye el primer apartado acerca de la especie humana como fundamento de lo social. A continuación se analizará el segundo apartado al que Ellacuría se da a la tarea de estudiar, el cual es sobre la estructura formal de lo social.

²⁹⁶ Aquí, la liberación no es únicamente “de” sino primordialmente “para” en tanto que constituye aquello que la especie inferior debía hacer para poder seguir viviendo. Más adelante Ellacuría hablará de liberación de la historia como una exigencia de la naturaleza: “A su vez, la liberación de la historia, es decir, la historia como proceso de liberación, es, hasta cierto punto, una liberación de la naturaleza, pero de ninguna manera su negación; es liberación, cada vez mayor, nunca total, de los elementos necesitantes naturales, pero nunca su aniquilación”. *Idem*. p. 200.

²⁹⁷ Recuérdese que cada nueva realidad no olvida ni abandona la anterior de la cual proviene, sino que la asume como suya constitutivamente.

²⁹⁸ Cfr. *Idem*, p. 201.

²⁹⁹ *Idem*, p. 204.

Siguiendo la línea inicial de la versión de que es entre los individuos entre sí en donde surge la vida social como la versión de los otros hacia mí, Ellacuría comienza este apartado aclarando que el hombre surge desde el principio con lo que no es él mismo y desde lo que no es él mismo,³⁰⁰ es decir, con, y desde, la alteridad: “Antes de tener vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida”.³⁰¹

Esta versión de los otros hacia mí y de mí hacia otros, en un segundo momento es estrictamente biológica y obedece a una necesidad intrínseca. Esta necesidad resulta ser una necesidad de los otros para mi propia sobrevivencia, es decir, una necesidad de socorro; la necesidad primaria y primordial del hombre es entonces el socorro³⁰². Esta necesidad biológica le hace al hombre estar abierto a otras realidades y esa apertura, entonces, es igualmente biológica.

Cabe resaltar aquí que, en primer lugar, la propia vida se configura a partir de los otros, la versión originaria es de los otros hacia mí, de tal manera que la humanidad de los otros llega a ser una intromisión a la propia humanidad:

Y en esta ontogénesis humanizadora, el momento inicial es la configuración de la propia vida desde la de los demás, la transmisión y recepción efectivas de una forma de estar en la realidad. Con ello se va descubriendo la propia humanidad en la humanidad de los otros, de modo que uno descubre a los otros como hombres, cuando los otros lo han humanizado ya a uno por la intromisión de lo humano en la alteridad dentro de la propia vida de cada uno.³⁰³

Ahora bien, esta alteridad se da en los otros que se presentan en mí y se vierten en mí incluso sin que yo lo haya decidido,³⁰⁴ y con esto, los otros y lo otro como el mundo que se me presenta lo hacen en calidad de públicos. La publicidad resulta ser entonces la constante fundamental de la vida social, en tanto que si ésta se origina con la versión de los otros hacia mí, y los otros se vierten en tanto su publicidad, ésta constituye los orígenes y la estructura de lo social.

³⁰⁰ Cfr. *Idem*, p. 209.

³⁰¹ *Idem*, p. 210

³⁰² Cfr. *Idem*, p. 211.

³⁰³ *Idem*, p. 213.

³⁰⁴ Ellacuría recurre a la explicación sobre un niño pequeño, que sin quererlo ni haberlo decidido, su madre y sus familiares más cercanos comienzan a constituir su mundo, es decir, la relación, en primer lugar va de los otros a mí y no viceversa.

Así lo aclara el autor:

La característica fundamental de este ámbito humano en orden a la dimensión social es la publicidad, su carácter de ser algo público. La publicidad se entiende aquí como aquella condición de lo humano, por la que el ámbito de lo humano está a disposición de todos.³⁰⁵

La versión de los otros hacia mí conlleva entonces la fuente de donde surge la vida social, pero no sólo ésta, sino además el orden de lo público, en donde los otros están a disposición de mí al igual que todo lo que a mí realidad se presenta³⁰⁶. Las cosas se conforman entonces en tanto vías de apertura a los otros también, es decir, adquieren un carácter secundario a la publicidad de los otros.

Esta disposición original de los otros en su carácter de público, promete un problema ontológico que es el adueñamiento de ellos como realidades propias en tanto que al aparecerme constituyen y van conformando mi propia vida, y si la conforman: son *míos*.³⁰⁷ Deberá aparecer el proceso de diferenciación —de alteridad propiamente dicha—, en donde lo otro se reconoce como formalmente distinto, como esencialmente otro y, por ello, como no constitutivo de mí para que esta destrucción del adueñamiento no se ejerza violentamente.³⁰⁸

Idealmente la evolución de la vida social tendría que ir del mero reconocimiento de la alteridad a la convivencia:

Así se va determinando el ser del hombre por pasos sucesivos: como otros que son ingredientes de mi propia vida, como otros que son como yo, como otros que son otros que yo, pero a los que estoy constitutivamente vertido.³⁰⁹

Una vez dicho lo anterior, y establecido el análisis de la especie humana como fundamento de lo social y como la estructura formal de esto, Ellacuría se da a la

³⁰⁵ *Idem*, p. 214.

³⁰⁶ Por “disposición” no debe entenderse utilidad. Ellacuría no se refiere a que, por su carácter público se pueda hacer uso de los otros ni de lo otro sino que entiende el simple acaecer, aparecer, formar parte y estar en la realidad de la misma manera que yo me encuentro en ella.

³⁰⁷ *Idem*, p. 218.

³⁰⁸ Ellacuría advierte del mundo des-humanizante en que puede aparecer la realidad humana. Cfr. *Idem*, p. 216.

³⁰⁹ *Idem*, p. 220.

tarea de encontrar el nexo real de lo social, es decir, aquello que establece forzosamente la convivencia con otros seres humanos.

En páginas anteriores se habló del trabajo como necesidad de entrar en relación con el medio y satisfacción de necesidades, incluso como producción que dominaría la esfera económica produciendo un desequilibrio entre la fuerza de producción y ésta; en términos de Marx, la plusvalía. Este concepto del trabajo como *labor* es retomado por el mismo filósofo jesuita en este apartado como un primer acercamiento a ese nexo social que permita a los hombres no sólo convivir unos con otros, sino a co-laborar forzosamente.

La co-laboración, así entendida, surge cuando todos los individuos de una misma especie persiguen un mismo objetivo, que en el caso de la realidad humana, es una necesidad en primera instancia. Además, en la co-laboración el hombre no está inalterablemente ligado a la necesidad de una respuesta biológica sin poder incluir a los otros en el objetivo perseguido, puede trabajar por los demás incluso poniéndolos delante de sí mismo y de sus propios intereses.³¹⁰

No obstante, el estudio acerca del trabajo, el nexo social no está en éste para Ellacuría. Para hallarlo será necesario regresar la noción misma de la versión de los otros a la propia vida en una unidad, que le es dada sin que él lo haya querido ni decidido, el hombre queda “vinculado”.

Este concepto de quedar vinculado, en Zubiri cobra el nombre de “habitud”, y no es sino el hecho de que en la realidad humana los individuos están vinculados unos con otros, en tanto que al vincularse se realizan y realizan el medio en que viven, y esta realización es precisamente el nexo social.

La habitud social no es ni una mera estructura ontológica, ni una acción, es algo intermedio entre ambas.

Esta habitud biológica, natural, con la que interactuamos, convivimos y colaboramos con los otros, es el nexo social que nos permite desarrollar una vida social. Esto queda expresado en la siguiente cita:

³¹⁰ Cfr. *Idem*, p. 224. Esto sólo sucede en el animal de realidades que es el hombre, pues es el único que se enfrenta de forma real a su realidad y a la realidad de los otros y puede, en ese encuentro, transformarla.

La habitud es algo que conforma actualmente el modo entero de habérselas con todo el haber humano; es la actualidad primaria de la versión intrínseca, que tiene el hombre respecto de aquellos, con quienes está unido en un respecto coherencial primario. Y la habitud social es, por tanto, una habitud de alteridad, por lo cual todo lo humano y, especialmente, los demás hombres aprehendidos como otros, quedan actualizados como otros, pero como otros vertidos mutuamente sobre sí.³¹¹

De esta manera, la habitud social puede igualmente entenderse como el proceso de humanización, y éste sólo viene dado por un proceso, a su vez, de interiorización del mundo humano. En esta interiorización entra inquebrantable la alteridad.

Una vez establecido en qué consiste entonces el nexo social, sería imposible decir que lo social es una categoría absoluta envolvente y previa a la convivencia entre individuos. Más bien, es gracias a esta convivencia que, en una primera instancia, responde a una necesidad básica, que se puede desarrollar lo social pero sin quedar separados individuo y sociedad, menos aún, sin que lo social represente un concepto ontológico superior ni una mera objetivación del mundo.

En la habitud de alteridad, los otros quedan como otros, o en otros términos, como im-personales. Esta impersonalidad de lo social también es una de sus características más distintivas, y no representa, de ningún modo, una despersonalización ni una in-humanización; solamente significa que aquello a lo cuál atribuimos esta característica de im-personal queda en suspenso.³¹² Bajo estas líneas queda claro que la vida social es lo im-personal y, por ende, la alteridad misma.

En este concepto de reducción social a la alteridad personal, la persona no queda reducida, únicamente sus acciones. La persona no se cosifica ni se in-humaniza, sólo sus acciones adquieren un carácter de alteridad, de im-personalización, es decir, fuera de la persona misma.³¹³

Dicho todo lo anterior sobre los componentes esenciales de lo social, aún falta por nombrar otra de las características propuestas por Zubiri y retomadas por

³¹¹ *Idem*, p. 231.

³¹² Cfr. *Idem*, p. 238. Este quedar en suspenso se refiere a que las acciones se dan en la persona, pero ésta no les imprime su carácter personal. En términos de Ellacuría es lo personal reducido a "ser de la persona". En estos actos la persona no se da en sus actos sino que éstos acuden a ella como sede pero nada más.

³¹³ *Idem*, p. 240.

Ellacuría, ésta es la noción de “cuerpo social”, para definir la unidad de lo social en la realidad humana.

Respecto a la corporeidad, ésta adquiere varias características que van perfilando su carácter de estructura fundamental de la realidad humana: especificidad dada por el *phylum*, ser una corporeidad somática que consiste primordialmente en organizarse de tal forma que adquiere estructura manifestada en usos y costumbres, y que por lo tanto adquiere autonomía. También este cuerpo social tiene la característica de la circunscripción referente a la intrínseca relación entre todo lo humano que se da en un cuerpo social y éste compuesto de todo lo humano. Una cuarta característica es la alteridad de la que ya se ha hablado en párrafos anteriores. La quinta característica es su carácter unitario referente a la estructura que adquiere lo social incluso independientemente de las voluntades individuales. Esta quinta característica conduce a la sexta: su carácter sistemático de estructura que habla de una confirmación previa a las leyes causales y previas a las acciones de los individuos. Finalmente, la séptima característica es su dinamismo procesual que, al igual que la materia, el cuerpo social evoluciona y en él se originan nuevos modos de realidad.³¹⁴

Como último subtema de ese capítulo, Ellacuría se adentra en la discusión de si en lo social existe una conciencia colectiva y si ésta es una abstracción, y por lo tanto, un absoluto.

Después de recorrer a varios autores (entre los cuáles el más analizado por el jesuita es Durkheim), Ellacuría declara que sí existe una conciencia colectiva pero que ésta no es un absoluto que le sobrevenga a la vida social, sino que, por el contrario, viene y nace de ésta, y, con ella, de la realidad en que la vida social se desenvuelve. No sólo aclarara que existe una conciencia colectiva, sino que la fortalece diciendo que ésta es la conciencia por antonomasia.³¹⁵

Para Ellacuría, la conciencia colectiva encuentra sus raíces no sólo en una actividad psíquica dominante en la sociedad sino en una tabla de valoraciones establecida a partir de esta actividad:

³¹⁴ Sobre las características del cuerpo social ver *Op. cit.* Ignacio Ellacuría. p. 247-254.

³¹⁵ *Idem*, p. 276.

El hecho fundamental es que cada época, cada sociedad, cada grupo social, tiene un conjunto de creencias, de normas, de valores, etc., que son admitidas como las de ese grupo y de ese momento, con el agravante que se cree admitidas no por ser las del grupo, sino por parecer las más racionales, convenientes y valiosas. [...] La prueba más fehaciente de este momento del fenómeno social es la existencia de la heterodoxia social con sus distintas sanciones, según sea la sociedad y según sea el marco interpretativo y valorativo de esa sociedad.³¹⁶

Lo anterior significa, por tanto, que la conciencia colectiva sería equivalente a las normas, valores y sanciones que la sociedad establece sobre los individuos y que los obligan a actuar de una cierta manera. Además, este conjunto de normas y valores tienen su propia dinámica, de modo que será la sociedad misma la que genere su propio desarrollo, que se realiza en el actuar de los individuos humanos concretos y específicos.

Ellacuría concluye afirmando la existencia de un elemento social compuesto por caracteres no únicamente biológicos ni naturales, y que tampoco representa un espíritu alejado de la realidad misma de la vida social.

En el siguiente capítulo de la obra que aquí se estudia, Ellacuría describe a la persona como uno de los componentes de la historia. No hay que olvidar que en la historia no sólo intervienen los procesos sociales, éstos son originados por las personas, por lo tanto, la historia también es personal en tanto que es creada por individuos concretos.

La actividad humana, para el autor, se dirige principalmente hacia dos direcciones: la primera hacia su entorno, hacia las cosas por las que queda afectado; la segunda, hacia sí mismo en una actividad de auto posesión. Esto será, para Ellacuría, la nota fundamental en la cuál descansa la persona.

Así, la persona no es ya únicamente un animal de realidades, sino que en virtud de esto, es también un animal que se auto posee, el único animal que se enfrenta a sí mismo y al mundo en un acto de auto posesión. Este enfrentarse al

³¹⁶ *Idem*, p. 293

medio como auto posesión implica una cierta independencia del medio, y a la vez, un control sobre éste.³¹⁷

Ellacuría, tomando por base una vez más a Zubiri, propone tres planos para poder entender mejor la realidad humana como persona: el de las acciones, el de las hábitos y el de las estructuras.

Del primer plano ya se ha hablado en páginas anteriores, sin embargo, parece oportuno resaltar algunas otras cuestiones al respecto. Se hablará en primer lugar de las acciones.

Se resalta, en primer lugar, que el hombre no sólo está colocado en el mundo entre las cosas, es decir, que tiene en medio de ellas su lugar o *locus*, sino que está situado frente a ellas. Hay que recordar que todo está dispuesto o tendente entre sí, y de esta manera cumple su realización. De la misma manera sucede con el hombre, de donde se concluye que tanto necesita el hombre de las cosas, como éstas de él.

De este estar situado en las cosas, al hombre le viene una exigencia ontológica: tiene que dar respuesta a ellas, pues éstas le han afectado profundamente. El hombre no puede ser indiferente frente a las cosas ni frente a otros hombres, pues éstas tienden hacia él suscitándole una cierta afección y creando, por consecuencia, una actividad en el hombre.

Esta actividad tiene dos vertientes: comportamiento que es la actividad propiamente dirigida hacia las cosas, y auto posesión que es la actividad dirigida hacia él mismo. Con esto, la única posibilidad que tiene el hombre de estar particularmente en el mundo es auto poseyéndose, a tal grado que Ellacuría afirma que “vivir es autoposeerse”.³¹⁸

Esta manera de estar y ser en el mundo desde las acciones de auto posesión, es lo que Zubiri y después Ellacuría llamarán hábito, e implica un modo particular de habérselas con la realidad.

³¹⁷ Recuérdese el sentido del trabajo no sólo como respuesta a las necesidades básicas sino incluso como control y dominio sobre el medio. Sólo un animal de realidades, como el hombre, puede enfrentarse a su medio y controlarlo al menos en algún aspecto.

³¹⁸ *Idem*, p. 318.

En el plano de la habitud, el hombre actúa porque previamente existe en él un enfrentamiento con la realidad que es un enfrentamiento real con una realidad igualmente real, es decir, frente a ella el hombre no sólo queda afectado por ella como sería el caso de los animales que responden únicamente a estímulos, sino que se sitúa frente a ella teniendo la opción de ejercer su libertad en ella misma y transformarla. Sólo así, en el enfrentamiento e interacción con el medio, el hombre se actualiza. A esto que posibilita la actualización se le llama habitud.³¹⁹

Este enfrentamiento en que el hombre aprehende las cosas como reales, se da gracias a la inteligencia de la realidad humana, de tal manera que ésta consiste primariamente en un estar abierto al mundo, y en esta apertura aprehenderlo como real.

A pesar de este proceso propio de la realidad humana, la inteligencia no deja de lado la afección o el sentir, sino que, de acuerdo a la estratificación y evolución de la que ya se ha hablado, la asume y la conlleva. Así, la inteligencia no la abandona sino que sólo la supera, dando origen a lo que Zubiri denomina *inteligencia sentiente*.

La tendencia a las cosas, gracias a lo anterior, se convierte en *volición*, de tal manera que el hombre no tiende a las cosas porque quiere, sino porque su tendencia es volitiva de suyo; así, la tendencia se torna en *volición tendente*.³²⁰ Así afirma Ellacuría:

En su virtud en esta volición no queremos solo aquello a lo cual tendemos, sino que más bien tendemos a aquello que queremos ser en realidad. [...] La realidad es trascendentalmente el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso* el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción.³²¹

Ahora bien, en el plano de las estructuras, dice Ellacuría que la estructura del hombre es psico-orgánica en tanto que la inteligencia proviene de notas orgánicas y biológicas que no deja atrás y se constituye formalmente en el proceso evolutivo

³¹⁹ *Idem*, p. 319.

³²⁰ *Idem*, p. 323.

³²¹ *Idem*, p. 323.

donde unas notas vienen después de otras anteriores pero no se abandonan sino que se elevan y superan cada vez.³²²

El filósofo retoma aquí su noción evolutiva de la realidad, la sucesión de unas notas entre sí dando origen a nuevas e incluye en su análisis un nuevo concepto: la trascendencia. Para él, la trascendencia consiste en ir de las notas que responden meramente a estímulos propios de la realidad animal a las notas que responden a realidades que son las propias de la realidad humana. Pero esta transición de unas a otras es a través de la superación no de la aniquilación. Esta superación es lo que Ellacuría llama *trascendencia*, la cual es propia del hombre como animal de realidades y se da en dos momentos:

Trascender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos: el primero es trascender no de la animalidad, sino trascender en la animalidad.[...] Y el segundo es trascender en la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades.³²³

Desde esta perspectiva para analizar al hombre, es preciso no olvidar su dimensión trascendental, pues esta característica marca la diferencia con la *talidad* de las cosas que consiste en un ser «de suyo». Toda la realidad es constitutivamente «de suyo» en orden a ser real, pero la trascendencia permite no solamente «ser de suyo», sino abrirse a la realidad sin dejar de serlo, es decir, por la trascendencia el hombre se convierte en una esencia abierta.

Esta apertura no solamente es estar abierto a la realidad sino primordialmente estar abierto a su realidad, a la propia realidad en tanto que real.³²⁴ Esto quiere decir que esta esencia abierta que es el hombre no sólo “hace” sino que “realiza” y no sólo “realiza” sino que al “realizar” “se realiza”. Así su actuación ya no lo es sino como realización. La realización se convierte en una exigencia ontológica.

Esta realización es el campo de la opción que antes se mencionó, y consiste originalmente en hacerse cargo de la realidad. Este proceso sólo es posible por la inteligencia del hombre:

³²² Recuérdese aquí lo que se dijo con anterioridad acerca de la temporalidad de la historia.

³²³ *Idem*, p. 328.

³²⁴ *Idem*, p. 330.

Hacer orgánicamente que la sustantividad exija el hacerse cargo de la situación para realizarse es, por tanto, en función trascendental, el principio exigencial de la inconclusión, de la apertura. Pero al sustantividad se hace cargo de la situación, al enfrentarse consigo misma y con las cosas como realidad, y, por lo mismo, la inteligencia, a la que como nota talitativa le compete el enfrentarse con las cosas como reales, tiene la función trascendental de determinar la sustantividad como algo que se sitúa en el campo de la realidad para poder realizarse. Así, en función trascendental, la inteligencia es principio de realizabilidad.³²⁵

Para identificar el aspecto formal del «ser suyo» de la realidad humana y diferenciarlo de aquél de los animales, Ellacuría recurre al concepto de *suidad*. La *suidad* es el carácter por el cual antes de ser Yo, auto poseo mi propia realidad; es decir, sólo puedo ser Yo cuando me he auto poseído y he auto poseído mi sustantividad. De esta noción se desprenden tres procesos que se dan a la par en la auto posesión: subjetividad, subjetualidad y reflexividad.

La subjetualidad consiste en ser sujeto frente a la realidad, así puedo pronunciar los pronombres «*me*», «*mi*», «*yo*», sólo porque me sitúo como sujeto frente a la realidad.

La reflexividad consiste en que en el propio acto de inteligir el hombre se hace aquello que intelige y en ese hacerse se encuentra consigo mismo, se intelige como mismo, como él mismo.

La reflexividad es importante, pues si en cada acto de inteligir me encuentro conmigo mismo y me sé mismo, y la auto posesión resulta ser indispensable para situarme como realidad humana en el mundo, en cada acto de inteligir me co-intelijo, es decir me hago presente a mí mismo. De lo anterior resulta entonces que la reflexividad es condición indispensable para situarme en la realidad como realidad humana.

Por último, la subjetividad consiste en ser realidad que se pertenece a sí misma de la misma manera que le pertenece todo lo que hace y todo lo que es.³²⁶

Sin embargo, aún no queda definida la persona. Para hacerlo, Ellacuría diferencia dos conceptos: *personeidad* y *personalidad*.

³²⁵ *Idem*, p. 335.

³²⁶ *Idem*, p. 342.

La personeidad es constitutiva, es aquella característica por la cuál se es persona, perteneciente a la realidad en su forma humana y abierta al mundo y con posibilidades de reduplicarse como suya. La personeidad, entonces, es el acto por el cuál soy *mío* y porque lo soy me auto poseo.

Por otro lado, la personalidad descansa en el campo de las acciones y hábitos en tanto que por ellas me reafirmo frente a los demás, y ello configura mi realidad. De tal manera que la única forma de actualizar la forma particular de la realidad humana es *siendo*, así se afirma lo siguiente: “Ahora bien, como la realidad del hombre sólo es realidad realizándose, el ser del hombre sólo es *siendo*”.³²⁷

Con lo anterior, la personalidad se configura gradual y procesualmente desde mi previa personeidad, y va dando como resultado mi ser concreto. El proceso gradual de donde va surgiendo mi ser concreto y se va configurando mi personalidad implica una temporalidad y una sucesión de eventos, es decir, mi personalidad surge de lo que ya era pero que tiende a ser. Nuevamente para Ellacuría en esta configuración concreta, el hombre tiende a algo que ya es pero que quiere ser al mismo tiempo: pasado, presente y futuro se unen en un único tiempo que es la *temporeidad*, término que acuñó Zubiri por vez primera y retoma Ellacuría.

La existencia de la personalidad da una opción, da libertad, da la posibilidad de transformar la realidad, pero también le da al hombre la capacidad de ir más allá de lo que las estructuras marcan, “el hombre puede ir en un sentido real más allá de lo que dan de sí las condiciones y los condicionamientos materiales de su realidad”.³²⁸

Este campo de acciones, de posibilidades, sólo se dan viviendo, pero para vivir como realidad humana primero hay que auto poseerse. Así, la vida es el espacio en donde se da mi realización, pero yo no soy mi vida, es decir, la vida no me pertenece sino que yo soy en la vida en cuanto realizable y me realizo en ella en tanto animal de realidades. En cada acción, por lo tanto, se juega mi ser.

Es curioso ver que Ellacuría no basa sus nociones en un realismo extremo. Así como para él, el hombre es siendo, y siendo se realiza en sus acciones y opciones;

³²⁷ *Idem*, p. 345.

³²⁸ *Idem*, p. 348.

también admite que muchas de estas opciones pertenecen a la irrealidad, es decir, el hombre se proyecta hacia la irrealidad para poder ejercer su posibilidad de optar, aunque esas opciones deben darse en el momento mismo en que se dan, ya que pertenecen a la realidad como reales y esto es posible porque, dentro del marco de posibilidades, el hombre le da poder a una y esa una es la que se realiza, así la libertad surge de la naturaleza, pero en, y desde, la naturaleza, en tanto que conlleva una base biológica que la sustenta. La libertad es la capacidad por la cual a una posibilidad se le confiere poder sobre otras.

Ahora bien, este jugarse mi vida y mi ser en cada acto, hace que mi ser se construya todos los días. De aquí que mi vida sea un envío, un llamado, una misión de realizarse siempre y diariamente, y en cada acción se me va la vida.

Además, por su carácter social, por la versión natural de mí hacia otros y de otros hacia mí, la reafirmación de mi ser y el reconocimiento de su trascendencia necesariamente implica el reconocimiento de la trascendencia de otros y de su reafirmación³²⁹. De ahí que el hombre no puede quedar indiferente hacia las situaciones donde la trascendencia de la persona queda menospreciada o excluida. Individualidad y socialidad quedan por tanto, intrínsecamente unidas.³³⁰

El Yo, como entidad esencial de la persona, se da primero y originariamente. Antes que toda actividad de reconocimiento viene dada la actividad de reafirmación, y ésta sólo se da porque el Yo está primeramente vertido al mundo, y en él la persona se autoposee y se reafirma frente a todo lo demás. Así:

Cada Yo no solo está determinado a ser Yo absoluto en el todo de lo real, sino que está determinado a serlo dimensionalmente, esto es, envolviendo la manera de ser absoluto frente a los demás absolutos.³³¹

Con lo anterior, se deduce que antes que el reconocimiento entre personas se debe dar la realización personal y ésta se da en el Yo que se reafirma frente a las demás realidades. Ellacuría afirma que la relación personal no cobra la dimensión de espiritualidad ni de encuentro entre subjetividades, sino que atañe directamente al animal de realidades que es el hombre.

³²⁹ *Idem*, p. 356.

³³⁰ Recuérdese la noción zubiriana de *phylum* en donde la especie son todos los individuos y aquella viene dada por éstos a su vez.

³³¹ *Idem*, p. 374.

Lo interesante de este planteamiento es que, en la reafirmación de mi Yo, se reafirman los demás seres humanos, es decir, se da una reafirmación congénera, propia de la especie humana. En esta doble reafirmación entonces es posible por una co-situación de humanización.³³²

El fenómeno de la co-situación permite la convivencia humana, es decir, estar entre los demás humanos presencialmente y formar cuerpo con ellos.³³³

Si bien ya se analizó anteriormente la noción de cuerpo social, sólo hay que aumentar aquí que, en tanto convivencia con los demás, el cuerpo social resulta ser la actualidad de la habitud humana.

La formación del cuerpo social se da en virtud de que, como humanos, compartimos muchas características. De esta manera el ser del hombre es comunal³³⁴, en tanto que en su *phylum* se comparten notas similares y en tanto que en cada ser humano se reafirman los demás³³⁵ por la estrecha relación analizada entre individuo y especie, o entre sociedad e individuo que crea un vínculo que el autor llama “comunalidad”.

Es pues, en esta reafirmación de los otros desde mi reafirmación, y al tiempo, el reconocimiento de los otros como otros, que la socialidad cobra la forma de sociedad. Ellacuría advierte de los peligros de la formación de la sociedad cuando una de sus notas constitutivas es la impersonalización, como ya se vio cuando se analizó la cuestión pública; así, dice el filósofo, este proceso que parte de la impersonalización puede desembocar en la despersonalización que aliena y concluye deshumanizando.³³⁶

³³² Nótese aquí la noción de situación en la que se encuentra el hombre en el mundo. Esto es que, no solamente está en el mundo sino que está situado frente al mundo y con el mundo.

³³³ *Idem*, p. 382.

³³⁴ *Idem*, p. 386.

³³⁵ De aquí la importancia del «hacerse cargo de la realidad» que es una noción que se repite a lo largo de la obra de Ellacuría.

³³⁶ Resulta pertinente rescatar aquí un párrafo de la obra debida su similitud con la obra de algunos filósofos del holocausto que se vinculan con Walter Benjamin: “Los verdugos humanos suelen preferir no ver el rostro personal de sus víctimas, no sea que la reacción personal pueda poner en peligro y tal vez en permanente escrúpulo su carácter y su actividad de funcionamiento social”. Cfr. Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. 1ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007. p. 390.

Este párrafo es el único en la obra analizada que habla acerca de las víctimas y su interés conlleva la noción del uso político de las víctimas que algunos filósofos como Manuel Reyes Mate se han dado a la tarea de analizar.

De igual manera, se puede dar un proceso de comunalidad, en donde la conclusión es el proceso mismo de personalización que necesariamente tiene que pasar por la reafirmación de la propia realidad de la otra persona y, por ende, de su propia intimidad. Este reconocimiento dado por la propia reafirmación dirigida a la reafirmación del otro permite que se dé la amistad y el amor:

En la entrega personal mutua es todo lo que se entrega, pero el todo de la entrega estriba en el reconocimiento del carácter propio, íntimo y absoluto, pero siempre en comunión, de aquél que se entrega personalmente, de aquel que se entrega en persona.³³⁷

Por todo lo anterior, es en la historia donde se pone en juego todo lo que el hombre va siendo y en su «ir siendo» lo que la humanidad va siendo también.

En el último capítulo de *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría se da a la tarea de definir el concepto de historia, de descubrir sus elementos formales y de delimitarla dentro del campo de la filosofía. Para ello retoma el concepto de *phylum*, propuesto con anterioridad, y la noción de transmisión tradente de Zubiri, para decir que en el hombre la transmisión no es puramente biológica, lo que significa que no únicamente es la transmisión de la vida sino la transmisión de los modos de estar en la realidad. Esta transmisión de un modo concreto de estar en la realidad, para Ellacuría, es la entrega de la tradición. Así, con esta entrega, lo histórico se hace presente en la vida del hombre.

Ahora bien, esta tradición se compone de ciertos momentos estructurales: momento constituyente que es propiamente la transmisión de la vida por parte del *phylum*. El momento continuante que tiene que ver más con quien lo recibe que con quien lo entrega, pues en quien lo recibe se da una fuerza que lo impulsa hacia delante, lo proyecta y lo transforma con lo que resulta imposible que la historia se repita. Este momento va de la mano necesariamente con el momento progrediente en que el hombre se va haciendo cargo de la realidad, y opta por una realidad y al optar la empuja hacia delante.³³⁸

³³⁷ *Idem*, p. 391.

³³⁸ *Idem*, p. 499.

Ellacuría habla de tradición, ésta no solamente se da de individuo en individuo, sino esencialmente de sociedad a sociedad, es decir, tiene formalmente un carácter social.

El hecho de que la tradición sea social no significa que ésta pueda ser personalizada en el momento en que cada hombre concreto la hace suya, y la adapta y la transforma.

Esto quiere decir entonces que, por un lado, la tradición se construye de las acciones personales en tanto lo que tienen de impersonalización, pero a la vez se da en sujetos insertos dentro de un cuerpo social, de tal manera que la tradición resulta entonces reduplicativamente social.³³⁹

Lo anterior posibilita que en la historia intervengan tanto los individuos como la sociedad; así lo histórico y lo biográfico pueden convivir en el espacio de la historia. Afirma Ellacuría que: “lo obrado personalmente es lo que abre directamente el ámbito de la historia”.³⁴⁰

Con esto, transmisión y tradición son posibles por la historia:

La historia con su propia especificidad y peculiaridad puede abarcar tanto lo individual como lo colectivo, tanto lo biográfico como lo social: el concepto mismo de transmisión tridente puede y debe abarcar la personalidad de la tradición y la naturalidad de la transmisión, la individualidad de la tradición y la colectividad de la transmisión.³⁴¹

Para Ellacuría, la historia es ante todo posibilidades. La tradición entrega formas de estar en la realidad que, por un lado, posibilitan esa forma de estar en la realidad y, por otro lado, no constituyen la única posibilidad para quien recibe sino que éste puede transformarlas y crear nuevas. Así, más que transmitir formas de estar en la realidad, lo que se transmite son posibilidades.

Resulta pertinente la diferencia que señala Ellacuría acerca de las posibilidades y el poder de optar por ellas, es decir, las posibilidades no son el poder pero sí permiten poder optar, y es gracias a este poder optar —dado por las

³³⁹ *Idem*, p. 505.

³⁴⁰ *Idem*, p. 510.

³⁴¹ *Idem*, p. 511.

posibilidades— que el hombre puede transformar lo dado naturalmente y con ello dar paso a la vida human y a la historia.³⁴²

De esta manera, la historia se sitúa entre las posibilidades que las cosas dan de sí mismas y lo que el hombre puede hacer con esas posibilidades es hacer brotar nuevas posibilidades. Ahora bien, la opción por algunas de éstas implica necesariamente un proceso de apropiación de éstas, y este proceso, a su vez, implica la cancelación de otras posibilidades no optadas, no apropiadas.

La condición de posibilidad de la apropiación de posibilidades es, a su vez, la potencia que tiene la inteligencia sentiente del hombre para hacerlo, es decir, sólo el hombre, con su inteligencia sentiente abierta a la realidad, puede apropiarse y optar por algunas posibilidades y, con ello, construir y transformar su realidad.

Ahora bien, las posibilidades siempre son nuevas porque la historia es *capacitación*, y esta capacitación recae en un proceso de producción de posibilidades nuevas. En la historia misma se da la producción de nuevas capacidades que permiten la apropiación de nuevas posibilidades. Así, afirma el jesuita que: “la historia es, por lo pronto, creación de posibilidades”.³⁴³

Se ha hablado ya de la historia como un proceso dinámico. Ellacuría a continuación define las fuerzas que intervienen en el dinamismo propio de la historia que obedecen a la estratificación.

Ante todo se encuentran las fuerzas estrictamente naturales, es decir, la materia que aún no tiene vida. En segundo lugar están las fuerzas biológicas, concretamente la fuerza de la vida. En tercer lugar están las fuerzas psíquicas tales como el talento de los individuos, su ambición, etc. En cuarto lugar, Ellacuría menciona las fuerzas sociales, tales como las fuerzas económicas. En siguiente lugar están las fuerzas culturales o ideológicas. En sexto lugar están las fuerzas políticas que se identifican con las fuerzas del Estado. Las siguientes fuerzas son las estrictamente personales, que se dan por el optar del hombre ya sea individual o socialmente.

³⁴² *Idem*, p. 521.

³⁴³ *Idem*, p. 559.

Todo este elenco de fuerzas constituye el dinamismo intrínseco de la historia, de tal manera que para considerar y estudiar ésta se debe considerar y estudiar a aquellas.

Así entendida, la realidad histórica es intrínsecamente dinámica y su dinamismo es entendido como *praxis*.

Ellacuría ha hablado ya de la toma de conciencia para el despliegue de nuevas fuerzas, pues bien, preciso es mencionar que no todo momento de la *praxis* es consciente ni todo momento tiene el mismo grado de consciencia. Cuando surge un momento en que la conciencia se separe del dinamismo de la *praxis* surge el que hacer teórico de la filosofía de tal manera que *praxis* y teoría no son dos momentos distintos sino que, dentro del todo dinámico de la realidad hay momentos teóricos que fundan los momentos de *praxis*.

La *praxis* sólo es posible a partir de valoraciones y juicios previos que constituyen el momento teórico. Sin embargo existe el riesgo de que los momentos teóricos carezcan de la criticidad suficiente que encamine a la acción convirtiéndose así en ideologías, de ahí la necesidad de la criticidad. Esta criticidad que acompaña al momento teórico surge como una exigencia ética de la realidad carente de contenido, es decir, de la realidad negada esto es, de la realidad oprimida e injusta.

Es por lo anterior que la Filosofía, separada de la *praxis* es un sistema teórico vacío de contenido y carente de función. Esto, para Ellacuría resulta inadmisibles ya que, para él, la filosofía debía tener, en primer lugar una función liberadora.

Lo anterior resulta de gran importancia para el pensamiento crítico latinoamericano ya que, como dice Víctor Flores García, sólo habrá una filosofía latinoamericana cuando ésta vaya acompañada de una verdadera *praxis* de liberación.³⁴⁴

³⁴⁴ Cfr. Víctor García Flores. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Universidad Iberoamericana, 1997.

Con esto Ellacuría concluye su estudio sobre la realidad histórica, estudio que sirve de base para entender el concepto de liberación desde los orígenes de su pensamiento.

3.4. El concepto de *liberación* desde la teología

Hasta aquí se ha hablado del concepto de *liberación* de Ignacio Ellacuría, desde, y a partir de la filosofía. Sin embargo, ésta nota no fue la única que le dio el filósofo jesuita a dicha noción; de hecho, el aspecto por el que Ellacuría es más conocido en el mundo intelectual es por su enraizamiento en la teología y, concretamente, en la así denominada teología de la liberación. Por esta razón resulta necesario adentrarnos en cómo entendió Ellacuría el concepto de *liberación* desde su propio quehacer teológico.

Antes de comenzar, se ha de aclarar que, si bien este no es un trabajo acerca de la teología de la liberación, la justificación de adentrar en ésta proviene de un entendimiento del pensamiento de Ignacio Ellacuría, así como de sus profundas ramas que se entrelazan con aquellas del pensamiento de Benjamin y, en general, con la Teoría Crítica como escuela de pensamiento, que se discutirá más ampliamente en otro capítulo de esta investigación.

Hay que partir, en primer lugar, de que las reflexiones teológicas en Ellacuría provienen de su inserción en la realidad de América Latina, concretamente de su vivencia en El Salvador y del contacto que ahí tuvo con las mayorías pobres explotadas por la dictadura militar.

Ellacuría, como rector de la UCA, se da cuenta de la miseria del pueblo salvadoreño y toma la universidad y su papel como profesor, sacerdote y rector de la UCA como trinchera desde la que denunciará las opresiones vividas; no obstante su conocida militancia, existe previamente en Ellacuría un pensamiento que lo permeará y que se extenderá, como lo hizo en América Latina, por todo su ser: el surgimiento de la teología de la liberación y su opción preferencial por los pobres.

Ellacuría entiende muy bien que el *locus teologicus* por excelencia, si no es que el único, desde y a partir del cuál se debe pensar y repensar la teología, son los pobres.³⁴⁵

El Jesús sobre el que se basa el misterio de la fe cristiana es, ante todo, un Jesús histórico, un Jesús que vivió entre su pueblo y que tuvo una preferencia especial por los más débiles y necesitados. Bajo esta mirada y comprensión filosófico-teológica, el filósofo vasco emprende su discurso de liberación.

Para Ignacio Ellacuría, América Latina vive sumergida en angustia y desesperación, en llanto y sufrimiento, en necesidades, ante todo económicas, y esto, para él al igual que para los teólogos de la liberación, no puede ser querido ni aceptado.

El Jesús histórico de Ellacuría centró su mirada en la opresión de su pueblo por considerarla contraria al Reino de Dios en la tierra, de ahí su pronunciamiento siempre constante y abierto en contra de las estructuras de injusticia donde el hombre no pudiera desarrollarse plenamente. La dignidad de hijos de Dios comienza cuando se tienen las condiciones mínimas indispensables para poder vivir y eso no era lo que América Latina, o precisamente, lo que El Salvador vivía en tiempos de Ellacuría.

Como sacerdote, Ellacuría creía que la Iglesia debía ser, ante todo, sacramento de liberación y tener como tarea fundamental de su cuerpo el ser instrumento de liberación, misma que no podía ser otra que procurar el Reino de Dios en la tierra, así lo afirma:

La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia.³⁴⁶

³⁴⁵ El concepto de «pobre» queda explicado en el primer capítulo de esta investigación; no obstante basta aquí con recordar que se basa éste en la interpretación bíblica de «pobre» que queda, a su vez, reflejado en el sermón de las bienaventuranzas. Se sugiere la lectura del apartado “Pobres y opción fundamental” de Gustavo Gutiérrez en: Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Misterium liberationis*. Tomo II. El Salvador: UCA, 2008.

³⁴⁶ Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Op. cit.* p. 134.

Una Iglesia que se vive lejana al pueblo, que se jerarquiza y que, al hacerlo, se divide provocando situaciones de injusticia no es una Iglesia como cuerpo de Cristo, tampoco lo es como signo del Amor de un Dios que es padre de todos.³⁴⁷

La liberación, que es tarea propia de la Iglesia, entendida como la unidad del cuerpo de todos quienes forman parte de una misma fe —la fe en Jesucristo y en El Padre— debe ser tal que apunte también a cuestiones sociopolíticas³⁴⁸; cuando la opresión y la marginación se viven cada día en rincones del Tercer Mundo; la liberación no puede quedar al margen de éstas. La opresión y la miseria, al ser contrarios al Reino de Dios y no queridos por Él, se constituyen en pecado y, por lo mismo, la lucha cristiana debe convertirlos en gracia, liberándolos de su condición, pues como dice Ellacuría, la miseria es la nueva crucifixión de Cristo:

Cuando se vive como la mayoría del pueblo (aquellos por quienes Jesús, por profundas razones teológicas y humanas, sentía una innegable predilección), sometido a situaciones inhumanas, no le es difícil al creyente ver cómo lo que se está dando es una muerte nueva de Dios en el hombre, una crucifixión renovada de Jesucristo, presente en los oprimidos.³⁴⁹

La liberación tendría así una connotación de liberación del pecado, liberación de la opresión³⁵⁰ que es pecado, y al liberarlo llega la gracia que es propia del Reino de Dios.

Lo interesante de este planteamiento es el papel que juegan las mayorías pobres en este proyecto de liberación. No son ellas el sujeto pasivo que recibe la acción de la Iglesia que las debe liberar de la opresión y el sufrimiento, sino que son ellas mismas el camino de la salvación, es decir, son ellas mismas quienes hacen vivo el mensaje del Jesús histórico; así, la opción por el pobre es el único camino desde el cuál se puede vivir el Reino de Dios que es gracia.

El amor cristiano sólo puede traducirse en lucha por la injusticia:

³⁴⁷ *Idem*, p. 135. Ignacio basa estas reflexiones en la declaración sobre la promoción humana y la salvación cristiana que la Comisión Teológica Internacional publicó en 1977.

³⁴⁸ Abierta es la discusión acerca del carácter político de la teología de la liberación, acusándola de querer únicamente la liberación en este plano. Cfr. *Idem*, p. 141.

³⁴⁹ *Idem*, p. 142.

³⁵⁰ La opresión de la que habla Ignacio aquí se refiere a la que no es natural, a la que no obedece a leyes naturales sino a estructuras detentoras de poder y a la distribución injusta de riquezas.

La lucha por la justicia, cuando ella misma no se hace injusta en razón de los medios utilizados, no es más que la forma histórica del amor activo; [...] No cualquier lucha por la justicia es encarnación del amor cristiano, pero no hay amor cristiano sin lucha por la justicia cuando la situación histórica se define en términos de injusticia y opresión.³⁵¹

Un único objetivo pretende la liberación desde el plano teológico: la correcta relación de los hombres consigo mismos y de los hombres con Dios³⁵². Así, la liberación no es concebida como exclusiva de las condiciones de miseria económica o alimenticia, sino como una liberación totalizante y que lo abarca todo³⁵³, que erradica el pecado y sus causas.

Los pobres, para Ellacuría, no son ya solamente el lugar preferido, sino que son la base de la comunidad cristiana, la base de la Iglesia.

Es necesario hacer notar que la liberación, ese *hacer* liberación, a la que todos como Iglesia estamos llamados, según Ellacuría, debe hacerse desde la trinchera de los pobres. Ellacuría propone que no es posible hablar de pobreza y luchar por erradicarla sin hacerse uno con los pobres³⁵⁴, esto queda constatado al momento de su asesinato, Ellacuría vivió y murió con los pobres, con sus sufrimientos y sus flaquezas pero, sobre todo, con su esperanza en un amor más grande.

Para Gustavo Gutiérrez es igualmente importante:

Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, organizarse <para una vivencia integral de su fe> y comprometerse en la liberación de toda persona humana.³⁵⁵

Otro enfoque da Ellacuría para entender la liberación: hacer ésta es bajar al pueblo crucificado de la cruz, las opresiones estructurales y las injusticias históricas han clavado a la humanidad en una nueva cruz de la que es preciso bajarla para

³⁵¹ Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Op. cit.*, p. 143.

³⁵² Cfr. Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Op. cit.*, p. 144.

³⁵³ Cfr. *Idem*, p. 149.

³⁵⁴ Cfr. *Idem*, p. 147.

³⁵⁵ "Pobres y opción fundamental" de Gustavo Gutiérrez, en Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Op. cit.* p. 305.

salvarla³⁵⁶. Una nota importantísima en este contexto es que la salvación —para Ellacuría la liberación—, no es exclusiva del hombre, necesita pasar por el Jesús histórico, por la necesidad de su muerte y de su resurrección.

De esta manera se entabla una lucha en el mundo, una lucha entre los hombres que comenten injusticias y quienes son víctimas de éstas. El paso del pecado a la gracia es una necesidad histórica:

El paso por la muerte a la gloria es necesario sólo en el supuesto del pecado, un pecado que se apodera del corazón del hombre; pero sobre todo, un pecado histórico, que reina sobre el mundo y sobre los pueblos colectivamente.³⁵⁷

Si la liberación del pecado es una necesidad histórica y ésta debe ejercerse en, y desde, el pueblo pobre, se convierte no únicamente en destinatario del mensaje de amor cristiano promovido por Jesús, sino también en principio y medio de salvación para el mundo. De esta manera, el pobre pasa de ser una necesidad histórica a ser una necesidad teológica y escatológica.

Jon Sobrino, partiendo de las reflexiones de Ellacuría, asume que —así como lo fue en tiempos de Jesús— si hoy se leyera a Dios en el mundo, su “hoy” seguirían siendo los pobres y lo expresa de la siguiente manera: “Desde América Latina, no hay duda de que éste es el hoy de Dios: la vida contra la muerte de las mayorías pobres, oprimidos y esperanzados”.³⁵⁸

Con esto se concluye el análisis del concepto de liberación, visto primeramente desde un punto filosófico y posteriormente desde uno teológico, por donde necesariamente cruza la interpretación en el caso de Ignacio Ellacuría.

La noción de *liberación*, como se vio a lo largo de estas páginas, no únicamente refiere a un sustrato de la misma naturaleza humana, sino que además corresponde en un nivel de obligatoriedad en el que deben desplegarse condiciones mejor vertidas sobre el dinamismo histórico y, concretamente, sobre la realidad humana histórica.

³⁵⁶ Cfr. *Idem*, p. 201.

³⁵⁷ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Op. cit.*, p. 189.

³⁵⁸ *Idem*, p. 222.

Capítulo IV.

De Benjamin a Ellacuría: raíces compartidas, pensamientos divergentes.

Los dos autores de los que se ha hablado en las páginas precedentes, resultan anacrónicos y desconocidos el uno para el otro; no se tiene noción de que Ellacuría haya leído a Benjamin³⁵⁹; no así con Marx, de quien sí se sabe claramente que lo leyó. Quizá el pensamiento de Ellacuría está más profundamente permeado por la filosofía de Zubiri y la teología de Rahner que por el pensamiento de Benjamin; no obstante, ambos filósofos coinciden con algunos postulados.

Quizá la línea de intersección entre ambos autores esté representada por Enrique Dussel, quien sí leyó a los filósofos de la Escuela de Frankfurt³⁶⁰, y entre

³⁵⁹ Kevin Burke hace una descripción de los personajes que más influyeron en la vida de Ignacio Ellacuría y menciona, entre ellos al P. Elizondo, maestro de novicios; Aurelio Espinoza Polit, su maestro en Ecuador; al poeta Ángel Martínez; a Karl Rahner en el campo de la teología, e igualmente maestro suyo en Innsbruck, y a Xavier Zubiri sobre quien Ellacuría hizo su tesis doctoral. Cfr. Kevin Burke, K. *Love that produces hope*. Minnesota: Liturgical Press, 2006.

En *Escritos filosóficos* Tomo I, se puede encontrar la correspondencia entre Ángel Martínez y Ellacuría, así como una semblanza que Ignacio hace acerca del P. Espinoza Politz. Respecto de su relación con Zubiri, en el tomo III, se pueden hallar las cartas que intercambiaban ambos.

³⁶⁰ En la segunda parte de su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* titulada "Crítica ética, validez atihgemónica y praxis deliberación", Enrique Dussel redacta un apartado referente a la crítica desde las víctimas, dicho apartado lleva por nombre "Lo negativo y lo material en la teoría crítica (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin)". En dicha sección de su obra Dussel se da a la tarea de retomar la crítica social de la primera generación de la Escuela de Frankfurt para hablar de una crítica constituyente de una filosofía de la liberación en América Latina y, de hecho, afirma que la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt construye el germen de la gestación de una Filosofía de la liberación en América Latina. Cfr. Enrique Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5ª edición. Madrid: Trotta, 2006. p. 326.

Años antes, el mismo Dussel en su obra *Ética Comunitaria* dedica una sección a lanzar como hipótesis de surgimiento de la filosofía de la liberación a la Escuela de Frankfurt y su teoría crítica así como a las morales de la posguerra propuestas por Tillich, Niebuhr y Brunner, y afirma que la filosofía de la liberación surge como una preocupación por encontrar un fundamento más allá del fundamento del sistema presente y de la teoría del desarrollismo. No es casual, para reafirmar la línea de

ellos, al mismo Benjamin. Por su parte, Ellacuría sí leyó y escuchó a Dussel para conformar su pensamiento liberador en América Latina.

4.1. Elementos compartidos

A continuación, se sostendrán algunos puntos en los que, Ignacio Ellacuría y Walter Benjamin. La intención es conectar ambas filosofías y realizar un puente conceptual entre ambos autores para lograr formular una línea de pensamiento partiendo de la teoría crítica hacia la teología –filosofía-de la liberación.

Se comenzará este apartado con la relación entre algunas nociones compartidas por ambos autores tales como el concepto de historia; se hablará de su constitución y conformación en la relación con el hombre, de los sujetos que la hacen posible así como de la inminente relación entre los instrumentos que en ella convergen.

Si en Benjamin la historia era el lugar donde confluían pasado, presente y futuro, a partir de la mirada inquietante del ángel de la historia que traía al momento actual las esperanzas y los sueños fracasados del pasado, haciéndolos posibles a través de la memoria anamnética; para Ellacuría, la historia ofrece dentro de sí la posibilidad de ser modificada, es decir, la esperanza de dirigirse en otra dirección.

Par Benjamin, la historia la hacen los hombres y depende de ellos qué lado de ésta quiera contarse, por tanto, la historia tiene un papel importante si no es que central en la vida de las generaciones pasadas y venideras, sólo ahí puede el ángel reconstruir las ruinas del pasado y extender sus alas ante el viento huracanado que amenaza con no desplegarlas.

En Ellacuría, la historia es una historia de la salvación, en vez de simplemente historia. Ellacuría habla de la salvación de la historia a partir de la figura de un Jesús

intersección propuesta en este capítulo de la tesis, que justamente en esta sección de la obra mencionada, Dussel menciona incluso a Zubiri para sostener que la Filosofía de la liberación tiene raíces profundamente metafísicas. Cfr. Enrique Dussel. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ed. Paulinas, 1986, p. 256.

De la misma manera, en su obra *Política de la liberación* Dussel describe de nueva cuenta el surgimiento de la filosofía de la liberación en América Latina a partir de la crítica europea al Estado moderno. Ver: Dussel, E. *Política de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 2007.

histórico (de este punto se hablará más adelante); mientras tanto, es necesario afirmar que la historia en Ellacuría juega, al igual que en Benjamin, un papel trascendental en la historia de los hombres y mujeres pues en ella, éstos o eligen crecer o eligen destruirse mutuamente. Así, para Ellacuría, “Son las acciones cerradas del hombre las que empecatan y condenan la historia, como son las acciones abiertas del hombre las que la agracian y salvan”.³⁶¹

Ahora bien, preciso es señalar una diferencia fundamental entre este concepto en uno y en otro autor. En Ellacuría, la historia aún está cargada de “transmisión tradente”, es decir, de lo que los otros van poniendo de sentido en la historia y que, cuando llegaba a un hombre particular, no puede deshacerse de ésta; sin embargo, gracias a que ésta a su vez es concebida como en constante movimiento y un movimiento interno que le es suyo, puede también cambiar y modificarse a partir del surgimiento de un nuevo sentido.

La *salvación* para Ellacuría, y la *redención* en Benjamin comparten el sentido de ser posibles sólo porque aún no son, es decir, su carácter fundamentalmente futuro que les confiere la posibilidad de realizarse constituye una esencia compartida entre ambos conceptos. Para Benjamin, el ángel de la historia recuerda que es posible rescatar de las ruinas del pasado los sueños de los muertos, y en Ellacuría, Jesucristo recuerda que es posible la salvación y, con ella, la vida eterna prometida por Dios.

En Benjamin, el ángel que posa su mirada en las ruinas del pasado recuerda que esas ruinas pudieron no haber sido o, mejor aún, que esas ruinas pueden, en un débil intento por reconstruirlas, ser reconstruidas. En Ellacuría las posibilidades latentes de la historia necesariamente parten de su propia negación, pero esta negación es una negación evolutiva, es decir, una negación que es en realidad una estratificación de la realidad.

Recuérdese que para Ellacuría, todas las formas de realidad están sostenidas por formas inferiores y sólo mediante el surgimiento y agotamiento de éstas pueden aquellas surgir, de tal manera que el concepto de liberación es el salto cualitativo de una forma de realidad a otra distinta, y por ende, superior.

³⁶¹ *Op. Cit.* Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica. Idem*, p. 341.

Si Benjamin se concebía a sí mismo como el *Agésilas Santander*, que traía un mensaje que debía develar; un Mesías que debía hacer lo mismo que el ángel de la historia intenta hacer con las ruinas del pasado.

Para Ellacuría, la filosofía debe, como se ha mencionado en párrafos anteriores, tener primero una función liberadora³⁶², para ello es preciso aclarar entonces sobre qué se debe filosofar. En *Filosofía de la realidad histórica*, Ellacuría menciona algunas tesis que me permitiré ir enunciando dada su relevancia para capturar en su totalidad el sentido último de hacer filosofía.

En primer lugar Ellacuría establece que “Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la realidad”.³⁶³

En esta primera tesis, Ellacuría parte de la noción de respectividad propuesta por Zubiri tiempo antes; en donde todas las cosas están en relación unas con otras antes que ésta relación comience a establecer lazos de funcionalidad, por tanto, primero hay una unidad estática de relación y después, a partir de ella, surge una relación dinámica de funcionalidad. Ahora bien, ambos momentos (estático y dinámico) permiten una cierta evolución de la materia hacia una totalidad concreta conformada por todos los momentos procesuales de la realidad que no se detienen en su proceso, sino que permanecen en constante movimiento y evolución, es decir, la realidad para Ellacuría no es un todo cerrado sobre sí mismo y por ello determinado y finiquitado, sino una totalidad abierta a la constante evolución, cambio, transformación y receptividad de nuevas formas fundadas en formas anteriores.

De esta primera tesis Ellacuría desprende la segunda: “La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria”.³⁶⁴

³⁶² Antonio González establece una analogía entre el modo de hacer filosofía de Sócrates con el de Ellacuría en cuanto ambos logran hacer de la filosofía un estilo de vida humana, es decir, la filosofía no es una mera transmisión sino un método mayéutico y crítico. Para una mayor referencia ver: González, Antonio. “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”. Conferencia escrita en Frankfurt y dictada en Barcelona el 21 de marzo de 1990.

³⁶³ *Op. Cit.* Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. *idem*, p. 31.

³⁶⁴ *Idem*, p. 33.

Con esta segunda afirmación, Ellacuría pone en el mismo plano la realidad y su dinamismo: no hay un dinamismo previo a la realidad como tampoco una realidad previa al dinamismo, sino que ambos conceptos se encuentran intrínsecamente entrelazados y uno conlleva al otro y viceversa. De modo que el dinamismo se actualiza por la realidad pero la realidad contiene en sí misma a aquél.

Ahora bien, este dinamismo se ocasiona gracias a la lucha de opuestos y la aparente armonía de éstos se rompe con el primero. No hay armonía ni identidad, todo está en constante lucha y ruptura, pues todo es realidad y la realidad es un todo dinámico.³⁶⁵

Para Zubiri, este movimiento viene dado no por una total negación de sí mismo (negación radical) sino por un *dar de sí* (negación desde la afirmación), es decir, el dar no extermina el *sí mismo* sino que es el resultado de éste aunque este *sí mismo* no es siempre idéntico pues en él se encuentra el *dar de sí* que lo lleva al encuentro con otro *sí mismo*.

Para Ellacuría, esta concepción estática de Zubiri da pie al momento dinámico, al paso de la relacionalidad o respectividad a la funcionalidad y ésta viene a su vez dada previamente por la respectividad que las cosas guardan entre sí. Así, las cosas se co-determinan unas a otras y esta co-determinación tiene por finalidad construir una forma superior de realidad.

La tercera tesis que establece el jesuita es: “La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica, o al menos, no es unívocamente dialéctica”³⁶⁶. Para entender esta tesis es preciso analizar la diferencia que establece Ellacuría entre la noción de dinamismo estructural y la de dialéctica (tomando como base lo que de Hegel se dijo en las primeras páginas de este capítulo).

El dinamismo estructural, tal como lo entiende Ellacuría, significa, en primer lugar, que todas las cosas forman una unidad en la que reciben su realidad de un todo sin dejar de constituirse como realidad del todo; así, siendo partes son un todo y siendo un todo conforman partes de él. En segundo lugar, se entiende por

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Ídem, p. 35.

dinamismo estructural la relación intrínsecamente inviolable entre realidad y dinamismo expuesto ya en párrafos anteriores (segunda tesis). Por último, en ese dinamismo estructural conformado por una unidad dinámica, admite diferencias en formas y por ello, una estratificación de realidades superiores sentadas sobre realidades inferiores pero en estrecha relación y funcionalidad.³⁶⁷

Una vez aclarados los puntos anteriores, Ellacuría declara que la razón por la que la realidad no es unívocamente dialéctica se debe a que no siempre en ella se llega a dar el reconocimiento de la verdad³⁶⁸, es decir, para él lo primordial en el dinamismo intrínseco de la realidad es la negación³⁶⁹:

Lo específico y formal está más en admitir no sólo la existencia de contrarios como principio del movimiento, sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad.³⁷⁰

Esta intuición en su pensamiento proviene de aquella acuñada por Marx como “lucha de clases”, es decir, esta negación tiene su rostro más fehaciente en la

³⁶⁷ Cfr., *idem*, pp. 35-36.

³⁶⁸ Recordar aquí la dialéctica hegeliana ejemplificada por la dinámica entre el Señor y el siervo en la *Fenomenología del Espíritu*, en donde el Señor representa la conciencia para sí y el siervo la autoconciencia en general. El reconocimiento de ambos proviene únicamente en el momento en que ambos se niegan, la conciencia se olvida de ser para sí y la autoconciencia de sí misma y ambos devienen en verdad. Cfr. G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, 14ª reimpresión. México: FCE, 2003. P. 113-121. Para Ellacuría el avance hacia el Espíritu Absoluto a través de la negación que retoma lo mejor del momento precedente no siempre se da en forma de superación o mejoramiento; sin embargo, obedece a una ley interna de mejoramiento o de humanización de la historia y del hombre en la interacción de ambos.

³⁶⁹ Este punto es central para entender el concepto de *liberación* en Ellacuría, pues da luces para comprender el porqué Ellacuría dirige su mirada hacia los más débiles, hacia los pobres, hacia el pueblo salvadoreño destrozado y atemorizado por la dictadura militar. En ellos Ellacuría encuentra esta negación y si la negación es condición de posibilidad de la novedad, en ellos están las semillas de un mundo nuevo más humano y más justo. La noción de *negación* y la de *liberación* (que se estudiará más adelante) se sostienen mutuamente en tanto que la liberación significa precisamente la superación de la negación, pero ésta no es posible sin antes afirmar la misma negación. Al respecto resulta igualmente interesante rastrear este concepto de negación que había aparecido mucho antes en algunos filósofos, teólogos y místicos, como Eckhart, para quien también la negación representaba la única vía para la unión con Dios, esta negación la entendía como un despojo o un éxodo del yo para perderse en el ser supremo que es Dios. Al respecto Amador Vega Esquerza afirma: “el abandono o dejamiento, en tanto que una de las primeras formulaciones eckhartianas de la negación y autorrenuncia evangélicas, tiene el carácter del estado de separación del ser, que, habiendo salido de sí mismo, busca la conversión del espíritu” Cfr. Amador Vega. “Introducción” en *El fruto de la nada*. 14-15). En Maestro Eckhart. *El fruto de la nada*. 3ª ed. Madrid: Siruela, 2006. Para una mayor explicación acerca de las formas de negación en Eckhart se puede consultar la obra anteriormente citada con particular atención a los apartados “Dios y yo somos uno” y “El fruto de la nada”.

³⁷⁰ Ignacio Ellacuría, *ibid*.

sociedad y en la historia, en tanto que en ella confluyen fuerzas contradictorias en constante lucha que hacen posible el proceso histórico.

Esta negación queda igualmente ejemplificada para Ellacuría en la persona de Jesús en quien Dios “niega” su esencia divina para humanizarse³⁷¹ y hacerse uno con el mundo, y quien posteriormente niega su vida para salvar y redimir a la humanidad. También esta presencia de la negación se establece en el cristianismo cuando, por el pecado, el hombre se cierra en sí mismo y se concibe como absoluto. Así, sólo con la negación de la negación posibilitará la redención del hombre pecador: “será la negación superadora de la negación, la que dé el paso positivo y creador”.³⁷²

Por último, cabe decir que en el horizonte de pensamiento de Ellacuría, la negación no es estrictamente destrucción, sino justamente su contrario: la negación es creación en tanto que origina la posibilidad de su superación.³⁷³

La negación de la negación queda superada ya desde el inicio de la Escuela de Frankfurt como un intento por retomar lo mejor del momento anterior de tal manera que la negación no es destrucción total sino superación o mejoramiento. Enrique Dussel al retomar esta dialéctica en y desde la Filosofía de la liberación critica la negación desde la negación para sostener una negación desde lo otro real y existente, es decir, una negación a partir de lo positivo, esto real son los pobres. A este momento Dussel le denomina momento positivo transontológico.³⁷⁴

La cuarta tesis que plantea Ellacuría es: “La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural, y en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas”.³⁷⁵

³⁷¹ Hegel afirma igualmente la negación en la esencia divina como encarnación de la misma: “Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia es el contenido simple de la religión absoluta. En ella la esencia deviene sabida como espíritu o es su conciencia sobre sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, y es la esencia la que es el movimiento que consiste en retener en su otro la igualdad consigo misma”. Ver G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. 14ª reimpresión. México: FCE, 2003, pp. 433-457.

³⁷² Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. 1ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007, p. 37.

³⁷³ Cfr. *ibid.*

³⁷⁴ Cfr. Enrique Dussel. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ed. Paulinas, 1986, p. 262.

³⁷⁵ Ignacio Ellacuría. *Op. cit.*, p. 38.

En párrafos anteriores, ya se había comentando cómo la realidad se constituye estratificándose, es decir, cada forma de realidad contiene en sí nuevas y superiores formas de realidad, de tal manera que las primeras sostienen las siguientes y así sucesivamente. Lo interesante de esta tesis es que para el filósofo de la Compañía de Jesús, la realidad estratificada admite grados o modos de realidad diferentes, en ella los contrarios tienen cabida y los asume como parte de sí misma. Con esto se abre la posibilidad de medir la realidad y de que esa medida tenga por eje la mayor o menor realidad en tanto partes de una unidad que es un todo de realidad.

Un punto central en esta tesis es la distinción que hace Ellacuría entre “nuevas realidades” y “nuevas formas de realidad”. Para él, la realidad se ordena no sólo en distintos grados de realidad, sino en distintos sub-sistemas de realidad. En un mismo plano se pueden hallar distintas realidades o sub-sistemas de realidad, pero la novedad de las formas necesariamente implica un grado superior, es decir, existen nuevas realidades dentro de una misma forma de realidad, pero también existen diferentes formas de realidades que van surgiendo de otras formas de realidad y entre las cuáles se van formando nuevas realidades y, eventualmente, de ellas surgirán nuevas formas de realidad. Tratando de esquematizarlo se diría que existen nuevas realidades dentro de distintas formas de realidad y que de estas nuevas realidades van surgiendo formas más elevadas que, a su vez, van formando nuevas realidades dentro de sí.³⁷⁶

Estas nuevas formas de realidad implican una novedad total en tanto que sus diferencias no son meramente cuantitativas sino formalmente cualitativas, pues hay en todas las cosas un “dar de sí más”, no en sentido cuantitativo, sino cualitativo, dando origen a la novedad en sentido amplio. Esta originalidad es forzosamente más, es decir, las formas de realidad evolucionan siempre a formas superiores de realidad, de tal manera que la negación de una forma anterior no es la destrucción que origina la creación de una nueva y elevada forma de realidad sino más bien, y justamente, la elevación de la forma anterior. No desaparecen las formas anteriores sino que quedan superadas para originar nuevas formas.

³⁷⁶ Cfr. *Idem*, p. 40.

No obstante, esta noción filosófica presenta un problema: la indeterminación de la realidad. Si la realidad es intrínsecamente dinámica y siempre está dando “más de sí”, no podemos definirla hasta que no termine de dar “más de sí”, es decir, hasta que el proceso de evolución esté terminado, pero éste no está nunca terminado, pues es propio de la materia seguir dando “más de sí”, que lleva a una conclusión final respecto de esta tesis: “...de ahí que no podamos definir lo que es la realidad hasta que ella misma dé todo de sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la cual proviene”.³⁷⁷

La siguiente tesis que enuncia Ellacuría es: “La ‘realidad histórica’ es el ‘objeto último’ de la filosofía entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”.³⁷⁸

Al momento de abordar esta tesis, Ellacuría advierte, primero, que la historia no es el *summum* de eventos que en ella transcurren. Para él la historia no es sino en tanto realidad histórica, y por ésta entiende el «más» de la realidad en donde se ha evolucionado y llegado a ser «más realidad», proveniente de realidades inferiores, y por lo tanto, esta realidad que es «más» es, incluso, «más dueña de sí» y si es «más dueña de sí», es «más abierta».

Para Ellacuría, la historia es una nueva forma de realidad proveniente de las formas de realidad inferiores, tales como la realidad puramente material, la realidad biológica, la realidad humana y la realidad social, y a éstas, al evolucionar, les sobreviene una forma más elevada que es la historia, así en ella “se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real”.³⁷⁹

Es pues en esta tesis donde el filósofo descubre que la historia es no sólo dinámica intrínsecamente, sino que en ella se puede intervenir acorde con sus distintas posibilidades y establecer en ella formas nuevas de realidad, es decir, la historia para Ellacuría es una realidad abierta, abierta al cambio, abierta a las posibilidades y no sólo a posibilidades sino a máximas posibilidades.

³⁷⁷ *Idem*, p. 41.

³⁷⁸ *Idem*, p. 42.

³⁷⁹ *Idem*, p. 43.

Para Benjamin, por su parte, el pasado se constituye en el presente y habla en él en tanto silencio, en tanto el silencio de lo que no pudo ser pero que pugna por ser. De tal manera que también se halla una estratificación del futuro en el presente, pero de este presente en el pasado, y el presente sólo puede serlo, en verdad, en la medida en que, en él, hablen las voces que han callado: las voces de los oprimidos. Así, en Benjamin “mirar al pasado deja de ser la consecuencia para pasar a ser la causa de la metamorfosis”.³⁸⁰

Así como las ruinas del pasado se presentan al presente como una ráfaga de luz, como afirma Benjamin, el cambio en la historia debe tener por base las ruinas mismas, es decir, no hay futuro si no hay presente, y el presente va a estar forzosamente marcado por los anhelos del pasado: lo que será debe ser lo que no fue.

Para Ellacuría, de la misma manera, la historia, al ser una historia de salvación más que un concepto retórico, la salvación descansa en circunstancias particulares: “No es posible hablar de salvación más que en situaciones concretas. La salvación es siempre salvación de alguien y, en ese alguien, de algo”.³⁸¹

En ambos autores la historia está abierta al futuro; en Benjamin el ángel emprende su camino de vuelta a su origen, pero su origen es el futuro del que vino, es decir, el futuro es el origen, es la meta y sólo porque lo es el ángel sabe a dónde debe ir, lo mismo que el Mesías, sabe lo que tiene que hacer y a dónde tiene que ir porque es capaz de leer en el pasado las huellas del futuro pero vivir los tres momentos en el presente.

También para Ellacuría, la historia se abre al futuro y esto queda constatado por la promesa que hace Yahvé a su pueblo; Ellacuría la comprende a partir del Antiguo Testamento:

Moisés habla de un pasado en un presente hacia el futuro: es el Dios de los padres el que está viendo la opresión presente de los hijos en Egipto y el que los lanza hacia un futuro que vendrá por la promesa de Yahvé en alianza con su pueblo.³⁸²

³⁸⁰ Pierre Missac, *Walter Benjamin. De un siglo a otro*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 112.

³⁸¹ Ignacio Ellacuría. Jon Sobrino. *Op. cit.*, p. 128.

³⁸² *Idem*, p. 334.

Este carácter futuro de la historia resulta relevante, puesto que en él se da la revelación, es decir, en Benjamin, previa a la redención es la revelación.³⁸³ El ángel de la historia aparece en tanto portador de un mensaje que le ha sido dado con anterioridad, y sólo en tanto que redirige al futuro del que vino puede entonces revelar ese mensaje. En Ellacuría, Dios se revela en su promesa y ésta se realizará en el futuro, pero por su sólo anuncio, fuerza al hombre a abrirse a un *Deus semper novus* y a un *Deus semper maior*.³⁸⁴

No hay que olvidar que, tanto para Ellacuría como para Benjamin, la historia no es el escenario donde únicamente confluyen las personas, aunque sí son éstas los agentes de cambio en ella; en la historia también juegan un papel importante los objetos, las tradiciones, los momentos y tiempos propios de ésta, por eso, para Ellacuría la historia tiene un carácter material.

La naturaleza material está presente en la historia y esto es lo que Ellacuría entiende por materialidad de la historia. Ahora bien, esta materialidad se compone de cuatro momentos básicos que Ellacuría define basándose en el pensamiento de Zubiri, estos son: la materia misma, el espacio, el tiempo y la vida.³⁸⁵

Para Zubiri, la materia está en estado constructo, es decir, se encuentra en una «posición» que es más que la simple «colocación», pues implica que cada elemento tiene realidad en tanto está relacionado con otros elementos, de tal manera que no sólo se trata de una reciprocidad en su posición, sino de una total relacionalidad que les comunica su realidad a cada uno de los elementos. Zubiri enuncia que cada elemento es una «unidad múltiple» en tanto posicionada en una estructura, y una «multiplicidad unitaria» en tanto su carácter posicional.

Así, Ellacuría rechaza la antigua concepción griega de la materia como aquello de lo que algo está hecho, y la concibe como aquello de lo que algo está constituido, y esta constitución se debe a su posicionamiento en la realidad estructural de

³⁸³ Recuérdese a Franz Rosenzweig y lo que de la revelación dice en su obra *La estrella de la redención*.

³⁸⁴ Cfr. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Misterium liberationis*. Tomo II. El Salvador: UCA, 2008, p. 335.

³⁸⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 1ª reimpression. El Salvador: UCA, 2007, p. 51.

realidades. Ya no será la forma aristotélica la que actualice la materia, sino la materia misma con su dinamismo propio e intrínseco quien determine la materia misma.

Esta disposición —y posición— de los elementos materiales las constituye como unidades, y, a su vez, dentro de una unidad estructural, dentro de la cuál, para Zubiri, más que relatividad, existe respectividad por la cual todo se constituye como una realidad, dicho en otros términos, permite a las unidades formar conjuntos de unidades.³⁸⁶

Tomando lo anterior, Ignacio Ellacuría no olvida en ningún momento que la materia es intrínsecamente dinámica³⁸⁷, y si es intrínsecamente dinámica no necesita un móvil exterior a ella. Por tanto, si la materia es histórica, la historia tampoco necesita de un motor fuera de ella que la haga posible; la materialidad de la historia es fuente de su propio dinamismo, del mismo proceso histórico en tanto materia dinámica.³⁸⁸ Dice Ellacuría: “Una consideración de la realidad como siendo de suyo estática y a la que luego ha de buscarse una razón exterior de su dinamismo es un supuesto infundado, al que sólo apoya una contemplación inadecuada de la realidad material”.³⁸⁹

Este dinamismo interno de la materia que en Zubiri la convierte en poder, no se refiere a que, a la manera Aristotélica, su movimiento «despliegue», esté en potencia, sino que ya es en tanto que la materia ya es, y así “la materia como todo lo real tiene en su propia realidad formal el momento de ser determinante estructurante en movimiento. [...] Por esto es por lo que la materia es esencialmente innovante”.³⁹⁰

Para terminar con este primer elemento básico de la materialidad de la historia, Ellacuría lanza el problema acerca de la eternidad e infinitud de la materia, en tanto que ésta es dinámica y envolvente, siempre innovante.

Para abordar el problema recurre a los postulados de Engels, para quien las fuerzas naturales se terminarán en algún momento, o sea que la materia no es eterna ni infinita, y lo contrasta con los acercamientos de su homólogo jesuita el P.

³⁸⁶ Cfr. *Idem*, pp. 52-56.

³⁸⁷ A este dinamismo Zubiri lo denomina despliegue, en tanto que la materia no sale de sí para darse sino que “da más de sí”; así la materia para él es poder en tanto despliegue de sus posibilidades; despliegue de su “más de sí”.

³⁸⁸ Cfr. *Idem*, p. 57.

³⁸⁹ *Idem*, p. 59.

³⁹⁰ *Idem*, p. 62.

Secchi, para quien las fuerzas cósmicas se terminarán en algún momento para dar origen a una nueva era cósmica y, con ello, a una nueva vida.

Finalmente, Ellacuría enuncia su postura frente a esta problemática, resolviéndola desde la transmutación de los términos de naturaleza e historia. Para él, la naturaleza se ha convertido en el siglo XIX en historia, es decir, el hombre ha intervenido lo suficiente en la historia como para terminar con la naturaleza. De manera que si se habla de naturaleza las fuerzas cósmicas son infinitas, pero al hablar de historia esto no sucede, ya que en ella se ha roto el equilibrio entre oferta-demanda, o más bien entre las disponibilidades de la naturaleza y las exigencias del ser humano.

El segundo elemento del que habla Ellacuría acerca de la materialidad de la historia es el espacio, la espacialidad de lo real.³⁹¹

Para el jesuita, las cosas, es decir lo real, debe ser espacial. Basa su noción en la “tensidad” de las cosas de la que había hablado Zubiri, entendida ésta como ese «dar de sí» de las cosas. Esta *tensidad* es en tanto que las cosas están vertidas entre sí, es decir, las cosas se dan de sí unas a otras y a ello deben su ser y este darse de sí las hace estar en relacionalidad unas con otras. Esta *tensidad* en tanto posibilidad de lo real, se convierte así en *ex tensidad*, en cuanto que las cosas salen de sí para darse a otras y esas otras dan de sí para las primeras, y esto posibilita el dinamismo intrínseco de la materia, el movimiento libre que hace posible el espacio en el que se desenvuelve —y se *ex tiende*— la materia.

Por la razón anterior que apela al movimiento libre que posibilita el espacio, Ellacuría dice que no sólo se puede entonces hablar de espacio sino de *especialización*, en tanto que cada cosa en su respectiva posición con otras cosas “da de sí” para salir y verterse en otro, y con ello crear su propio dinamismo de especialización que no es sino afirmarse en su propio espacio.

Ahora bien, si ya se había hablado de diferentes grados de lo real, Ellacuría no olvida que la realidad humana, al ser un grado superior a la realidad material biológica o incluso animal, además de realizar su propia especialización, adquiere en su movimiento libre una nueva dimensión que es la interioridad en donde se es “más

³⁹¹ Cfr. *Idem*, p. 68.

suyo”. Por lo tanto, en la humanidad ya no se trata únicamente de un ocupar el espacio sino de hacerlo suyo.³⁹²

Con la dimensión de la interioridad se establece una diferencia entre «mi realidad» y «la realidad» o «lo real», sin dejar por ello de situarse en ésta a través del proceso de la especialización.

Todavía más profundo es el concepto de *trascendencia*, igualmente basado en Zubiri, en donde la realidad humana al ser superior lo es en tanto que ex-cede los modos anteriores, y si los ex-cede los *trasciende* sin dejar de serlos, es decir: “el exceso es trascendencia, pero no es *exitus*, no es abandono”.³⁹³

Con esto, para Ellacuría, así como cada tipo de realidad necesita su propio espacio, la realidad humana necesita un particular espacio que se va a constituir a partir de su interioridad y trascendencia respecto de los otros tipos de realidad y el espacio será indispensable para que se conformen dentro de la realidad histórica.

Un tercer elemento de la materialidad de la historia será su temporalidad, y para abordarlo, Ellacuría nuevamente recurre a la filosofía zubiriana y parte de la noción de *dis- tensidad*; las cosas no sólo están vertidas unas en otras (ex-tensidad) sino, además, unos modos de realidad vienen después de otros, es decir, en la estratificación de los distintos modos de realidad, unos adquieren ciertas notas después de otros. La distancia establecida entre unas notas y otras conforma la temporalidad.

Es interesante la concepción del tiempo aquí:

En el tiempo hay, por lo pronto, un “pasar”. Este pasar se nos ofrece como un presente que se va haciendo pasado y que va yendo a un futuro; un pasar, pues, que se presenta como unidad compleja de ahora en la forma de antes-ahora-después.^{394/395}

³⁹² Cfr. *Idem*, p. 71.

³⁹³ *Idem*, p. 73.

³⁹⁴ *Idem*, p. 77.

³⁹⁵ Este párrafo resulta de especial interés para este estudio debido a su gran similitud con la noción de *memoria* en Benjamin, en tanto que la memoria anamnética se refiere al no olvido de los hechos del pasado para la reconstrucción del futuro y con la tesis acerca del ángel de la historia que mira al pasado para encontrar en él los restos que le permitan a sus alas volar al futuro pero un solo y único momento confluyen el pasado (recordar aquí la metáfora con la ráfaga de luz que ilumina el presente con vestigios del pasado) con el presente en la mirada del futuro.

A esta noción de temporalidad Ellacuría le añade dos notas constitutivas: la universalidad y la realidad del tiempo. La universalidad entendida no como la univocidad de éste, sino como la constitución misma de todas las cosas. Todo lo real es forzosamente temporal no porque el tiempo sea un concepto abstracto e incluyente, sino porque nace de la misma materialidad de todo lo real, nace y se dirige siempre hacia la materia y por ello es universal.³⁹⁶

El tiempo surge últimamente de donde surgía el espacio: de la extensión material: ambos son momento del dinamismo material último en que consiste la materia. [...] La extensión y la distensión son dos caracteres fundamentales de la realidad histórica y de los procesos históricos, pero lo son entendidas como formas primarias de densidad.³⁹⁷

Por su parte, Benjamin concibe un *tiempo ahora* que es el pasado que ilumina al presente cual ráfaga de luz abriéndose camino entre la historia que va dejando ruina sobre ruina como apunta en sus tesis. Y es este *tiempo ahora* que es el pasado que irrumpe intempestivamente en el presente trae consigo la posibilidad de redención. Afirma Mosés al respecto:

A la experiencia proustiana, siempre individual, de la resurrección del pasado en el presente, sustituye aquí la conciencia histórica de un *hoy* en el que confluye la memoria de las generaciones pasadas y que, al mismo tiempo, aparece ya como una novedad radical, como manifestación de lo que nunca antes había acontecido.³⁹⁸

Así, la única posibilidad de salvar el pasado es la memoria que actúa sobre la herencia de las tradiciones transmitida generacionalmente, para encontrar en ésta elementos de irrupción novedosa de tal manera que al tiempo coexistan la repetición y la revolución, la continuidad y la ruptura. Sólo las generaciones venideras podrán romper la inercia de las injusticias cometidas.

De lo anterior se concluye que para Benjamin existe una deuda generacional que consiste en que las generaciones venideras intenten realizar los sueños de sus

³⁹⁶ Para llegar a esta noción, Ellacuría hace un estudio acerca de las distintas concepciones del tiempo: tiempo rectilíneo y tiempo circular. Concluye que ambas visiones recaen siempre en el tiempo como un absoluto, como si las cosas transcurrieran en algo previo a ellas que es el tiempo siendo que las cosas son temporales y por lo tanto no transcurren en el tiempo sino que transcurren temporalmente. Cfr. *Op. Cit. Ignacio Ellacuría. Filosofía de la realidad histórica*. pp. 77-86.

³⁹⁷ *Idem*. p. 88.

³⁹⁸ Stephan Moses, *El Ángel de la historia*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 129.

antecesores que han muerto y que no pudieron alzar sus voces. Pero éstas generaciones futuras tienen, como él mismo lo describe, una débil fuerza mesiánica, es decir, siempre existe en la filosofía benjaminiana un toque pesimista, pues la redención sólo tiene una flaca fuerza de posibilidad ya que es humana y al serlo, no se puede, con ella, resucitar a los muertos sino únicamente intentar que las injusticias que sufrieron no vuelvan a ocurrir.

En Ellacuría, por su parte, existe un pecado colectivo, un pecado que se comparte en la humanidad entera y que por él ha sido introducido el pecado en el corazón del hombre. De ahí que tengamos también, como en Benjamin, una deuda que para el autor, se traduce más como una obligación de luchar contra ese pecado, de redimirlo. En el caso de Ellacuría, esta posibilidad de liberación de pecado sí es una posibilidad real, es decir, sí puede de hecho suceder, porque se basa en algo que es exterior al hombre, se basa en la gracia que es exclusiva de Dios. En Ellacuría, la débil fuerza mesiánica de Benjamin se convierte en una posibilidad real gracias a la gratuidad del amor de Dios que da su gracia para vencer el pecado. Así, la liberación no es única del hombre, sino también interviene en ella la acción salvífica de Dios:

Hay una cierta exterioridad en relación con el hombre individual: el mal del mundo, el pecado del mundo no es, sin más, la suma de determinadas acciones individuales, ni éstas son ajenas a ese pecado que las domina, igualmente el perdón del mundo, la transformación del mundo es algo que inicialmente recibe el hombre para después poder aportar su contribución.³⁹⁹

No obstante lo anterior, así como en Benjamin se tienen dos versiones de la misma historia (la de los vencedores y la de los vencidos), en Ellacuría se tienen dos derivados de la misma historia: la del pecado y la de la gracia, siendo una única historia, la historia de Dios. Esto posibilita, como dice Rahner, que en la historia del pecado para Ellacuría y la versión de los vencidos pueda existir la historia de la salvación; la de Jesús para Ellacuría, y la versión de los vencidos para Benjamín.

Lo anterior es importante ya que sólo en lo novedoso de la historia, en la irrupción de la novedad como dice Benjamin puede darse la posibilidad de que esa

³⁹⁹ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Op. cit.*, p. 198.

historia conocida y aceptada, se revele como es y deje dentro de sí rasgos de ser otra. Para Ellacuría, sólo en la historia del pecado es posible la gracia, y para Benjamin, sólo en los sueños frustrados de los vencidos se da la posibilidad de resucitarlos.

4.2. Implicación entre los conceptos de *redención* y de *liberación*

Resulta interesante el punto anterior, en parte debido a la implicación de contrarios, pareciera a primera vista que hablar de liberación y de redención en uno y otro filósofo son el único camino posible pero, al desmenuzar ambos conceptos, se observa que no puede haber liberación sin una condición previa de opresión; de hecho, la condición de posibilidad de la primera es la segunda y, en el caso de Benjamin, no puede haber redención sin una situación de injusticia, el ángel no puede pensar siquiera en la posibilidad de resucitar a los muertos si a éstos no los hubiera ya matado la historia monumental.

En Benjamin, la redención es tarea exclusiva de la humanidad en tanto mesías, pero se trata de un mesías que tiene poca posibilidad de éxito en su misión, igual que el ángel de la historia. Esta redención, al sonar en clave de “todavía no”, conlleva una esperanza de realización; pero ésta, a su vez, descansa sobre el ideal del hombre de redimir el pasado, mas el momento en que se sitúa para hacerlo ya no es ese pasado y por eso sabe que le será muy difícil —si no imposible— lograrlo del todo.

Esa ligera esperanza del hombre de salvar el pasado le es dada gracias al proceso de la rememoración, gracias a la memoria cuya tarea es *salvar lo que ha fracasado*.

Si en Benjamin la redención implicaba la justicia a los vencidos, es decir, el anhelo del ángel por reconstruir las ruinas de la historia, en Ellacuría, la liberación es igualmente resurrección: la resurrección de Jesús en la vida de los pobres. Porque la opresión, la miseria y la pobreza son muerte⁴⁰⁰, y liberarlos es resucitarlos.

⁴⁰⁰ Cfr. Gustavo Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental” Cit. Por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Op. cit.*, p. 304.

4.3. Diferencias entre los conceptos de *redención* y de *liberación*

Existe, no obstante los párrafos anteriores, una diferencia fundamental entre ambos conceptos: el método que cada autor usa para edificar su aparato ideológico y, la puesta en práctica del mismo. En Benjamin el método usado constituye, a su vez, la fundamentación de su ética, es decir, de una ética heterónoma proveniente de una experiencia de sufrimiento que lo lleva a posicionarse frente al otro a través y desde la compasión. Por su parte, El método que funda la ética de Ignacio Ellacuría es también fundado en una experiencia de sufrimiento pero enraizado en una lectura histórico-crítica de la figura de Jesucristo, de tal manera que la base de su ética no lo conduce a la compasión sino al amor y está alimentada por la fe.

Una segunda diferencia es que para Ellacuría la historia de la salvación sólo es posible a través de la liberación, en tanto historia teológica se reafirma en un futuro, es decir, la liberación total sólo será posible en la *Vida Eterna*, en un futuro, mientras que en Benjamin, la *redención* establece un nexo con el presente en tanto que es en éste donde se puede evitar la repetición de la injusticia. Esto sólo es posible porque el pasado aparece como un rayo que lo ilumina. La *redención* sólo implicaría la posibilidad de realizar “lo que nos ha sido negado”⁴⁰¹ pero esta realización se lleva a cabo a través del pasado que aparece, es decir, del *tiempo ahora*, por eso la esperanza que muere en el intento fallido por resucitar a los muertos de la historia es una esperanza que no renacerá más, es la ráfaga de luz que viene a iluminar el presente por segundos y se queda ahí de tal manera que la esperanza sigue estando presente y con ella se torna real la posibilidad de resucitar a los muertos y de reivindicar su lucha por la justicia y sus anhelos por lograr una sociedad más justa.

Redención y liberación son nociones que necesitan de un agente que las lleve a cabo. Ambos conceptos, al pertenecer al ámbito de la historia y darse en éste, requieren el sujeto activo de la historia. Tanto Benjamin como Ellacuría se dan cuenta de esto y proponen dos agentes aparentemente distintos:

En Benjamin, el sujeto de la historia son los vencidos, sus esperanzas y sueños frustrados, y desde ellos el ángel anhela recomponer los fragmentos de la historia, es decir, son ellos el germen de redención.

⁴⁰¹ Cfr. Stephan Moses, *op. cit.*, pp. 132-133.

En Ellacuría, son los pobres el lugar desde el cual la historia puede ser otra, los pobres aportan el elemento novedoso a la historia porque son ellos el medio de salvación.

Los pobres son aquellos a quienes las estructuras de poder han arrebatado su vida y su dignidad, sumergiéndolos en el silencio de, como decía Monseñor Romero, los “sin voz”. Los pobres no son, no cuentan, no toman decisiones, no se basan en ellos las decisiones políticas ni económicas, son sólo el producto de la dependencia de los países del tercer mundo de los países del Primer Mundo.

Los vencidos, a su vez, son aquellos cuyos ideales han quedado enterrados entre la historia contada por los vencedores, sus anhelos se han esfumado con el paso del tiempo moderno, su voz ha quedado acallada por las grandes voces de la modernidad, su existencia se ha borrado en la historia de los grandes avances y de las grandes potencias. Estas voces, no obstante, pueden y deben ser escuchadas por el materialista histórico, es decir, el que asume la lucha por la justicia.

Los vencedores están, viven y pueden hacer escuchar sus gritos de justicia; los vencidos ya no actúan, corresponde a las nuevas generaciones buscarlos en los restos de historia, encontrarlos y hacer sonar su voz de nuevo. Ambos coinciden en el olvido.

Los ricos se olvidan de los pobres y los vivos de los vencidos; el olvido los hace caer en el dolor, el olvido los aniquila. Este olvido del que aquí se habla, se basa en que sólo se olvida aquello que ya no es útil, aquello que ya no sirve, y el tiempo hace lo suyo fortaleciendo el olvido. Los pobres no sirven, no para el nuevo orden mundial ¿por qué recordarlos? En un mundo dominado por el avance y el progreso no tienen cabida quienes en él no juegan un papel central; más bien, los pobres y los vencidos hacen retroceder la rueda del progreso, por ello es mejor olvidarlos.

De esto, la memoria es, para Benjamin, el vehículo por el que se transportan al presente esos sueños del pasado, ese algo aún no realizado pero que pugna por realizarse; así como en Ellacuría, las nuevas formas de realidad provienen de formas anteriores y menos desarrolladas, y en ellas, por la subtensión dinámica, se da el salto a la novedad; pero gracias a que, en la forma anterior, la nueva pugna por ser, así también en el olvido hay algo que pugna por ser. En los pobres la liberación

lucha por sobresalir, por realizar lo que no pudo hablar desde sí y grita para hacerse escuchar.

Ambos sujetos de la historia no se presentan como opciones sino como deberes; no se trata ya de elegir entre la historia de los vencedores y la historia de los vencidos, se trata de una exigencia ética de hacer contar las dos historias, de no callarlas. Con esto, el pensamiento de Benjamin es un imperativo ético-político, la ética y la política predominan sobre la historia y necesariamente su ética conduce a una política pues en ella se fragua la semilla de una acción dirigida a la justicia.

En la teología de la liberación se habla de una «opción por el pobre», aunque Gustavo Gutiérrez habla de que no es una opción si no una necesidad proveniente de un fiel seguimiento de la figura de Jesús, porque en Él, en su vida, los pobres son centrales para el anuncio del Reino de Dios.⁴⁰²

Ambos sujetos de la historia no son concebidos, ni en Benjamin ni en Ellacuría, como meros sujetos pasivos que tienden a generar una reflexión noética sobre ellos, sino más bien son sujetos activos que exigen ante todo una actitud práctica traducida en términos políticos frente a ellos.

La *redención* en Benjamin sólo es posible mediante la deuda generacional que se asume y se enfrenta, que se concibe, con la que se intenta rescatar las esperanzas e ideales de generaciones pasadas que fracasaron en su lucha. La deuda generacional exige más que la recordación, exige asumir activamente el papel de mesías y responder en las situaciones presentes sobre la injusticia del pasado. Se trata pues, de tomar la fuerza mesiánica del pasado para transformar las estructuras injustas, reformar la política y lograr el ideal de la justicia.

En Ellacuría, la injusticia es estructural, es decir, es producto de un sistema que se alimenta de la riqueza de unos pocos y que se fortalece con el paso del tiempo cuando esas injusticias y esa miseria no se denuncia. De aquí que lo que primeramente se debe cumplir es una actitud igualmente activa en donde no sólo se mire la realidad sino se cargue con ella.⁴⁰³ Cargar con la realidad, en Ellacuría, significa hacerse responsable de ella, tomar una postura de denuncia frente a la

⁴⁰² Cfr. Gustavo Gutiérrez, "Pobres y opción fundamental" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *op. cit.*

⁴⁰³ Cfr. Jon Sobrino, *Ellacuría, el hombre, el cristiano*. El Salvador: UCA, 2006.

injusticia presente y de acciones orientadas a una *praxis* de liberación que sean capaces de romper el esquema de injusticia social estructurada.

Con ese *hacerse cargo de la realidad*, Ellacuría intenta expresar el carácter ético de la inteligencia que va más allá de la mera comprensión del sentido, de tal manera que su liberación sea una acción real y no una mera noción teológica ni filosófica.

Este punto resulta de suma importancia al comparar a ambos autores, ya que en Benjamin si bien la redención aparece como una débil fuerza mesiánica con tintes estrictamente políticos, el anhelo de justicia es posible gracias a la aparición del pasado; ese momento en que el pasado ilumina el presente, el tiempo ahora, es el momento en que la justicia se realiza con toda su fuerza en el ámbito político. Sucede lo mismo con Ellacuría, ya que en su pensamiento, al ser los pobres el sujeto de la historia, éstos exigen una acción proveniente del presente en donde ellos viven, su situación de injusticia necesita ser enfrentada desde ella misma en un tiempo presente. Así, en ambos autores, la posibilidad de hacer justicia se da con ímpetu y esperanza y se da en el tiempo presente en que viven los sujetos humanos.

Las víctimas en Benjamin y en Ellacuría son víctimas presentes; de ahí que, para que se de la redención en Benjamin se requiere de una mirada atenta y abierta que perciba el momento en que el pasado irrumpe intempestivamente en el presente con la fuerza mesiánica que le es propia mientras que el hacerse cargo de la realidad en Ellacuría necesite, antes que nada, estar en la realidad, situarse en ella porque sólo se puede enfrentar y cargar la realidad desde la realidad misma. Por esta razón, Ellacuría y en general los teólogos de la liberación, consideran como punto de partida para su trabajo insertarse en la realidad de los pobres bajo el supuesto de que sólo desde los pobres se puede entender a los pobres, a la pobreza, y a las situaciones que la provocan y alimentan.

En Benjamin la acción redentora únicamente puede venir de la mirada vuelta hacia atrás, pero esa mirada se sitúa en un tiempo presente, esto es, es desde el presente que aparece el pasado y lo ilumina, así, ante las víctimas se puede y se debe responder desde el presente, de ahí que el tiempo que él propone sea un

tiempo ahora, es decir, un tiempo iluminado por el pasado y su instrumento o vehículo sea la memoria.

Un aspecto fundamental que marca la diferencia entre ambos autores es el carácter que cada uno le imprime a su método. Me referiré aquí a la débil fuerza mesiánica de Benjamin y al carácter utópico-profético que la realidad tiene para Ellacuría.

Para Benjamin, la posibilidad de recuperar los sueños de los vencidos sólo constituye una débil posibilidad, dado que al ya no estar presentes, es imposible llegar a su intención original, y al estar éstos en la esfera de un pasado histórico, la manera física de llegar a él es imposible.

Sólo queda anhelar que el presente se ilumine con una ligera ráfaga de luz para que, vistos a la luminiscencia del pasado, los hechos presentes puedan ser repensados; aunque esa esperanza es igualmente débil pero, aunque en su debilidad, alberga la posibilidad de realización de la justicia aunque no en su sentido de totalidad.

En esta interpretación, Horkheimer⁴⁰⁴ entiende muy bien que las injusticias pasadas no pueden ni podrán ser consumadas por la justicia presente. Si bien es cierto que en Benjamin las injusticias pasadas no caducan y que, por ende, no pueden archivar en el pasado, también es cierto que el orden de la redención, posible únicamente a partir de otra lógica, no sólo considera la felicidad de los vencedores sino también la de los vencidos.

La debilidad del pensamiento de redención en Benjamin sólo puede salvarse insertando a la teología; por eso es que el teólogo Metz afirma, como Horkheimer, que las injusticias pasadas ya no pueden ser reparadas. Sin embargo, si dichas injusticias se piensan desde un Dios que hace justicia universal, se tornan en posibilidades latentes. Benjamin no conoció a Metz, pero sí a Péguy, para quien sólo es posible pensar en la redención en términos no hermenéuticos si se hace a partir de la virtud teologal de la esperanza.

⁴⁰⁴ Cfr. Max Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Tr. J.J. Sánchez. Madrid: Trotta, 2000, p.172.

Ciertamente la filosofía benjaminiana, con su especificidad pesimista, conduce a una visión aporética.⁴⁰⁵ Forster lo afirma de la siguiente manera:

Hay en Benjamin una suerte de bifurcación, la apertura de dos caminos que parecen separarse allí donde están más próximos: un camino donde nos conduce hacia la promesa mesiánica, lugar del reencuentro del nombre con la cosa, y otro camino que no conduce a ningún sitio o, más bien, que nos devuelve a un territorio de la irreparabilidad.⁴⁰⁶

Reyes Mate resuelve esta aporía apuntando a que en realidad, el sentido del mesianismo, más que ser interpretado como la virtud teologal de la esperanza, debe ser dilucidado como el dar sentido a las injusticias pasadas con la premisa de que nunca se le hará justicia realmente. En esta interpretación quedaría entonces la opción de pensar las injusticias pasadas con vistas a animar la esperanza de anhelar un mundo otro, de luchar por la justicia como posibilidad, es decir, si bien la consumación de la justicia es imposible no lo es la lucha de una justicia en el tiempo presente. Con ello, el pensamiento de Benjamin es estrictamente político y recuerda la posibilidad de la justicia.

Ahora bien, la debilidad de la redención en Benjamin no está tanto en los hechos del pasado que asaltan el presente sorpresiva e intempestivamente, sino en el sujeto dispuesto a dejarse interpelar por ellos y a permitirles su revelación en sus condiciones presentes, es decir, la posibilidad de redención es un acto de la voluntad de un sujeto que se deja conducir por ellos pero sin la voluntariedad del sujeto. Los hechos pasados seguirán apareciendo en el presente, pero sin ser captados por un sujeto que, de hecho, pueda recordarlos en la acción. Afirma Reyes Mate: “se trata de leer el pasado en un texto que incluso nunca fue escrito”.⁴⁰⁷ Así, la memoria tendrá un carácter estrictamente político.

Para Ellacuría, por su parte, la posibilidad de revertir el decurso de los hechos históricos es, a la vez, utópica y profética. Al respecto afirma Sobrino: “tiene que haber utopía porque la realidad nos dice que hay un mal que superar y puede haber profecía porque la realidad nos dice que hay la posibilidad de un bien”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Ver al respecto de esta crítica a Reyes Mate en su introducción a la obra *Medianoche en la historia*.

⁴⁰⁶ Ricardo Forster, *El exilio de la palabra: en torno a lo judío*. Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 89.

⁴⁰⁷ Manuel Reyes Mate. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006, p.46

⁴⁰⁸ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Misterium liberationis*. Tomo II. El Salvador: UCA, 2008. P.38.

Ellacuría define el profetismo como: “la constatación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con un situación históricamente determinada”.⁴⁰⁹

El carácter profético de Ellacuría radicaba en una consideración cristiana de la injusticia como pecado y, por lo tanto, como realidad última que debe ser transformada. Para él, la pobreza del Tercer Mundo era producto directo del sistema opresor del Primer Mundo que provocaba situaciones de extrema miseria, y por lo mismo, Ellacuría creía que, denunciando las condiciones del Tercer Mundo, el Primer Mundo podía ver su rostro deformado reflejado en el primero y entonces cuestionar su propia maquinaria y la manera de elaborar su sistema opresor, “la finalidad de su denuncia consistía en desenmascarar realidades que deben ser transformadas”.⁴¹⁰

Aún más radical, el método profético que propuso Ellacuría consistía más en la denuncia de las aparentes soluciones que se proponen para curar los males de la injusticia y la pobreza, que en el desenmascaramiento de los aparatos que las producen. Así, para Ellacuría el profetismo consistía incluso en desentrañar los enunciados bajo los cuales aparecían los discursos de soluciones propuestos por el mismo Primer Mundo, soluciones que no eran sino el encubrimiento de su mismo sistema operativo y que le garantizaban seguridad y permanencia de la riqueza.⁴¹¹ Una de las soluciones propuestas por el Primer Mundo y denunciada violentamente por el mismo Ellacuría era el sistema neoliberal, que él llamó “la civilización del capital o la civilización de la riqueza”, para contraponerla a la “civilización de la pobreza”, que representaba una contrapropuesta de solución analizada y reflexionada a partir del carácter utópico de la misma.

Con su carácter profético, la liberación anuncia la posibilidad de comenzar de nuevo⁴¹², pero en este comenzar no desaparece lo nuevo, más bien a partir de lo antiguo se rehace lo nuevo, así no se trata de crear cosas nuevas sino de hacer nuevo lo antiguo. En esto se asemeja a Benjamin, en tanto que, para él, el pasado

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 39.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Resulta interesante la lectura de la carta pastoral “Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país” escrita por Monseñor Oscar Romero, en donde se describe la repercusión de la absolutización de la riqueza que lleva a la idolatría de la misma al grado tal de perder la propia libertad por el ídolo de la propiedad privada y los bienes de la riqueza. Ver: Jon Sobrino. Ignacio Martín Baró. Rodolfo Cardenal. *La voz de los sin voz*. El Salvador: UCA, 1980, pp. 123-172.

⁴¹² Cfr. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 414.

constituye la plataforma sobre la cual es posible la redención. El ángel de la historia intenta reconstruir, pero lo hace a partir de la ruinas del pasado, de tal manera que la reconstrucción siempre parte de lo antiguo pero con una dirección nueva y con un objetivo ético-político real y posible. La acción profética de Ellacuría denuncia para reconstruir pero no olvida el pasado que está lleno de posibilidades.

En la revista “Concilium” en el artículo titulado “El Reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo”, Ellacuría escribe en 1982 a propósito de la “civilización de la pobreza”:

Una civilización de la pobreza donde la pobreza ya no sería la privación de lo necesario y fundamental debida a la acción histórica de grupos o clases sociales y de naciones o conjunto de naciones, sino un estado universal de cosas en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas y de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios.⁴¹³

Con el párrafo anterior vemos cómo Ellacuría establece que el problema real de la pobreza en América Latina no es únicamente una injusta distribución de la esfera económica, sino una cultura, una manera de ser y de vivirse, una manera particular de ver el mundo y de relacionarse de tal manera que la solución no puede ser solamente en términos monetarios, sino en un cambio de mentalidad, en un cambio en la manera de ver y entender la realidad, en un cambio de ser humanidad.⁴¹⁴

Lo interesante de la postura utópica de Ellacuría es que la engendró desde el seno mismo de la realidad salvadoreña, y por eso, su postura tiene un tinte de posibilidad y de facticidad. Ellacuría vio la transformación de los partidos políticos en organizaciones populares, la construcción de una Iglesia de los pobres, la vivencia en comunidad contraria al individualismo aislacionista, el paso de la diversión egoísta a la celebración comunitaria, la transformación del etnocentrismo en apertura y riqueza cultural, el descubrimiento de la creatividad que desalienta del servilismo y hace surgir la identidad personal, y por último, la fe que libera del pecado generado

⁴¹³Cit. Por. *Idem.* p. 393.

⁴¹⁴ Para una mayor referencia acerca de cómo entiende Ellacuría la “civilización de la pobreza” se sugiere la lectura de su artículo titulado “Utopía y profetismo desde América Latina” publicado en la *Revista Latinoamericana de Teología* número 17 en 1989.

por la mentalidad pragmática y neoliberal. A partir de estos signos, Ellacuría emprende su utopía y le da sentido de realidad desde la realidad misma que él vive con, y desde, los pobres.

De lo anterior se desprende que precisamente lo que anima la acción utópica es la esperanza, así afirma Ellacuría:

Es un hecho constatable cómo la esperanza, que anima a los pobres con espíritu, les alienta en largos y difíciles procesos, que a otros les parecen inútiles y sin futuro. Es una esperanza que se presenta, por tanto, con las características de la esperanza contra toda esperanza.⁴¹⁵

Quizá el valor de realidad que tiene la dimensión utópica en el pensamiento de Ellacuría radique en el hecho o fenómeno del martirio. Las vidas que generosamente se entregaron por los ideales de la consecución de niveles igualitarios de libertad y dignidad y de condiciones de vida más justas, representan la posibilidad de una “civilización de la pobreza”; el mismo Ellacuría lo demostró con su vida y, como él, muchos otros que con su sangre⁴¹⁶ han marcado un rumbo y una dirección para concebir que otro mundo es posible.

Por último, se podría establecer una diferencia a nivel etimológico entre ambos conceptos.

El concepto de *rendición*, en alemán *Erlösung* significa “salvación” dado que el término *Lösung* hace alusión a algo ya resuelto o solucionado, en tanto que el término *Erlösen* es traducido como el verbo “redimir”. En cambio, el término de *liberación* de ser posible enunciarlo en alemán sería equivalente al término *Befreiung* en donde la sílaba *frei* que es propiamente la que hace relevancia al término en tanto que significa *libre* conlleva un significado procesual, es decir, de algo que se encamina a ser pero que, de algún modo, aún no es.

El término *frei* en alemán y el término *lösung* son distintos en tanto que el primero remite a una concepción de libertad que se consigue realizando un proceso mientras que el segundo, *lösung* hace referencia a algo ya solucionado, es decir, a un momento determinado y concluido. Resulta interesante esta diferencia ya que la

⁴¹⁵ Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 412.

⁴¹⁶ Al respecto se sugiere la lectura del artículo “Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?” En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 21, 1991.

alegoría de la ráfaga de luz que utiliza Benjamin para referirse al momento en que es posible que se de la *redención* es sólo un momento, es decir, en esos segundos en que el pasado ilumina el presente es cuando queda “solucionado” el momento de *redención*. Por otro lado en Ellacuría, la liberación se realiza a lo largo de la historia como un proceso. No es un momento dado en un tiempo determinado sino un proceso gradual que se va dando en el dinamismo intrínseco de la realidad histórica.

No obstante lo anterior, resulta contradictorio que si el término en alemán que utiliza Benjamin es el de *Erlösung* que se refiere a algo ya solucionado, siga presente en su pensamiento la idea de la débil fuerza mesiánica, es decir, aún sabiendo que cuando el pasado irrumpe en el presente lo redime a partir de la memoria, el pasado sigue estando latente en su pugna por ser redimido. Pareciera ser que, dado que el término alude a algo ya resuelto, bastaría con pensar que la sola ráfaga de luz que ilumina el presente salva el pasado y esto no es así ya que la posibilidad de redimirlo, en Benjamin, sigue siendo limitada.

En contraposición, cuando Ellacuría propone su término de *liberación*, dado que se refiere a un proceso que se va dando desde una plataforma biológica como se analizó en apartados anteriores, ésta se va consiguiendo poco a poco en la historia pero los momentos que va consiguiendo no sólo van siendo posibles sino que, de hecho, se quedan marcados para siempre.

El proceso de liberación en Ellacuría es un proceso real que se da en pasos marcados por la *praxis* liberadora, así lo *resuelto* no es el resultado final sino la acción que originó un avance, el despliegue de formas de realidad que marcaron la aparición de nuevos rasgos de liberación.

4.4. La noción de *mesías* subyacente a ambos conceptos.

En los conceptos de *liberación* en Ellacuría y de *redención* en Benjamin, subyace una noción que vale la pena analizar. En Benjamin, la noción de *mesías* subyace a la posibilidad de redención; sin embargo, esta idea tomada de la tradición judía es plasmada por Benjamin en términos meramente humanos. De tal manera

que el mesías deja de ser una entidad que aparecerá en algún momento del decurso histórico y comienza a ser una entidad que se encarna en cada persona, en cada lugar, en cada tiempo presente en donde convergen generaciones pasadas con generaciones actuales y venideras. De esta manera, la noción de *mesías* en Benjamin, si bien anima la fuerza de la redención, se desprende de cualquier adjetivo que la enmarque en el ámbito religioso. El *mesías* somos todos.

En Ellacuría, por su parte, la noción que fortalece y anima el concepto y la posibilidad de liberación es estrictamente una noción religiosa proveniente de una espiritualidad ignaciana⁴¹⁷, adoptada por su maestro Rahner y, posteriormente, por el mismo Ellacuría⁴¹⁸.

Para el filósofo español, la realidad histórica sólo puede entenderse en su posibilidad de cambio si se parte del precepto de que Dios mismo se encarna en la historia, es decir, los hechos históricos son manifestación de Dios, son lenguaje de Dios, y por lo tanto, lo que anima a la lucha por la liberación y por la justicia es el rostro de Dios que se hace visible en el rostro de los pobres. Por esta razón, la salvación necesariamente es una salvación histórica, porque la historia es el lugar en donde Dios habla y los pobres el *locus* teológico por excelencia.⁴¹⁹

Ninguna de las dos posturas conduce a una pasividad o espera pasiva de la venida del mesías o del salvador, más bien, ambas plataformas intelectuales conducen a un aquí y ahora de la *liberación* y de la *redención*, es decir, a una práctica presente y a una puesta en marcha de las condiciones que permitan la justicia de las víctimas.

Ambas posturas conducen así hacia una responsabilidad de hacerse cargo de la realidad, como decía Ellacuría. Si bien en Benjamin esta responsabilidad recae exclusivamente en el sujeto que es capaz de leer el pasado en el presente, y en Ellacuría la responsabilidad se comparte entre Dios que se hace presente en la

⁴¹⁷ Cfr. J. Mathew Ashley. "Contemplation in the action of justice. Ignacio Ellacuría and Ignatian Spirituality". En: Kevin Burke. *Love that produces hope*. Minnesota: Liturgical Press, 2006. p.144.

⁴¹⁸ Cfr. Maier Martin. "Karl Rahner: the teacher of Ignacio Ellacuría." En: Kevin Burke. *Love that produces hope*. Minnesota: Liturgical Press, 2006, p.128.

⁴¹⁹ Cfr. Kevin Burke "Christian Salvation and the disposition of Trascendente: Ignacio Ellacuria's historical soteriology", en Kevin Burke. *Love that produces hope*. Minnesota: Liturgical Press, 2006, p. 169.

historia y el hombre que asume su papel de co-creador del Reino de Dios⁴²⁰ que es un Reino de justicia, en ambos autores la realidad histórica es una realidad de la que no se puede huir, que debe enfrentarse y en la cual se debe situar la humanidad para dar respuesta a sus condiciones y operaciones de desigualdad y miseria.

Ambos autores conciben la tarea de la filosofía como una tarea práctica, como una *praxis* de liberación en donde el pensamiento no representa sólo el pretexto de crear una tendencia ideológica, sino un aparato generador de denuncias y acciones orientadas al cambio.

De esta manera, se puede intentar trazar una línea de pensamiento con elementos compartidos entre Walter Benjamin e Ignacio Ellacuría que, a pesar de su anacronismo y de su desconocimiento mutuo, deja entrever cierta extensión de la preocupación y actitud crítica de la escuela de Frankfurt hacia la filosofía y reflexión latinoamericana⁴²¹. Esta conexión sólo es posible si se parte del sentido original de crítica a la modernidad y su idea de progreso.

La relación entre la filosofía de la liberación en América Latina y las preocupaciones centrales de la Escuela de Frankfurt han sido analizadas por Enrique Dussel, para quien la cuestión de la reflexión sobre las víctimas desde la negación constituye la condición de posibilidad de la crítica social.

Para Dussel, la víctima debe, en primer lugar, tomar conciencia de su propia condición de miseria, es decir, de su propia negatividad. Sólo en el proceso de toma de conciencia puede iniciar su crítica al sistema vigente. Esta idea se formaliza en Benjamin con el *tiempo mesiánico*, el pasado que irrumpe en el tiempo progresivo trayendo dentro de sí la fuerza transformadora. Lo interesante resulta entonces que el verdadero cambio —la *praxis* liberadora y transformadora— deberá venir de la víctima misma en cuanto consciente que su vida le está siendo arrebatada.

El *tiempo ahora* de Benjamin viene dado por la anamnesis o la recordación, así el método usado para la crítica histórico-social es la memoria.

⁴²⁰ Cfr. Roger Haight. "Ecclesiology from below: principles from Ignacio Ellacuría", en Kevin Burke, *Love that produces hope*. Minnesota: Liturgical Press, 2006, p. 187.

⁴²¹ Cfr. José Manuel Romero Cuevas. "Ignacio Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina", en *Revista internacional de filosofía política*. Núm. 32, 2008, p. 115-134.

Por otra parte, el diálogo sostenido entre Horkheimer y Adorno pretendía la negatividad como punto de partida para la crítica social: sólo resaltando lo negativo del sistema que se torna en una nueva racionalidad.

La negatividad a la que hace referencia Adorno es una negatividad que va en contra, en primera instancia, de las pulsiones de vida que son necesarias para la conservación del mismo sistema. Lo anterior constituye la metodología propia de la crítica social en tanto negatividad, es decir, en cuanto niega precisamente aquellas pulsiones que son necesarias para conservar el sistema: las pulsiones de vida.

Esta problemática es la que advirtió Marx cuando observó cómo la razón del Estado que disciplina en vías de la auto conservación aliena el trabajo vivo, en términos de Freud⁴²² las pulsiones. Así, queda evidenciado que el sistema se alimenta de su propia autodestrucción.

Por su parte, Dussel aclara que, dada la existencia de la negatividad en el propio sistema, toda crítica que se esgrima frente a éste deberá reconocer precisamente la existencia real de víctimas.⁴²³ Con ello, se deberá igualmente aceptar que no existe sistema perfecto y que, invariablemente, todo sistema genera imperfecciones y errores que son soportados por el residuo no intencional: las víctimas.

Ahora bien, Dussel menciona una vía compuesta por cuatro pasos para llegar al verdadero proceso de liberación.

En primer lugar habla de la *condición de posibilidad crítico-positiva* marcado principalmente por el reconocimiento del otro como otro, como sujeto. Esto viene dado por lo que Dussel denomina la *razón ética pre-originaria* que antecede a todo argumento. Reconocer al otro como sujeto es reconocerlo como viviente: “La víctima es un viviente humano y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema”.⁴²⁴

El segundo momento es *crítico negativo*: la víctima se da cuenta de su no reproducción, es decir, de la no reproducción de su vida dentro del sistema. Esta no

⁴²² Para una mayor comprensión del componente orgánico-corpóreo de la negación de las pulsiones en el sistema se sugiere la lectura del apartado “La dialéctica de lo pulsional” en Enrique Dussel. *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 342-359.

⁴²³ Cfr. Enrique Dussel, *idem*, p. 369.

⁴²⁴ *Idem*, p. 371.

reproducción es la no verdad del sistema, la falsedad del sistema. Es la víctima que se da cuenta de que “ya no tiende hacia el desarrollo de la vida sino que vuelve hacia atrás; es involución hacia lo no vivido, inorgánico”.⁴²⁵

Cabe destacar aquí un punto de convergencia entre la propuesta de Dussel en este momento y la plataforma biológica sobre la que descansa el concepto de *liberación* en Ellacuría, aunque si bien para éste el proceso de liberación de nuevas posibilidades dentro del propio desarrollo evolutivo no tiende hacia atrás si se despliega a partir de la biología misma, que es intrínsecamente dinámica en tanto realidad. En el aspecto *crítico negativo* de Dussel, la víctima se da cuenta de su no desarrollo, de su no despliegue de posibilidades; ni si quiera de su estancamiento sino de su involución, de su propio retroceso a etapas más primitivas de su desarrollo.

El tercer momento que describe el filósofo de la liberación, Enrique Dussel, es el momento central en el proceso: *el principio ético-crítico*. Este momento, habiendo ya pasado por el reconocimiento de la víctima como sujeto y de ésta como tendente hacia su no reproducción de vida, hace aparecer frente a la víctima un deber ser, esto es una responsabilidad frente a ella, una imposibilidad de permanecer indiferente.

El reconocimiento efectuado en el primer momento, dice el autor, no es propiamente un momento ético, lo será cuando del reconocimiento se pase a la responsabilidad, es decir, cuando se ejerza la falacia de Hume: el paso de lo que es a lo que debe ser. Dussel describe esta responsabilidad como un *tomar a cargo* la vida negada del otro: “yo estoy asignado por el deber ético, porque soy responsable de ella, de tomar a mi cargo esta víctima”.⁴²⁶

Hay que recordar aquí nuevamente la similitud que presenta con Ignacio Ellacuría para quien, en el plano teológico, la liberación sólo era posible si uno se hacía cargo de la realidad, si uno *cargaba la realidad*.

Lo anterior no viene dado por una exigencia frente a la víctima singular y concreta, sino que es posibilitado porque se tiene una responsabilidad de desarrollar

⁴²⁵ *Idem*, p. 372.

⁴²⁶ *Idem*, p. 374.

la vida en general y, en consecuencia, la vida que ha sido negada, la vida de las víctimas: “porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir la vida negada de la víctima de un sistema opresor”.⁴²⁷

Este momento es negativo porque, dada la exigencia frente a la vida que me lleva a la responsabilidad por la víctima, debo criticar al sistema que lo hace posible, es decir, de la responsabilidad se pasa a la crítica como deber, a la crítica que hace posible la negatividad de la propia víctima. Frente a este deber de una crítica se erige, como su condición de posibilidad, un “no”, un “no querer” que haya más víctimas y más injusticia. En esta medida, este momento es un momento de crítica negativa.

Un cuarto momento es el *crítico positivo*. Una vez hecha la crítica frente al sistema no basta únicamente con denunciar la negatividad de la reproducción humana, sino un momento intermedio de ésta: el desarrollo. Así, el momento crítico positivo conlleva el paso de la crítica a la transformación, a la transformación de todas las estructuras que no permiten el desarrollo de la vida humana.

Dussel propone entonces:

En efecto, para que haya justicia, solidaridad, bondad ante las víctimas, es necesario criticar el orden dado para que la imposibilidad de vivir de dichas víctimas se convierta en posibilidad de vivir y vivir mejor.⁴²⁸

Este momento de transformación entrelaza las visiones de Benjamin y Ellacuría. De Benjamin en tanto que el tiempo mesiánico, es decir, el tiempo ahora —dado que es la irrupción de lo pasado en el tiempo presente y continuo— está dado por quienes buscan la novedad, por quienes luchan por algo diferente. En Ignacio Ellacuría en tanto que, en el plano teológico de su postura, es a partir de la lectura e imitación del Jesús de Nazareth histórico que se anhela y lucha por la justicia con la esperanza de la instauración del Reino de Dios en la Tierra.

Así, momento clave en el proceso de liberación tanto en su carácter de *redención* en Benjamin como de *liberación* en Ellacuría, lo constituye este momento crítico positivo en donde la crítica se convierte en acción.

⁴²⁷ *Idem*, p. 375.

⁴²⁸ *Idem*, p. 378.

Una vez llegados a la acción, comenta Dussel, tan importante es el fin como los medios y los principios:

No cualquier medio (<regla de conducta> táctica) para cualquier fin; ni cualquier fin (<regla de conducta estratégica) para efectuar los principios. Sino al contrario: los principios son el fundamento de la determinación de los fines y los medios: todos deben responder al silogismo ético correspondiente".⁴²⁹

Es por lo anterior que el principio de liberación debe subsumirse a un criterio de factibilidad⁴³⁰; esto es, a las posibilidades reales y concretas de liberar a la víctima, en donde la víctima misma es el factor de transformación al negar la imposibilidad misma del sistema, es decir, desde la negación del sistema que son las víctimas, surge la posibilidad de su transformación negando la misma imposibilidad originaria. Es la víctima como capacidad la que convierte la acción en una praxis liberadora, de tal manera que ésta sea:

La praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. [...] Porque hay víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede* y *se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica.⁴³¹

Con lo anterior, la posibilidad de transformación descansa pues en las capacidades de las víctimas que han reconocido su negatividad y dichas capacidades, a su vez, en la acción en vías de su transformación.

Enrique Dussel propone el siguiente esquema para exponer gráficamente los pasos que se dan en el proceso de liberación:

- 1.- Una víctima X sufre la negatividad M, que pone a riesgo de alguna manera su vida.
- 2.- El sistema Z causa M en X.
- 3.- El subsistema Y del sistema Z es causa de M en X.
- 4.- Para negar M en X hay que evitar Y.

⁴²⁹ *Idem*, p. 551.

⁴³⁰ *Idem*, p. 553.

⁴³¹ *Idem*, p. 553.

- 5.- Para evitar Y, transformando así a Z, son necesarias las mediaciones (técnicas, económicas, políticas, pedagógicas, etc.) A, B, C.
- 6.- Las mediaciones A,B,C, son factibles *ahora y aquí*.
- 7.- *Ergo*: Y puede ser evitado, y por lo tanto Z transformado.⁴³²

En el esquema anterior queda claro como a partir de las capacidades de las víctimas el principio de liberación se entrelaza con una acción transformadora en donde no sólo la víctima recupera su propio desarrollo vital sino que el sistema que la negó queda transformado desde sus mismas estructuras; es decir, la acción transformadora de las víctimas pone en evidencia las propias fallas internas del sistema.

En Benjamin eran los vencidos quienes hacían oír su voz de generación en generación, alertando de la posibilidad de recuperar los sueños y las esperanzas perdidas, y sólo a partir de la irrupción de éstos en el tiempo presente se podía transformar la realidad.

En Ignacio Ellacuría eran las masas empobrecidas del continente latinoamericano quienes debían luchar por la justicia y el reconocimiento de su propia dignidad.

Dussel establece un puente entre ambos autores que queda confirmado por el criterio de factibilidad de la víctima o de las comunidades de víctimas que deben responder por sí mismas y luchar no sólo por su reconocimiento sino por transformar el sistema que les ha negado su vida.

Tanto en Benjamin como en Ellacuría, la *redención* y la *liberación* — respectivamente— no vienen de fuera, de algo externo a lo dado como vencido o como oprimido, más bien, en tanto que en ellos se encuentran las capacidades para efectuar su propia liberación-redención, de ellos viene la fuerza para conseguirla erigiéndose ambos como la negación del sistema en sí mismo negativo y, en consecuencia, el triunfo de la propia negación en positividad frente a la historia y frente a la realidad.

⁴³² *Idem*, p. 555.

Así, tanto Benjamin como Ellacuría son dos pensadores que denuncian los peligros de la racionalidad occidental tendiente a nuevas estructuras futuras, dejando en el olvido al pasado que las vio surgir. No obstante lo anterior, ambos autores dejan la puerta entreabierta a la posibilidad de cambio, a la posibilidad de renovación, a la *redención* y a la *liberación*, dando con ello un aire de esperanza que permite pensar en términos de justicia y en términos de una nueva humanidad.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se han recorrido dos líneas de pensamiento divergentes entre ellas pero con raíces en común; se han trabajado dos autores al parecer distintos que han propuesto aparatos ideológicos diversos.

Por un lado se ha estudiado a Walter Benjamin en lo referente al concepto de *redención* propuesto en su obra *Tesis sobre el concepto de historia*. A decir de este autor, la noción estudiada se enraiza profundamente en su tradición religiosa de origen judío influenciada fuertemente por Rozenzweig y su obra *La estrella de la redención*. De lo anterior se ha visto cómo la noción de *redención* necesariamente se entrecruza con aquella de *mesías*, al menos en lo tocante a la tarea de la humanidad en torno al pasado que cobra facturas a las generaciones futuras convirtiéndolas en sujeto de acción a través de la memoria histórica por la cual se puede reparar la injusticia cometida.

Si bien en Benjamin la posibilidad de reparar el daño es una posibilidad limitada —dado que se trata del daño cometido contra quienes ya han padecido la frustración de sus sueños y anhelos en el pasado—, la fuerza mesiánica cobra tintes importantes en lo concerniente al tiempo presente en la medida en que propicia la oportunidad de no cometer las mismas injusticias que llevaron a la ruina a las generaciones pasadas; así el talante histórico de la memoria en el filósofo alemán es representar los hechos del pasado con su carga de sujetos vencidos para no evadir la esperanza y los ideales posibles.

La función mesiánica de la memoria consiste, entonces, en traer al presente lo oculto en la historia, lo no dicho, lo no visto y lo no contado. De tal manera que cada hecho acabado trae consigo también la carga de lo realizado que pugna por ser y

aparecer. Cada trozo de historia acaecida es también un trozo de historia que puede ser.⁴³³ Lo anterior significa que, además de la fuerza mesiánica de quien comprende ese ocultamiento de los sucesos como develamiento de nuevas posibilidades, esta fuerza es alimentada, a su vez, por las voces acalladas que yacen en las ruinas de la historia sobre las cuales es posible reconstruirla.

A pesar de que Benjamin sustrae las nociones mencionadas del contexto y la carga teológica de su tradición judía, éstas parecen obtener su sentido sólo si se leen y entienden a partir de la justicia universal proveniente de la creencia en un *mesías* que la puede llevar a cabo. Con lo anterior me refiero a que el planteamiento propuesto por Benjamin sólo es posible si se parte de una plataforma teológica que sustente una doble posibilidad: por un lado, iluminar el momento histórico presente con los rayos provenientes del pasado de manera sorpresiva e intempestiva y, por el otro lado, la disposición de un sujeto que sea capaz de reconocer dicha iluminación y dejarse afectar por ésta en tanto acción que lucha por ser. Esta postura si bien Benjamin no la concibió desde la visión teológica, es bien entendida por Metz que sin dejar de lado el carácter protagónico de cada generación en tanto portadora de nuevas esperanzas, reconoce la importancia de pensar en términos de justicia universal sólo a partir de la noción igualmente universal de un *mesías* que interviene en la historia mediante un juicio final.

No hay que desechar tampoco y tan rápidamente las repercusiones que trae, para un mundo globalizado, pensar en la posibilidad de ver y ahondar en el pasado para encontrar en él las claves para guiar los pasos del presente.

Benjamin fue un filósofo crítico de su tiempo que tomó postura frente a las atrocidades cometidas por la racionalidad moderna, denunciándolas y criticándolas desde la trinchera de su propia condición de judío en medio de una Europa que pensaba en una raza superior.

En tanto filósofo capaz de pensar desde las necesidades de su tiempo, de su generación y de su propia condición, Benjamin da luces para fundamentar una crítica social inmersa en la misma historia de su tiempo.

⁴³³ Benjamin utiliza tres expresiones para referirse a este presente. Los términos en alemán son: *Augenblick*, término utilizado para la expresión “golpe de ojo”, *Gegenwart* que significa “presente” y *Jetztzeit* que expresa propiamente el “tiempo ahora”

Sin embargo en tanto crítica social, su postura se sustenta en la memoria, pues ésta resulta en un momento que se impone en donde el presente se ilumina con el rostro del pasado, aunque este momento parece quedar bajo una necesidad imperiosa de pugna por parte de los vencidos de la historia. Por tanto, el momento de conversión o de acción queda sujeto al mismo imperativo que se lanza con fuerza desde el pasado no contado.

Hablar, bajo el contexto filosófico de Benjamin, de una postura ética frente a las víctimas conduce irremediamente a una posible confusión: Benjamin no habla de víctimas sino de los vencidos.⁴³⁴ Esto implica una diferenciación importante: las víctimas, generalmente, suelen ser personajes que terminan por silenciar sus voces frente al avance de los días sucesivos, bien sea por miedo a represalias o bien por ser ignorados públicamente, mientras que los vencidos no acallan sus voces frente al viento huracanado que los amenaza, por éste se eleva su grito de darse un lugar en la historia y de darle a ésta su lugar frente a ellos. Así, los vencidos, al ser el sujeto de la historia y recaer en ellos la esperanza de la desesperanza, la aparición de lo olvidado, representan estrictamente la condición de posibilidad del *pasado no dicho* y, por lo tanto, la posibilidad de su propia *redención*.

La propuesta de Benjamin si bien constituye, en sí, una exigencia ética, más bien la formula desde una postura propia de un historiador, del historiador materialista como él mismo lo llama. Benjamin piensa desde una preocupación personal que le tenía atormentado y que representaba el decaimiento de un mal entendimiento de la función de la filosofía recargada sobre la noción de un *logos* racional que conducía a un *logos* procesual a partir del cual se constituía la historia

⁴³⁴ Adviértase aquí que el término que aparece en las tesis sobre el concepto de historia es el de “oprimido”, en alemán *Unterdrückten*. Este término aparece en la tesis 8, y más adelante en la tesis 12 claramente Benjamin dice que el sujeto de la historia es la clase oprimida, *unterdrückte Klasse*. Mientras que, en la tesis 7 y en contraposición con el término de vencidos, Benjamin al hablar del vencedor propone el término en alemán *Sieger*. En la tesis 9, Benjamin habla del deseo del ángel de la historia de resucitar a los muertos, y es importante aclarar aquí que los muertos (en alemán, *die Toten wecken*) no se refiere a la muerte física sino más bien al ser desprovisto de esperanza que requiere ser rescatado por el historiador del que habla Benjamin y que, en sí mismo atrae un nuevo proyecto de vida. Reyes Mate lo explica de la siguiente manera: “El ser desesperado no es naturaleza muerta sino vida privada de esperanza. Tarea del historiador benjaminiano es leer en las calaveras un proyecto de vida, frustrada ciertamente pero pendiente”. Cfr. Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006, p.167.

como proceso hacia delante y, por ende, como proceso progresivo, es decir, como progreso.

Su suicidio, en un momento culminante de su vida, ejemplifica que para Benjamin la ética no consistía tanto en una “deuda generacional” como él propone, sino en una fidelidad a uno mismo en donde confluyen los antecesores. Pero el movimiento parece ir más de aquellos hacia nosotros que de nosotros hacia aquellos; es decir, la interpelación proviene, en primer lugar, del pasado al presente y, sólo en consecuencia, de éste a aquél.

La memoria, más que ser una opción a elegir, se torna un deber que se basa en un imperativo ético con vistas a una acción. La memoria, que está a la base de dicho imperativo, orienta la acción a que los sucesos del pasado no se vuelvan a repetir y, al ser humana, constituye la débil fuerza mesiánica que Benjamin propone; sin embargo no por ser débil se le debe restar importancia: es, sin lugar a dudas, un imperativo moral frente al pasado en vías del futuro, de tal manera que el método filosófico para redireccionar la historia es justamente la memoria.

El discurso del filósofo alemán resulta un constructo de posibilidades que pugnan por ser a través de la memoria; sin embargo, dependen del reconocimiento que de las posibilidades se tenga, y el reconocimiento, a su vez, depende de las posibilidades presentes que no oscurezcan a las ausentes que también pueden serlo.

Lo anterior, Axel Honneth lo entiende bien en lo que ha denominado “lucha por el reconocimiento”, en donde se da un aprendizaje moral proveniente de unas subjetividades en situación de conflicto moral.⁴³⁵ Sólo a partir de una situación de revaloración de estructuras morales que implique un conflicto de inserción social, puede suscitarse la nueva apreciación de posibilidades por parte del individuo, pero también de su recepción y aceptación en la sociedad y las estructuras que la componen.

⁴³⁵ Esta idea se encuentra igualmente presente en Habermas. Para ambos autores las normas morales aparecen en el proceso histórico a partir de un aprendizaje progresivo de las mismas cuando se confrontan.

Para mayores referencias ver: Jürgen Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. y Axel Honneth. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1996.

Por su carácter ajeno al sujeto de la historia y a quien es capaz de releerla a partir de interpretaciones no hechas aún, es que la filosofía de Benjamin se inserta en matices pesimistas en cuanto a su posibilidad de ejecución y puesta en práctica.

Por su parte, Ignacio Ellacuría se inserta igualmente en una crítica social, pero la posibilidad de la puesta en práctica de sus vías de solución es más factible que en Walter Benjamin.

Cabe señalar, antes de proseguir, que la fuente de donde emana la inspiración del filósofo de la Escuela de Frankfurt es la experiencia de sufrimiento, un sufrimiento traducido en una Segunda Guerra Mundial, expresado y evidenciado por el Holocausto, y por ello orientada a la importancia ética de hacer justicia; mientras que la fuente de inspiración para Ellacuría viene de una experiencia de fe en un Dios siempre mayor y, por lo tanto, va orientada a la consecución e instauración del Reino de Dios en esta Tierra.

Ellacuría propone, en contraste con la idea de *redención*, la idea de *liberación*, concediéndole una interpretación más natural basada en la realidad histórica analizada por su maestro Xavier Zubiri.

Se ha estudiado ya cómo la historia para Ellacuría, como para Zubiri en primer lugar, tiene una realidad conferida por su propio dinamismo interno, de tal manera que no es concebida como un edificio de hechos que se suceden unos a otros por la inteligencia del ser humano, sino como una entidad real que tiene sus propias leyes y su propia manera de funcionamiento interno.

Además, al ser intrínsecamente dinámica, la historia es también lo suficientemente plástica para *dar de sí* cada vez más, y en ese *dar de sí* crear nuevas condiciones y horizontes de posibilidad.

La historia en el pensamiento del filósofo vasco deviene cada vez en formas superiores de realidad, pero ese devenir se da sólo gracias a formas inferiores, es decir, el cambio y aparición de formas de realidad superiores es posible por la aparición y agotamiento de formas de realidad inferiores que, cuando llegan al límite de sus capacidades insertadas en un tiempo y en un espacio concreto y determinado, devienen necesariamente en algo más.

A este *dar de sí* más propuesto por Zubiri y retomado por Ellacuría, es a lo que éste denomina liberación. Dicha noción, antes de cobrar una interpretación y uso político y teológico, se refiere al proceso en que una forma de realidad inferior libera nuevas posibilidades que permiten la aparición de nuevas y superiores formas de realidad, es decir, su raíz es profundamente natural dentro de lo que de natural es la historia misma.

De esta manera, la realidad humana considerada una forma de realidad superior es profundamente histórica y no puede separarse de su interpretación y comprensión histórica.

En cuanto a su postura filosófica, Ellacuría es muy claro al enunciar que es propio de la historia que devenga en nuevas formas de realidad superiores cada vez, por lo tanto, formas de realidad inferiores como las condiciones de miseria, pobreza, injusticia y alienación, no son aceptables bajo el esquema del dinamismo intrínseco de la naturaleza y de la historia.

Cuando Ellacuría retoma el concepto de *liberación* para trasladarlo al plano teológico y al plano ético-político, es cuando surge la interpretación del mismo bajo la luz de una historia de salvación sólo posible a partir de la vivencia de un estilo de vida fundamentando y fundado por el Jesús histórico y que culminará por un Dios misericordioso que propone una historia de salvación. Así, la salvación de la historia solo es posible en la historia de la salvación en la que el hombre juega un papel importante pero no protagónico, pues el papel principal lo realiza la fuente del amor y de la justicia que es Dios.

Si Benjamin pensaba desde una trinchera ético-política, Ignacio Ellacuría también lo hace y lo hace abiertamente; desde su papel como jesuita rector de la UCA de 1967 a 1989 y testimoniando con el derramamiento de su sangre aquello en lo que él creía deja en claro que su filosofía se inserta en un plano teológico desde el cual es posible pensar en términos de justicia como lenguaje ético frente a las víctimas.

En Ellacuría —en contraposición de Benjamin—, sí es posible hablar de víctimas, como él mismo lo hace cada vez que denuncia los crímenes y las injusticias cometidas por las dictaduras militares en América Latina y, concretamente, en la

realidad salvadoreña donde Ellacuría pasó varios años de su vida y donde, finalmente, entregó su vida por sus ideales.

Ellacuría hablaba desde vivos y desde muertos. No dudó en hablar y denunciar el martirio de Monseñor Romero y de muchos campesinos y revolucionarios que combatían al sistema opresor del Estado, pero invitaba con su discurso a pensar la justicia como posibilidad desde los vivos, es decir, desde las víctimas. Por esta razón es que Ellacuría sí tuvo como marco de referencia un horizonte de pensamiento fundamentado en una postura ético-política frente a las víctimas. Así lo comprendió, incluso haciendo valer instituciones como la universidad a quien le confería una misión política de denuncia profética y de llamamiento al diálogo.

El pensamiento de Benjamin no se queda en el campo reflexivo e intelectual, trasciende al campo de la acción política; el de Ellacuría igualmente aterriza en el aspecto práctico, al grado de anunciar que la filosofía tiene, en sentido estricto, una función liberadora.

Ellacuría se inserta más en una crítica social de su tiempo al tomar como horizonte ideológico el mundo globalizado y como punto de referencia el sistema económico capitalista, pero no únicamente se queda varado en la interpretación filosófica y teológica de las consecuencias de ambos sistemas sociales sino que pone en práctica vías de solución alternas mediante la denuncia de dichos sistemas y la acción encaminada a la justicia, a mejores y más iguales condiciones de vida a nivel mundial.

1. Aplicación actual de ambos conceptos.

A lo largo de esta investigación, se ha intentado trazar una línea de pensamiento entre los dos autores, al menos en lo referente a los conceptos igualmente enunciados con anterioridad, partiendo de la premisa de que, a pesar de no haberse conocido, compartían las mismas raíces al comenzar su reflexión en una crítica al sistema marxista. Así, ambos, de raíces marxistas, se insertan en la racionalidad moderna identificando sus características y engaños más acuciosos, criticándola y proponiendo vías alternas para recuperar y reparar los daños que ha dejado a su paso.

Se creyó al inicio de esta investigación que ambos autores convergían en las nociones de *redención* y *liberación*, aunque pensándolas y concibiéndolas desde realidades diferentes: Benjamin desde la realidad del holocausto y de un eurocentrismo, y Ellacuría desde la dictadura militar de El Salvador y las condiciones de opresión del sistema capitalista hacia los países del Tercer Mundo.

Ciertamente se demostró cómo ambos conceptos apuntan a un mismo objetivo: la justicia y la reparación del daño. No obstante, con la diferencia de que dicha reparación en Benjamin sólo es posible desde una debilidad mesiánica, y en Ellacuría desde la fuerza utópica y profética proveniente de la luz arrojada por la vida del Jesús histórico y del Evangelio que predicó.

A lo largo de estas páginas, ambas posturas han aparecido apetecibles para quienes han sufrido injusticias y muertes; sin embargo, al comparar ambas plataformas de pensamiento es sostenible que la de Ignacio Ellacuría concentra mayor fuerza y sostenibilidad en sus argumentos dada su aplicación a situaciones reales y a condiciones existentes.

No obstante lo anterior, no se defiende aquí dicha fuerza ni se apela a condiciones de superioridad de una por encima de otra postura sino que, como conclusión principal del presente trabajo, se desprende el hecho de que la filosofía propuesta por Ignacio Ellacuría en lo referente al concepto de *liberación* alimenta el afán y el ansia de regresar a las pretensiones originales de la Teoría Crítica que se sustentaba no sólo en la crítica a la modernidad por su eurocentrismo evolucionista, sino también, y sobre todo, en su crítica al sistema capitalista y las estructuras que lo fomentaban.

La intención original de la Teoría Crítica impulsada por Horkheimer era la reflexión sobre las condiciones éticas y políticas del marco situacional donde se insertan, y asumirlas teórica y prácticamente en vistas a la emancipación de las alienaciones propias de la racionalidad moderna. Las generaciones posteriores como la de Adorno, Marcuse y Habermas, entienden la teoría crítica como una teoría social pensada desde las estructuras sociales mismas que generan desiguales condiciones de vida con vistas a la igualdad y liberación de las mismas.

Habermas, en un afán por superar las contradicciones y aporías de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, propone el origen de las normativas sociales a partir de una acción comunicativa y, por ende, el surgimiento de las subjetividades lingüísticamente mediadas. No obstante el esfuerzo del autor, su propuesta sigue teniendo como punto de partida y de llegada un eurocentismo desde el cual es imposible pensar el nuevo orden mundial del neoliberalismo ni cómo éste afecta a sociedades no occidentales en vías de desarrollo.

Axel Honneth, por su parte, en su obra *La lucha por el reconocimiento* hace el intento de fundamentar más una teoría social partiendo del análisis de las normativas morales de las sociedades que surgen a partir del conflicto moral que se da en la lucha por el reconocimiento de unos hacia otros en la misma sociedad. Sin embargo, esta lucha por el reconocimiento se basa, a su vez, en concepciones antropológicas y éticas universales y formales sobre el entendimiento de las condiciones necesarias para la autorrealización humana. Con esto se peligró dejar de lado las dimensiones estrictamente políticas y económicas a partir de las cuales concebir la conflictividad moral como fuente de normativas para centrarse únicamente en categorías universales que no provienen de la realidad misma.

Honneth recupera, no obstante, la pretensión de realizar una crítica inmanente que busque dar razón de las realidades sociales desde las mismas estructuras internas que actúan y forman el proceso histórico de una sociedad determinada. Esta noción no es del todo novedosa, la primera generación de la Escuela de Frankfurt ya había preconcebido una pretensión de crítica inmanente que daría a la historia un sentido de trascendencia entendida como todo aquello que está más allá de los sucesos históricos. José Manuel Romero lo explica así:

Tal trascendencia estaría representada por todo aquello que, siendo parte de la realidad dada, va más allá. Desde expectativas y deseos de gratificación, modos de racionalidad subjetiva hasta las posibilidades de una gratificación de las necesidades cualitativamente superior, generadas por el desarrollo tecnológico-productivo propiciado por el capitalismo.⁴³⁶

⁴³⁶ José Manuel Romero Cuevas. "Ignacio Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina", en *Revista internacional de filosofía política*. Núm. 32, 2008, p. 115

De manera general, las generaciones subsecuentes a Horkheimer se han preocupado por crear una crítica inmanente de la sociedad que dé cuenta activa de sus propios movimientos y modos de operación, apuntalando siempre a una inmanencia trascendente, a partir de la cual hallar categorías que expliquen opciones alternas a la misma crítica social. A pesar de los esfuerzos de filósofos como Horkheimer, Adorno, Honneth y Jameson⁴³⁷, actualmente, la cuestión de la teoría crítica, como crítica social, sigue siendo controversial y deja insatisfechos ante la posibilidad de haber encontrado ya esa trascendencia inmanente a las mismas nociones y comportamientos sociales.

De la conclusión anterior se puede retomar, como vía de solución ante tal insatisfacción, la propuesta de Habermas en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. Dicha solución abarca la posibilidad irrenunciable del intercambio dialéctico-crítico-intelectual entre autores diversos al propio corazón de la teoría crítica.⁴³⁸

2. El pensamiento de Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina

José Manuel Romero en su artículo “Ellacuría y la teoría crítica” propone como interlocutor ajeno al origen de la teoría crítica a Ignacio Ellacuría. Me basaré en su propuesta para acercar más la reflexión hacia la conclusión principal de esta investigación.

Romero parte de la base de que en Ellacuría se encuentra una reflexión sobre la crítica inmanente, proveniente de la tradición hegeliano-marxista, e intenta conectarla con el pensamiento y discusión sobre la crítica inmanente que lleva a cabo Honneth. Afirma el autor que:

Ellacuría adoptó explícitamente el horizonte de la globalidad como el marco de referencia adecuado a partir del cual articular una reflexión crítica de la realidad presente. Los problemas deben ser planteados en relación a una humanidad que ha devenido *una* a partir de la transformación en nuestro mundo actual del decurso histórico en único para toda la humanidad.⁴³⁹

⁴³⁷ Ver: José Manuel Romero. *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Síntesis, 2005.

⁴³⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1989. Tomo II, p. 538.

⁴³⁹ José Manuel Romero. “Ellacuría y la Teoría crítica”, en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf>, p. 5.

Resulta claro aquí cómo Ellacuría toma como base de su pensamiento la realidad histórica, intrínsecamente dinámica, que va desplegando diversas y múltiples posibilidades según va dando de sí. Noción que ya se encontraba en Xavier Zubiri.

Lo interesante del pensamiento de Ellacuría es que se sitúa desde dentro de las mismas estructuras sociales, de tal manera que toda reflexión que de ahí se desprenda constituirá el aparato ideológico e intelectual del autor y, en consecuencia, una postura ético-política frente a las situaciones vividas y enfrentadas.

Lo anterior conlleva así una consecuencia importante que comienza a perfilar el matiz práctico de la filosofía de Ellacuría: que todo pensamiento representa una facticidad histórica de la que no puede escapar; es decir, se piensa desde la realidad y con la realidad. De tal manera que, como dice Romero, “resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o trascendental en cualesquiera de sus formas ya sea como fenomenología, filosofía primera, o reflexión trascendental”⁴⁴⁰

Ellacuría propone, entonces, que cualquier horizonte de pensamiento es también un horizonte de realidad insertado en un marco de referencia político, económico y ético⁴⁴¹. Así, todo pensamiento queda intrínsecamente obligado a reflexionar desde sí mismo y sobre las condiciones que lo hacen posible, finalizando en una toma de postura frente a los conflictos en diálogo en la sociedad misma.⁴⁴²

Ahora bien, esta toma de postura debe hacerse, necesariamente, desde un lugar donde situarse, y desde donde se piense la realidad misma y se cuestione sus estructuras. Mientras no se adopte una plataforma situacional el pensamiento quedará aislado de su facticidad histórica. Para Ellacuría ese lugar para situarse y que, en sus propios términos, es “el lugar que da verdad”⁴⁴³, son los pobres. Desde las minorías empobrecidas de la realidad latinoamericana y, concretamente, de la

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 6.

⁴⁴¹ Cfr. Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)* El Salvador: UCA, 1993. Vol. I, pp. 47-61.

⁴⁴² Se sugiere la lectura del artículo de Ignacio Ellacuría titulado “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Núm. 322/323. El Salvador: UCA, 1975.

⁴⁴³ Cfr. Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, p.115.

realidad salvadoreña es que Ellacuría reflexiona y compromete a una crítica de aquellas estructuras que sostiene el empobrecimiento y las condiciones de injusticia social.

Los pobres, para Ellacuría, no representan únicamente el *locus* teológico sino el *locus ético-político*.

La inserción del pensamiento de Ellacuría en las mismas estructuras sociales representa la aportación del autor al campo del diálogo entre las distintas teorías críticas y su fortaleza respecto de aquellas que se sitúan por encima de la inmanente realidad fáctica.

Romero afirma lo anterior de la siguiente manera:

Es el arraigamiento consciente del pensar en su realidad [...] lo que le posibilita realizar una aportación valiosa al proceso de diálogo entre las diferentes voces críticas de los distintos rincones del mundo orientado a la comprensión crítica de la realidad del globo y a su transformación.⁴⁴⁴

Con lo anterior, en Ellacuría la teoría crítica retoma su sentido a la luz de una práctica que debe iluminar. Ellacuría deja de lado la teoría tradicional propuesta por Horkheimer para encaminarse más hacia el sentido y significación de una teoría crítica.

Para Ellacuría la filosofía tenía estrictamente un carácter práctico enraizado en la realidad histórica y su devenir fáctico. El radical rompimiento con la teoría crítica en sus primeras generaciones es representado por el planteamiento y reflexión ético-política previa a todo intento de crítica social.

Si el pensamiento de Ellacuría es fundamentalmente práctico es debido a una honda preocupación y estudio sobre el concepto de liberación del que ya se ha hablado en el tercer capítulo de esta tesis. Este concepto se halla fundamentado por un talante natural inmanente a la realidad histórica que el autor explica con claridad en su obra *Filosofía de la realidad histórica*.

Separar el concepto de *liberación* del entendimiento de la noción de historia sería escindir un binomio de suyo inseparable. La historia sólo se puede entender

⁴⁴⁴ José Manuel Romero, "Ellacuría y la Teoría crítica", en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf>, p. 7.

como un proceso de construcción a partir de lo que Zubiri denominó “capacitación” y “posibilitación”.⁴⁴⁵

La transformación histórica es el agotamiento de formas de realidad inferior que devienen formas de realidad superior a través de un proceso de capacitación dado por el entorno en donde esas formas dan de sí hasta agotarse. Dichas posibilitan el surgimiento de nuevas y distintas formas de realidad.

Trasladada esta idea al campo de la historia, ésta —la historia— resulta ser el proceso de la aparición de nuevas capacidades técnicas, sociales, intelectuales, etc., y su adquisición por parte de los sujetos insertos en el proceso histórico. Una vez adquiridas estas capacidades, los sujetos despliegan una gama de posibilidades que permiten que la historia sea plástica y pueda ser orientada en distintas direcciones.

No hay que olvidar que Ellacuría reflexiona a partir de la realidad salvadoreña, pero con un horizonte donde se perfila una crítica a la modernidad y a la post modernidad con sus consecuencias destructoras en las sociedades, y más en las sociedades en vías de desarrollo como lo son las pertenecientes al así llamado Tercer Mundo.

De lo anterior se deriva el hecho de que Ellacuría cuando piensa de posibilidades lo hace en términos de las posibilidades que el avance de la ciencia y la técnica dejan abiertas, y que pueden ser tomadas o no por el sujeto activo de la historia.

En términos morales, cuando un sujeto adquiere para sí nuevas capacidades las puede transmitir en su contexto histórico como posibilidades, y esto es posible gracias a su innegable inserción en el entramado de relaciones sociales con sus respectivas prácticas culturales y sociales que, a su vez, introducen el reto de las diferencias y desigualdades entre las mismas estructuras y lazos sociales.

Con la consecuencia anteriormente mencionada se desprende también que el proceso del devenir histórico no depende únicamente de la adquisición de nuevas capacidades por parte de los sujetos y la proyección de las mismas como

⁴⁴⁵ Cfr. Xavier Zubiri. “La dimensión histórica del ser humano” en *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1989, pp. 117-174.

posibilidades en el escenario histórico, sino, además que éstas sean apreciadas, discutidas y puestas en práctica por el entorno social donde se proyectan e insertan.

Romero lo entiende bien y afirma:

El proceso de capacitación y posibilitación no se da sólo en el marco de la relación entre el individuo y el mundo circundante sino también (y sobre todo) en el seno de una intersubjetividad problemática por su carácter fracturado y conflictivo. Por ello tal proceso debe ser concebido como poseyendo una importante dimensión social y moral en la que el conflicto social y moral juega un papel claramente relevante.⁴⁴⁶

Un punto oscuro con respecto al proceso de posibilitación en un colectivo social es aquel referente a que no siempre las condiciones pensables como posibles, lo son de hecho; es decir, hay ocasiones en que el despliegue de posibilidades asoma algunas que, por situarse en un régimen político desigual e injusto, son imposibles de realizar. De aquí el carácter utópico de la filosofía de Ellacuría en lo tocante al concepto de *liberación*.

No obstante el párrafo anterior, justamente lo que sitúa históricamente las posibilidades de una sociedad es su carácter fáctico inscrito en el mismo proceso evolutivo de la realidad histórica. De ahí que la reflexión en torno a las posibilidades realizables deba tener como eje central las condiciones mismas de lo socialmente presente, que permite entonces juzgar las posibilidades en torno a las condiciones y recursos existentes.

Lo anterior resulta de especial relevancia en comparación con generaciones posteriores a Horkheimer, como es el caso de Benjamin de quien se ha estudiado su noción de *redención*. Para la primera generación de la teoría crítica y algunos pensadores que la tocan en sus planteamientos, como es el caso del filósofo alemán mencionado, la crítica social redundaba en una serie de posibilidades o vías de solución que no provienen del seno mismo de la sociedad ni sus condiciones reales presentes. Por lo cual, lejos de hallar un sentido de trascendencia intramundana lo hallan desde

⁴⁴⁶ José Manuel Romero, "Ellacuría y la Teoría crítica", en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf> , p. 7.

fuera de aparato social, cayendo en una metafísica o filosofía primera carente de referentes históricos.

Preciso es advertir del peligro de juzgar la filosofía de Ellacuría de pesimista, en tanto que reflexiona únicamente a partir de las condiciones reales del momento histórico presente, crítica que llevaría a concebir que si en una sociedad las condiciones reales existentes no propician si quiera el avistamiento de una posibilidad de venir en otra cosa, entonces absurdo sería cualquier reflexión en torno a las mismas. Ellacuría no se refiere a esta aporía en absoluto, más bien propone que a partir de un posicionamiento real frente a las condiciones de posibilidad, de hecho realizables, se piensen como posibles y se encaminen a la acción, a su consecución bajo la premisa de que, en tanto posibles, pueden realizarse y pueden girar el proceso histórico a nuevos y distintos horizontes.⁴⁴⁷

Efectivamente, previo a una reflexión sobre dichas posibilidades, el pensamiento debe situarse en un posicionamiento ético-político⁴⁴⁸, pero nunca debe convertirse éste en una filosofía que hipostasie algunas condiciones como absolutos; metafísicamente pensables pero realísticamente imposibles como sería el afán y anhelo de justicia. Estas nociones metafísicas están incapacitadas para proporcionar pautas para el comportamiento ético o político dada su naturaleza desprovista de una toma de postura real del hecho histórico.

Este análisis trascendente era la intención originaria de la teoría crítica como crítica social y no se refiere a la toma de categorías metafísicas ni universales para pretender explicar los fenómenos sociales a la luz de un sentido ético-político, sino únicamente a la confrontación de los hechos existentes con sus reales posibilidades

⁴⁴⁷ Este posicionamiento previo a la reflexión crítica tiene como origen la noción de inteligencia sentiente de Zubiri, a partir de la cual los seres vivos se enfrentan a la realidad, primeramente, en términos de supervivencia y procuran para sí las condiciones que posibiliten lo anterior. Esto es de especial importancia, pues ni si quiera en las funciones más altas de inteligencia puede buscarse algo contrario a la manutención y procuración de la vida.

⁴⁴⁸ Levinas propone a la ética como una filosofía primera fortaleciendo el razonamiento de que sólo a partir de una referencia real de un hecho histórico en términos éticos puede éste ser analizado y reconstruido desde su inherente capacidad de cambio. De igual manera, y parecido al argumento anterior, advierte Dussel de la política como reflexión situacional previa a toda puesta en práctica de acciones históricas. Ver: Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991 y Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

de ser otra cosa. Esto significa ir más allá de los hechos para pensarlos como procesos históricos y necesariamente evolutivos, es decir, tendentes al cambio.

La trascendencia anterior del análisis histórico se torna así en una trascendencia histórica⁴⁴⁹ y, al tiempo, en una historia que despliega un sentido trascendente.

Ahora bien, el proceso de capacitación de los sujetos y su despliegue de posibilidades dado por ese *dar de sí* propio de las realidades históricas y de la historia como proceso, no responde necesariamente a una finalidad intrínseca o a una necesidad irreversible, es decir, no necesariamente la evolución de las realidades históricas conlleva ni un sentido lineal ni un significado progresivo. De tal manera, entonces, que también pueden presentarse en el devenir histórico pérdidas y retrocesos, condición de su contingencia.

Héctor Samour retoma esta idea insertándola en la crítica a la modernidad ilustrada:

El antifundamentalismo posmoderno arrastra también consigo la idea de fundamento teleológico, sentido o plenitud, y, por consiguiente, la idea de historia en cuanto proyecto lineal progresivo, vehiculado por una dinámica de superación continua y orientado a la culminación de un final reconciliador. La historia no es un proceso unitario ni avanza hacia un fin, realizando un plan racional de emancipación.⁴⁵⁰

De hecho, la crítica de la modernidad sobre la cual se basa la intención de la crítica social impulsada por la Escuela de Frankfurt reflexiona en torno a esa contingencia en la que el aparente progreso presenta contradicciones internas que la orientan más que al bien, a diversas enfermedades sociales ante las cuales la contingencia tiene la última palabra y ya no la necesidad de la racionalidad moderna.⁴⁵¹

Estas enfermedades fueron concebidas y pensadas igualmente por Ellacuría bajo el nombre de *ideologías*⁴⁵²: engaños que las estructuras sociales dominantes y las

⁴⁴⁹ Cfr. José Manuel Romero. "Ellacuría y la teoría crítica". En <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf>, p. 11.

⁴⁵⁰ Héctor Samour. "Postmodernidad y filosofía de la liberación", en la *Revista A Parte Rei*. No. 54. Noviembre 2007, p. 4.

⁴⁵¹ Para reforzar dicha idea se sugiere la lectura del ensayo: Gianni Vattimo. "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?. En *En torno a la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994.

⁴⁵² Ver: Ignacio Ellacuría. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)* El Salvador: UCA, 1993. Vol. I, p. 101.

formas de gobierno impulsan, desarrollan y permean en la sociedad para presentar como posibles ciertas posibilidades de su conveniencia pero que en realidad no lo son. De tal manera que las sociedades se alienan pues a esta promesa como única posibilidad siendo que existen muchas otras que son más beneficiosas para la sociedad en su conjunto.⁴⁵³

Romero describe el punto anterior de la siguiente manera:

La ideologización delimita el horizonte ontológico de lo actualizable como posibilidad por los sujetos según las necesidades de reproducción del sistema social y no según la satisfacción de las necesidades colectivas, haciendo irrepresentables para los individuos y colectivos posibilidades que su grado de capacitación les permitiría iluminar.⁴⁵⁴

En términos teológicos de Ellacuría, esta colocación frente a posibilidades inferiores a aquellas cuya capacidad de los sujetos les permitiría vislumbrar y actualizar es llamada “pecado histórico”.

Este es el asunto central para sostener esta conclusión, a saber, que en Ellacuría se da un análisis trascendente desde la inserción social en donde se detecta que existe un desfase entre lo que en un momento de capacitación del sujeto se percibe como posible y real, y lo que el aparato ideológico del sostenimiento de las mismas estructuras sociales presenta como posibilidades que responden a capacidades inferiores de las que los sujetos son proclives a obtener.

Romero concluye diciendo que:

Ellacuría realiza así una importante aportación, por un lado, de cara a la comprensión de la emergencia de los parámetros normativos que sustentan la categoría, tan central en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, de crítica inmanente y, por otro, la articulación de un pensamiento que, asumiendo radicalmente su lugar histórico-político, mantiene la aspiración de efectuar una crítica, arraigada socialmente, con pretensión de validez para la globalidad de su época.⁴⁵⁵

⁴⁵³ Existe una diferencia entre “ideología” e “ideologización” que Héctor Samour trata en su obra *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares, 2003.

⁴⁵⁴ Cfr. José Manuel Romero. “Ellacuría y la teoría crítica”, en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf>, p. 13.

⁴⁵⁵ *Idem*, p. 15.

Con el despliegue de razonamiento dado en las páginas precedentes se puede decir, con Romero, que si bien Benjamin y Ellacuría comparten ciertas nociones con las cuales se podría trazar una línea de pensamiento entre ambos autores, la filosofía de Ellacuría en lo referente a la noción de *liberación* sustenta una postura más sólida a las propuestas e intentos de los filósofos de la Teoría Crítica, y concretamente con Benjamin. Le da una mayor estructura en tanto se inserta en la problemática social y desde ahí lanza hipótesis y reflexiones sobre el comportamiento del edificio ético-político que posibilitan una toma de postura activa frente al cambio de la misma y un compromiso con la historia que lleve a pensarla como más igual y más justa, y que no sólo quiera hacer justicia con el pasado sino proveerlo de las herramientas y condiciones necesarias para procurar la justicia en el momento presente.

La aportación de Ellacuría al campo de la memoria histórica de Benjamin se centra en lanzarla al futuro, en contraposición con la idea de Benjamin de lanzarla al pasado. Esta diferencia abre el horizonte de una liberación de condiciones alienantes y de una redención entendida como justicia universal. El futuro pone en marcha y lanza la pregunta ética hacia la prevención, ya no hacia la reparación. Por lo tanto, representa una posición más segura desde la cual pensar las posibilidades de la humanidad como libre y liberadora y, por lo tanto, como igual en capacidades y despliegue de posibilidades.

La afirmación precedente respecto de la filosofía de Ignacio Ellacuría queda igualmente sustentada por autores como Héctor Samour⁴⁵⁶, para quien la posibilidad de una crítica social planteada desde la filosofía de la liberación en América Latina sólo es posible si ésta es capaz de pensar los problemas propios de la postmodernidad dejando de lado los discursos emotivos que apelan a las condiciones de injusticia del nuevo orden mundial de tal manera que no pierda de vista el espíritu crítico de la modernidad ilustrada.⁴⁵⁷

Samour hace un análisis referente a la postmodernidad, donde intenta rescatar una razón plural e histórica en lugar de una universal y progresiva propia de la

⁴⁵⁶ Héctor Samour. "Postmodernidad y filosofía de la liberación", en la revista de filosofía *A Parte Rei*. Núm. 54. Noviembre 2007.

⁴⁵⁷ Cfr. *Ibid.*

modernidad. Samour apunta a la noción de una crítica sustentada en una conciencia racional “que es una competencia inserta en contextos socioculturales determinados, fruto de avatares históricos, mutante, perspectivística y sometida a los dinamismos de reproducción material y simbólica de la realidad”.⁴⁵⁸

La apuesta de Samour es precisamente que la crítica a la razón moderna ilustrada no puede desentenderse de la búsqueda de condiciones más igualitarias de justicia y libertad. De tal manera que todo intento por hacer una filosofía crítica a partir de América Latina como un pensamiento de liberación tendrá que tener dos vertientes inseparables: por un lado la crítica racional de lo existente y por el otro la transformación de la praxis desde y a través de lo sabido racionalmente.⁴⁵⁹

Con lo anterior, Samour hace definitivo el carácter práctico de una crítica social, su incidencia y necesidad en una sociedad con condiciones asimétricas de pobreza e injusticia.

Ante esta irrenunciable función liberadora de la filosofía crítica, el objetivo es reconciliar el proyecto de emancipación propio de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, con la transformación de las estructuras sociales que dan origen a dicha alienación y que no permiten la liberación en términos de igualdad y justicia.

De esta manera, el artículo es especialmente esclarecedor cuando el autor trae al discurso a Ignacio Ellacuría y Fernet Betancourt, para sustentar que la anterior posibilidad de reconciliación no sólo es posible, sino que, de hecho, se da en ambos filósofos.

Samour coincide plenamente con Ignacio Ellacuría en lo tocante a que es preciso dar respuesta a las problemáticas de la realidad desde la realidad misma, dictando así propuestas de solución insertadas en el contexto social y situadas hermenéuticamente desde las posibilidades que dicho contexto ofrece. La filosofía desvinculada de la historia es absurda. Sólo la búsqueda de significado inserto en el

⁴⁵⁸ David Bermejo. “Postmodernidad y cambio de paradigma”. En *Letras de Deusto*. Núm. 82, 1999. Tomado de Héctor Samour. op. cit.

⁴⁵⁹ Cfr. Héctor Samour. “Postmodernidad y filosofía de la liberación”, en la *Revista de filosofía A Parte Rei*. Núm. 54. Noviembre 2007, p. 5.

ser de la realidad es la posibilidad de realización de nuevas condiciones y de nuevas estructuras.⁴⁶⁰

Parafraseando a Ellacuría, Samour afirma que la creación de un nuevo discurso o la crítica ideológica al sistema no son suficientes para la transformación de las estructuras de realidad, es precisa la acción, la praxis social liberadora.

La diferencia clave entre la primera generación de la Teoría Crítica y el pensamiento de Ellacuría es para Samour:

En esta línea, I. Ellacuría propone un filosofar orientado hacia lo histórico fáctico concreto, buscando ejercitar una hermenéutica histórica, distinta a la que sería una hermenéutica del sentido, inscrita en la tradición de Heidegger y Gadamer, pero similar al tipo de hermenéutica practicada por Benjamin, Adorno y Jameson. [...] Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto que son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.⁴⁶¹

La hermenéutica histórica propuesta por Ellacuría, en contraposición con la hermenéutica idealista pretende enfrentarse a la realidad como proceso determinado por estructuras igualmente dinámicas y sus respectivas posibilidades de realización.

Cuando el autor afirma lo anterior se hallan algunos vestigios de similitud con la memoria de Benjamin, en tanto que el método que sigue la hermenéutica histórica no consiste tanto en la recolección de datos históricos, fácticos y su recuento progresivo sino en regresar a la historia para captar en ella el sentido de las acciones e interpretaciones desde la misma acción para verificar las interpretaciones que de ellas se han hecho.⁴⁶²

De igual manera, Samour aclara que el propósito de una hermenéutica idealista sería la transformación de lo real a partir del cambio en los discursos y sus interpretaciones, mientras que la hermenéutica histórica propuesta por Ellacuría no

⁴⁶⁰ Ver: Ignacio Ellacuría. "Superación del reduccionismo idealista" En *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Núm. 477, 1988.

⁴⁶¹ *Op cit.* Héctor Samour. p 10.

⁴⁶² Cfr. *Idem*, p. 12.

puede prescindir de su carácter de praxis insertada en las estructuras sociales para procurar un cambio profundo en lo real desde lo real.

Esta hermenéutica debe, por tanto, superar dos niveles en que las demás hermenéuticas han caído irremediabilmente: el nivel de la intencionalidad y el nivel de la pseudoconcreción. Respecto al nivel de la intencionalidad, se deben considerar los efectos reales que las ideologías tienen sobre los hechos reales y no ya las intenciones de los sujetos que las conciben. En el nivel de la pseudoconcreción, la hermenéutica debe ir más allá de la estaticidad de los hechos para desentrañar su constitución ideológica y develar sus condiciones de posibilidad entendiendo que la realidad es fundamentalmente dinámica y, por ende, ofrece nuevas y diversas estructuras.⁴⁶³

Para Héctor Samour, Ellacuría representa dicha hermenéutica que supera ambas dificultades y afirma que:

Ellacuría entiende la historización como el primer momento lógico en la elaboración de un discurso liberador, de un nuevo discurso que ponga en evidencia la falsedad encubridora del pensamiento dominante y los fundamentos imaginados y desfundamentados de las posiciones ideologizadas, con el fin de posibilitar la transformación de las condiciones predominantes de opresión y negatividad.⁴⁶⁴

En conclusión, Ellacuría construye un discurso crítico y abierto que parte de la opresión e injusticia manifestadas en la realidad histórica.

Otro autor que fortalece la reflexión histórica a partir del proceso histórico es Fonet-Betancourt, quien pugna por realizar igualmente y de manera previa a la crítica social una antropología fundamentada en la necesidad de revertir el proceso de la globalización y del neoliberalismo que insertan al ser humano en una esfera mercantil caracterizada por la competencia entre individuos.⁴⁶⁵ Aquí, la crítica social estaría precedida por una inserción en la realidad y pensada a partir de sus posibilidades.

⁴⁶³ Para reflexionar más sobre el carácter estructural de la realidad se sugiere la lectura de Ignacio Ellacuría. "La idea de estructura en Xavier Zubir", en *Escritos filosóficos*. Tomo II. El Salvador: UCA, 1999.

⁴⁶⁴ Héctor Samour. *Op. cit.*, p. 13.

⁴⁶⁵ Raúl Fonet-Betancourt. "Inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural" en *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, núm. 36, 2003.

La diferencia con Ellacuría, tal como enuncia Samour, consiste en que la antropología propuesta por Fonet-Betancourt es de carácter intercultural, en donde queda abierto el diálogo entre distintas comprensiones de lo humano dadas en diversos contextos mundiales.⁴⁶⁶

De esta manera esta propuesta enriquece la filosofía en América Latina y su específico carácter liberador, en tanto que le permite seguir dialogando pero con nuevos interlocutores a nivel mundial para ubicarse frente a los distintos contextos culturales⁴⁶⁷ y ser pensada como válida universalmente.

La filosofía de Ignacio Ellacuría sigue representando la intención emancipadora de la teoría crítica y sigue dándole nuevas interpretaciones en tanto teoría práctica que se inserta en el constructo social para entender sus distintas formas de devenir y sus diferentes posibilidades de superación.

Hacer Teoría Crítica en y desde la realidad latinoamericana es posible a partir de una reflexión situada históricamente como lo es la que presenta Ellacuría. No obstante, desechar las aportaciones de Benjamin sería olvidar que en él se encuentran elementos que obligan a una postura crítica frente a la realidad como lo es la recordación de las injusticias cometidas en un tiempo anterior que, necesariamente, debe mover a la acción de reparación pero también a la esperanza de reivindicarlas en acciones presentes.

3. Hacia una reflexión crítica para un futuro próximo

3.1 Reflexión crítica al concepto de *liberación* en Ignacio Ellacuría.

Al haber abordado el concepto de *liberación* en Ignacio Ellacuría y haberlo hecho de sus raíces filosóficas, se ha afirmado que proviene de la misma biología humana, de tal manera que, obedece a la evolución del hombre mediante el despliegue, en su misma naturaleza, de posibilidades nuevas y superiores.

⁴⁶⁶ Raúl Fonet-Betancourt. "Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana", en *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, núm. 36, 2003.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

Este entendimiento de la naturaleza humana, sin embargo, suscita algunas reflexiones que es preciso expresar aquí:

Por un lado, surge la pregunta: si la especie humana está sujeta a un principio evolutivo y la aparición de sus facultades como la inteligencia y la libertad aparecen también por el dinamismo intrínseco de su propia naturaleza, ¿hemos llegado ya al máximo despliegue de posibilidades?

Si la respuesta es afirmativa, ¿qué cabe esperar entonces de la especie humana ahora?, ¿su consecuente declive o, en términos de Ellacuría, involución? ¿Acaso obedece la época actual posmoderna, con sus múltiples rostros y dimensiones, al decaimiento de la especie humana?, ¿estamos viviendo el ocaso de nuestra especie? Parecería que esto no es posible desde la óptica de Ignacio Ellacuría para quien, siempre va a existir la posibilidad del despliegue de nuevas potencialidades ya que la materia y con ella, el hombre y la historia, son siempre dinámicos y tendentes al cambio. De tal manera entonces que si la respuesta es negativa, no obstante, la pregunta sigue siendo válida ¿qué nos queda esperar del hombre posmoderno?, ¿cuáles son sus actuales potencialidades o más aún, cuáles sus máximas posibilidades? Y forzosamente, la pregunta conduce a una reflexión ética: ¿cómo lograr o ayudar a ese despliegue de nuevas y máximas posibilidades?

Si se supone que la liberación es un proceso biológico necesario e imborrable, característico de la especie humana en virtud de su inteligencia abierta a nuevas realidades, ¿por qué parece que esa liberación no se da en algunos sectores de la población? Es constatable como en el siglo XXI si bien las condiciones socioeconómicas mundiales han cambiado significativamente desde el término de la Guerra Fría, la brecha entre las naciones empoderadas no solamente económicamente sino intelectualmente y tecnológicamente, y los individuos que no encajan en los sistemas mundiales se ha visto profundamente afectada y ampliada.

Así, el término de pobre, como expresa Gustavo Gutiérrez en su conferencia dictada en Notre Dame y a la cual se ha hecho alusión con anterioridad, se ha ampliado a los sectores excluidos como los migrantes, las mujeres, los negros y

latinos como raza social, la exclusión en el ámbito del diálogo interreligioso, los analfabetas y aún más, los grupos terroristas y, en nuestro país, los grupos de narcotraficantes. Todos ellos excluidos de la reflexión ética y más aún de la compasión religiosa.

Queda evidenciado, pues, cómo la *liberación* que entendía Ellacuría parece que no alcanza a dichos grupos sociales y habría entonces dos posibilidades: o la necesaria liberación de nuevas posibilidades en un orden de potencialidades superiores representa justamente la aparición de estos sectores hoy en día vulnerables o bien, no se ha entendido, ni entre ellos ni entre el resto de la población, que la liberación exige el uso de la libertad y la inteligencia en el hombre; así, sin el juicio analítico que parece tentador, la aparición de estos grupos de excluidos y marginados en la actualidad obedece e impulsa la aparición de una nueva categoría: la categoría de la compasión.⁴⁶⁸

Esta categoría supondría la liberación de una nueva potencialidad por encima de la inteligencia y la apropiación de realidades de la especie humana como propone Ellacuría. La compasión, así entendida, no supone la mirada superior de unos por encima de otros o la evidencia de ausencias y carencias en el hombre sino simplemente, la necesaria convivencia entre diferentes. La ética de la alteridad que propusieron los pensadores de Frankfurt y la ética de la compasión de Lévinas. Sólo pensado así, el proceso de liberación biológico por naturaleza, que propone Ellacuría, tendría sentido y sería válido y real.

Un segundo aspecto que vale la pena analizar, ya en el campo de la teología, es la visión que se propone, junto con Jon Sobrino, acerca del pueblo crucificado y el deber de “bajarlo de la cruz”. Ésta deber, tal como se presenta, alude a una concepción humana de la salvación, más aún, a una concepción ético-social y, en ocasiones, dejando de lado la dimensión soteriológica de la misma.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Interpretada a la luz de la vida de Jesús.

⁴⁶⁹ Al respecto, Gibellini aclara que la salvación debe tener las dos dimensiones y éstas estar debidamente equilibradas para que no se caiga en abusos por parte de ninguna de las dos. Esto es, tanto se necesita de la acción del hombre en el plano de la vida diaria como de la acción de Dios que la sostiene. Cfr. Rosino Gibellini. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Con lo anterior, no es posible descartar de la visión crítica que la muerte de Cristo en la cruz haya sido la totalidad de su mensaje; más bien, es por la resurrección que la fe en Él y en Padre cobra su sentido verdadero y preciso. De esta manera, al fijar la mirada en el anhelo de “bajar de la cruz al pueblo históricamente crucificado” se corre el riesgo de olvidar el misterio que la cruz misma representa tanto para Jesús como para los católicos. La cruz es, ante todo, signo de amor y signo de vida de tal manera que el sufrimiento de Jesús en ella no se torna carente de sentido sino plenamente humanizante pues sólo así, es posible no morir sino vivir y vivir en plenitud.

Nuevamente, no quiero decir aquí que no haya que luchar por paliar el sufrimiento del hombre; sino todo lo contrario, cuando se saben las causas que de su sufrimiento es no sólo posible sino éticamente obligatorio luchar en contra de ellas pero sin olvidar jamás que el sufrimiento tiene un sentido especial para la fe y para el hombre porque, además de hermanarlo con Cristo sufriente, lo abre a la dimensión nueva de la Vida Eterna y del triunfo de la vida sobre la muerte.

Gustavo Gutiérrez entiende muy bien esto cuando dice que, además de los sufrimientos de los pobres, hay que compartir y vivir sus alegrías pues son estos momentos los que los constituyen verdaderamente como seres humanos; así, la teología de la liberación no debe olvidarse que no sólo se trata de ver a los pobres con lástima sino verlos en su plenitud de destinatarios del amor gratuito de Dios y de sujetos de su propio destino e historia.⁴⁷⁰

3.2. Reflexión crítica al concepto de *redención* en Walter Benjamin

Si bien el concepto de redención en Benjamin conlleva la posibilidad de hacer justicia en el presente y se ha analizado, sin embargo, su carácter de debilidad en cuanto subyace en la condición humana de realizar tal justicia.

⁴⁷⁰ Cfr. Gustavo Gutiérrez. “Memoria y Profecía”. En la revista *Páginas*. No. 181 (Junio 2003). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones. Texto tomando de la conferencia impartida por el autor en el marco del Congreso Internacional de Teología sobre “Opción por el pobre en la teología cristiana” en la Universidad de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos, en noviembre del 2002.

Resulta pertinente aquí, discutir sobre la posibilidad de la perpetuación infinita de los actos de injusticia cometidos en la historia como infinita es la historia misma. Al carecer Benjamin de la fuerza de la fe en la Vida Eterna como la tiene Ignacio Ellacuría, la posibilidad de que nunca se realice la justicia es absoluta y real.

La historia siempre va a continuar y con ella, las injusticias que en ella se cometan, de tal manera que la redención nunca será lo suficientemente fuerte y definitiva para que la historia cambie.

Los actos humanos, justos e injustos, siempre estarán presentes en la historia como siempre estará presente la historia en la humanidad y ese recuento no llegará a su fin en ningún momento extendiéndose al infinito.

¿Cuál sería entonces el sentido de pretender hacer justicia si ésta nunca será total? La respuesta remite a pensar en la justicia no como justicia sino justicia de y desde una situación específica. Así, la propuesta de Benjamin desmantela el universal de la idea de justicia y la aterriza en un aspecto y momento concreto que, de ninguna manera, agota la posibilidad de realización de futuros actos de justicia como tampoco agota la posibilidad de la eliminación de cualquier acto de injusticia por venir.

Resulta difícil dejar de pensar la justicia como un ideal y como un universal cuando el discurso occidental así la ha pensado desde tiempos de Platón y Aristóteles; sin embargo me parece que la fuerza de Benjamin consiste en romper con esa tradición para mostrarnos otra cara de la justicia, que tiene un nombre y un rostro concreto y que no apela a la humanidad sino a un solo ser humano en un determinado momento histórico.

Benjamin nos invita a pensar en una categoría que dista mucho de ser universal y abstracta, es más mejor sería decir que la redención tiene un destinatario concreto y que la justicia no es justicia sino en virtud de estar en un hombre concreto y en un tiempo específico.

Así, ante el ilusorio pensar en el advenimiento de una justicia, si bien terrenal, si bien trascendental, Benjamin antepone el realismo de la acción dirigida a una realidad particular, diferente de todas las demás pero única en su carácter de individualidad.

Hacer justicia, para Benjamin, no es idear fórmulas o interpretar textos sino ver al otro frente a mí y en el pasado y actuar como si fuera posible, de hecho, que la acción eliminara su desdicha. No se trata de pensar y ponderar sino de actuar y creer como si la justicia ya estuviera siendo posible en ese momento presente.

3.3 Reflexión crítica sobre la teología de la liberación

Si bien en esta investigación se ha abordado el concepto de *liberación* desde una visión y análisis filosófico, ha sido inevitable tocar, en algunos momentos, el aspecto teológico del término. Así, se ha hablado, aunque brevemente, del surgimiento de la teología de la liberación y del encuentro ideológico que supuso para la Iglesia institucional así como del intercambio de respuestas surgidas frente a las críticas que se le han hecho a lo largo de sus cuarenta años de existencia.

Después de haber leído ambas posturas, la de la Sagrada Doctrina de la Fe y la de diversos teólogos insertos en la corriente como la de Juan Luis Segundo, el mismo Ellacuría, los hermanos Boff y Jon Sobrino, me parece justo hacer un análisis objetivo de ambas visiones con el único objetivo de intentar una aproximación objetiva a las críticas y a las realidades del movimiento teológico.

En primer lugar creo oportuno partir del análisis e interpretación que hace el entonces Cardenal Ratzinger en sus instrucciones, tanto en la primera en 1984 como en la segunda en 1986. Para el Santo Padre, la liberación es y debe ser, ante todo, una liberación del pecado.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Cfr. Joseph Ratzinger. *Libertatis nuntius. Introducción.*

Esta reflexión suscita un análisis en una doble dimensión: por un lado la liberación del pecado de los opresores y, por el otro, la liberación del pecado de los oprimidos. Respecto de la primera, habría que recordar el pasaje de la Biblia en donde un joven rico se acerca Jesús para preguntarle qué debe hacer para entrar en el Reino de los Cielos y Jesús, al compadecerse de él, lo remite a lo único que le faltaba al joven: vender todos sus bienes y repartir el dinero entre los pobres⁴⁷².

En primer lugar hay que decir que ese joven representa, también, una lectura de pobreza, es decir, una pobreza que no radica en la materialidad de la escasez sino en la ausencia de profunda y verdadera espiritualidad y, sin embargo, Jesús no lo rechaza sino que lo acoge, lo escucha y lo guía para que el joven pueda, al final, regresar y emprender el seguimiento del maestro.

En segundo lugar, hay que remitir el pasaje evangélico al aspecto del pecado, como indica la instrucción *Libertatis nuntius*. La centralidad del mensaje no está en la venta y repartición de los bienes a los pobres sino en la liberación del pecado que Jesús hace en el joven rico. El pecado al que nos referimos es el pecado de la ambición. Por eso es que, inmediatamente después de la partida del joven, Jesús explica a sus discípulos que más fácil le es entrar a un camello por el ojo de una aguja que a un rico en el Reino de los Cielos y lo dice refiriéndose al apego a las cosas materiales y a los bienes terrenales, que es, en sí mismo, un pecado, el pecado de la ambición. Así, la acción de Jesús es doble como doble es la dimensión de la liberación enunciada al inicio: por un lado libera al oprimido de la ambición del joven rico al remitir a la repartición de sus bienes y, por el otro, libera al joven rico de su propio pecado, lo libera de su apego a los bienes para dejarlo en la libertad que requiere el seguimiento de Jesús en la gratuidad del don de la vida.

Otro ejemplo es cuando Jesús se enfrenta con la mujer adúltera⁴⁷³ que querían apedrear; la liberación no es únicamente la liberación de las pedradas -que se da, casi en segundo término después de llevarlos a una reflexión personal- sino más bien, la centralidad del pasaje está en el diálogo entre Jesús y la mujer una vez que

⁴⁷² Mc. 10:17-27, Mt. 19, 16-22.

⁴⁷³ Jn. 8:1-11.

se han retirado todos: “Mujer, dónde están los que te acusan?”.... “Yo tampoco te condeno, vete y no vuelvas a pecar”. Jesús libera a la mujer de su propio pecado y lo hace restituyéndole su dignidad y haciéndola entrar en consciencia de su valor como hija de Dios. La liberación es doble también pero con especial énfasis en el cambio al que es llevada la mujer después del encuentro con Jesús.

En el análisis histórico y contextual del surgimiento de la teología de la liberación, ciertamente la pobreza es un mal que acecha a la humanidad, esencialmente a los países en vías de desarrollo; sin embargo, mal se haría en suprimir de la interpretación evangélica la doble dimensión de la liberación. Una lectura a la luz de la revelación, como propone Ratzinger, implicaría una acción directa hacia los que sufren la pobreza pero también una acción dirigida a la liberación del pecado del opresor; sólo así se podrá tener una lectura completa del mensaje de Jesús.

Ahora bien, tan importante es la liberación del que sufre como la liberación del pecador; a menudo la teología de la liberación, concentra sus esfuerzos en la denuncia de las condiciones de opresión, injusticia y miseria en que viven poblaciones enteras y, en algunas ocasiones traduce su lucha en términos políticos y reduce su visión al aspecto material de la pobreza; sin embargo, nuevamente, a la luz de una lectura inspirada por el Espíritu Santo, Jesús no fue el mesías que el pueblo judío esperaba para librarlos de la opresión y de la esclavitud, más bien y de hecho, en contadas ocasiones es interpelado por su misma gente. Una de las razones por las que es enjuiciado es, precisamente, por la errónea interpretación de su vida, de su persona, de su mensaje y de sus acciones que el pueblo romano hizo a la luz de sus propias esperanzas en el advenimiento de un mesías político.

Jesús, por su parte, sabía desde un principio -y así lo constató frente a Poncio Pilato- que su Reino no es de este mundo⁴⁷⁴. El Reino, la liberación, la justicia y la felicidad anunciada por Jesús no eran de carácter histórico –a pesar de estar, él mismo, enraizado en una historia material y de haberse identificado plenamente con el ser humano en su miseria, sufrimiento y vulnerabilidad- por lo que hay que

⁴⁷⁴ Jn. 18: 28-40

interpretar entonces que el fiel seguimiento de Jesús no debe tener, en principio, fines revolucionarios ni estrictamente políticos. Su liberación no es únicamente una liberación material del sufrimiento sino sobre todo, una liberación que conduce a la firme esperanza de una Vida Eterna traducido en el encuentro, cara a cara, con el Dios de la Vida.

De ninguna manera quiero decir con lo anterior que, no se deba luchar por la justicia y la equidad, denunciar situaciones evitables de opresión y marginación; esto es imprescindible en el seguimiento de Jesús; más bien, lo que intento expresar es que esto no debe ser el motivo central de una fe que busca la verdad y de una fidelidad al mensaje de Jesús. Necesario es, no obstante, que en esa búsqueda, se pase por el ámbito de realidad material de la pobreza y su rostro especialmente en los países subdesarrollados, pero no se debe dejar de lado ni perder de vista que la liberación surge, en su plena originalidad, como un acompañar y estar con el otro, compartir su vida, con todas las implicaciones que este acompañamiento conlleva.

Así, la liberación se hace palpable en la liberación de las estructuras que oprimen y desconocen a través de la liberación del pecado que las sustenta y promueve, a saber, la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, etc.

Piénsese, por ejemplo, en el rechazo actual a algunos sectores de la población, en razón de sus preferencias sexuales o de su género; los que excluyen y rechazan a los homosexuales y los que minimizan el papel de las mujeres cometen el pecado de orgullo y la soberbia y requieren, por ello, ser liberados de su propia condición de pecadores.

En tiempos de Jesús fue ampliamente criticado el hecho de que Jesús se hospedaba y comía con recaudadores de impuestos, hasta los invitaba a seguirlo –el caso de Mateo⁴⁷⁵ y de Zaqueo⁴⁷⁶– pero lo que quedó oculto fue que, si Jesús lo hizo, fue para liberarlos a ellos mismos de su propia condición de pecadores; precisamente la gente de su tiempo lo reclamaba porque eran oprimidos justamente por ellos y cuestionaban cómo Jesús no hacía algo por ellos –esperaban un castigo o

⁴⁷⁵ Mt. 9:9-11

⁴⁷⁶ Lc. 19: 1-10

una reparación- y, en cambio, Jesús los acoge en su condición de hijos de Dios, incluso desde y aún más, precisamente por su pecado⁴⁷⁷ para liberarlos de éste y, a partir de su encuentro con Jesús, son hombres nuevos porque nadie puede quedar indiferente después de un encuentro con Jesús.

Por todo lo anterior, me parece pertinente retomar la noción de la liberación del pecado propuesta por el entonces cardenal Ratzinger para no hacer caer a la teología de la liberación, con lo bondadoso de su reflexión, en una práctica vacía y carente del remitente necesario de una interpretación histórico-crítica, sustentada por la luz de la revelación y la inspiración del Espíritu.

4. Actualidad de la teología de la liberación

A más de cuarenta años del surgimiento de la teología de la liberación en América Latina, sería pertinente analizar, aunque brevemente, los alcances y limitaciones de la teología de la liberación en la época actual para entrever sus retos más próximos y su relevancia en las preocupaciones teológicas actuales.

Para hacerlo, abordaré tres documentos que considero más importantes: el primer de Gustavo Gutiérrez en el año 2001 titulado *The theology of liberation: perspectives and tasks*. El segundo también de Gustavo Gutiérrez pronunciado en Notre Dame un año más tarde, en el 2002 y al cual ya se ha hecho alusión anteriormente. El tercero un texto de Rosino Gibellini que lleva por nombre *Teología del siglo XX*.

Respecto del primer texto vale la pena resaltar la afirmación inicial de Gutiérrez acerca de que toda teología debe ser contextual; esto es, que toda teología está llamada a discernir los signos de los tiempos y a actuar y reflexionar en consecuencia con los retos que estos plantean.

⁴⁷⁷ Adviértase aquí el pasaje en donde Jesús aclara que ha venido a buscar a las ovejas descarriadas. O el otro no menos importante en donde se Jesús afirma “no son los sanos los que necesitan al médico sino los enfermos”. Cfr. Lc. 5: 29-32.

Así, para Gutiérrez, ante un mundo de progresiva secularización donde la fe parece ser más un ámbito de acción privada que un testimonio de carácter público urge situar la reflexión sobre el qué hacer cristiano desde la perspectiva de la posmodernidad y del diálogo interreligioso que ésta ha traído como fruto.

En resumen, tres son los retos que se le presentan a la teología de la liberación como teología contextualizada en el siglo XXI: la complejidad tejida en torno al mundo del pobre, la transformación de la historia y la vivencia de la espiritualidad fiel al seguimiento de Jesús.

Respecto de la primera, se alude en el texto a diferentes conceptos que apoyan y debe apoyar, hoy en día, la categoría de pobre y ampliarla a diversas esferas no estudiadas ni abordadas por los teólogos de los años sesenta y setenta. La pobreza es pues, una realidad multidimensional y debe extenderse a la concepción de aquellos que son considerados insignificantes e incluso, que se les niega su condición y valor de personas: los excluidos en virtud del color de su piel, las mujeres, aquellos que pertenecen a una cultura menospreciada históricamente. Cualquiera que sea considerado como “otro” cabrá en la nueva categoría de pobre.

El segundo reto, transformar la historia, es, para Gutiérrez, denunciar aquellas estructuras sociales, políticas y económicas que provocan la pobreza en el tercer mundo dentro de las cuales, el autor ubica al fenómeno de la globalización y su consecuente reflexión sobre la ecología. La globalización distancia y abre fronteras entre quienes tienen acceso a la tecnología y quienes no lo tienen y concluye afirmando que, sin equidad, no hay justicia.

Por último, el tercer reto de Gutiérrez, es vivir la espiritualidad fiel al seguimiento de Jesús. Este punto es crucial pues el autor aclara que, fe y acción humana van de la mano y no se pueden separar en el intento por seguir a Cristo; con ello, la metodología de la teología de la liberación es también, y al mismo tiempo, su propia espiritualidad.

En sus conclusiones, Gutiérrez advierte del riesgo de dividir estos retos pues cada uno, pareciera que responde a necesidades específicas de diversos continentes (la pobreza a América Latina, la globalización a Occidente y la espiritualidad y su diálogo interreligioso al continente Asiático); más bien, hay que vivir estos retos desde la universalidad de la reflexión teológica sin perder de vista la particularidad de las situaciones y de los contextos.

El segundo documento que perfila la actualidad de la teología de la liberación es su conferencia dictada en la Universidad de Notre Dame, en Indiana en el año 2002 titulada *Memoria y Profecía*. En este documento, Gutiérrez le confiere centralidad a la memoria. Una memoria que proviene, desde el principio, de Dios que recuerda su amor a su pueblo independientemente de las acciones de los hombres. Como prueba de ello, se citan los salmos 93, 105, 106. Esta memoria, a su vez, interpela al hombre a actuar en consecuencia con ello y no olvidarse de los pobres constatado en textos del Antiguo Testamento como el Deuteronomio 5:15, 15:15, 16:12 y en el Nuevo Testamento en el Evangelio de Juan 13:34. Con ello, la gratuidad del amor de Dios será la norma de conducta del creyente y signo de una comunidad verdaderamente cristiana.

Así, por la memoria, el hombre queda sujeto al fiel seguimiento de las enseñanzas de Jesucristo, dentro de las cuales, su amor a los más necesitados es el culmen de su predicación.

Cuando el autor analiza la pobreza a la luz de la actual reflexión teológica no repara en afirmar que si bien las causas económicas son su principal desencadenante, existe también la pobreza de quien es excluido en razón de su color de piel o cultura y que, por ello, no se les reconoce su plena dignidad humana.

Cabe señalar la importancia que le es concedida, en el texto analizado, a la tecnología de la información pues gracias a ella, dice el autor, hoy en día la pobreza desconocida en siglos pasados resulta no sólo fácil de diagnosticar y medir sino que

queda evidenciada en amplios análisis y metodologías.⁴⁷⁸ Con esto, hoy en día es posible detectar niveles de pobreza extrema en distintas regiones geográficas así como las causas que las están favoreciendo. No obstante, dice el autor, aún hoy en día, existe un desconocimiento de las causas de la pobreza y de su complejidad a nivel cultural y racial.

La propuesta de Gutiérrez toma por base el postulado de Walter Benjamin de cepillar la historia a contrapelo para tener, con ello, una nueva visión de la historia en donde el marginado y el oprimido, el rechazado y el excluido tenga un lugar dentro de ella y, teológicamente hablando, en ellos se encuentre el rostro de Cristo.

Es muy relevante destacar un párrafo en donde se resume la actualidad de la teología de la liberación y, sobre todo, su misión como portadora del mensaje evangélico:

La reflexión teológica que parte de ellos tiene en cuenta todos esos elementos y no pretende ser –como se dice muchas veces con una buena voluntad que no desconocemos- “la voz de los sin voz”, sino una contribución para que el anuncio del evangelio valore y recuerde su dignidad de personas y de hijas e hijos de Dios, con derecho a tener su propia voz.⁴⁷⁹

Por último y para animar la esperanza en un mundo donde ésta parece haber quedado reprimida, Gutiérrez hace una exégesis del pasaje bíblico de Betania (Mc. 14: 3-9). El perfume derramado sobre los pies de Jesús es reprochado por sus discípulos que lo interpelan por haber derrochado dinero cuando era mejor dárselo a los pobres y la respuesta de Jesús apuntala a las dos dimensiones de la vida cristiana: por un lado la gratuidad del amor y, por el otro la justicia. Para Jesús, el gesto de la mujer es gratuidad que se ofrece sólo por amor, ofrecimiento de su amistad sabiendo que su hora vendría y que ni él ni ella podrían evitarlo, comulgan en el amor. Por el otro lado, la herencia de los pobres queda manifiesta, siempre será una tarea diaria luchar por la justicia pero no se puede luchar por ella sin estar en el amor de Jesús. Amor y Justicia son inseparables.

⁴⁷⁸ Gutiérrez refiere a un estudio realizado por el PNUD en 1996 en donde el resultado lanza estadísticas tormentosas: en los últimos treinta años la participación del sueldo percibido por el 20% de la población más pobre bajó de un 2.3% a un 1.4%. En contraste, la participación del 20% de la población más rica creció de un 70% a un 85%.

⁴⁷⁹ Gustavo Gutiérrez. “Memoria y Profecía”. En la revista *Páginas* no. 181 (Junio 2003). p. 39.

Un tercer documento al que haré mención muy brevemente es el de Rosino Gibellini que hace un estudio sobre la actualidad de la teología; análisis de donde vale la pena rescatar diversos tipos de teología a partir del surgimiento de la modernidad. Cabe mencionar aquí que, dada su complejidad y el desconocimiento teológico de las mismas, sólo las mencionaré rápidamente:

- 1) Teología de la historia
- 2) Teología de la esperanza
- 3) Teología política
- 4) Teología y experiencia
- 5) Teología de la liberación
- 6) Teología negra
- 7) Teología feminista
- 8) Teología del tercer mundo
- 9) Teología ecuménica

Como se ve en el listado anterior, después de la teología de la liberación, parece que la teología se dirige hacia cuatro líneas en específico: la raza negra, la mujer, los países subdesarrollados y el diálogo interreligioso.

Pareciera entonces que estas líneas provienen de la intuición de Gutiérrez de ampliar la categoría de pobre a sectores no reconocidos y excluidos. La raza negra primero como esclava importada a Europa y después a América formula su propia espiritualidad desde su condición de esclavo y actualmente, desde su condición de exclusión. Las mujeres en su condición de exclusión de los espacios públicos y de la participación ciudadana. El tercer mundo desde sus condiciones de explotación de recursos naturales y sumergidos en la pobreza y marginación y las interpretaciones y prejuicios religiosos que conllevan fanatismo de índole violenta.

¿Qué pensar después de conocer el panorama actual que plantea los retos para una teología de la liberación en el siglo XXI? ¿Qué reflexiones desprender del sentimiento de impotencia ante las necesidades apremiantes de nuestra época y, al

mismo tiempo, de la esperanza enraizada en la lectura bíblica y en el mensaje de Jesús?

Me parece que hablar de una teología de la liberación en el siglo XXI no debe ya entenderse en clave de pobreza material y económica, aunque es cierto que la sigue habiendo y en demasía pero también creo que ya es un tema abordado en amplitud tanto por teólogos como por los mismos laicos y creo, ya hay mucho reflexionado al respecto –sin pretender desmeritar los esfuerzos tanto intelectuales como prácticos que se han hecho para combatir la miseria en los países en vías de desarrollo-.

La reflexión sobre la teología de la liberación, me parece, desde dirigirse hacia una liberación individual y personal en primer término y comunitaria en segundo lugar. Ante el pluralismo y el multiculturalismo que se presenta como escenario mundial, la mirada se vuelva al exterior en busca de la eliminación de fronteras para sentirnos más cerca unos de otros. La tecnología parece estrechar espacios y la globalización borrar viejas renquicias que condujeron a guerras pasadas. Con ello, el hombre del siglo XXI adquiere nuevas alienaciones que lo vuelven contradictorio: por un lado busca sanar diferencias y advertir de la presencia enriquecedora de lo diferente pero, por el otro, se cierra en sí mismo bajo la bandera de la tolerancia. Su encuentro con el otro y con el diferente es sólo un encuentro superficial; la razón: no tiene un eje al cual dirigirse y, en consecuencia, prefiere no realizar un gran movimiento que lo descentre y le haga “perder piso”.

Creo, por lo anterior, que si la teología de la liberación tiene cabida en el mundo de hoy, debe dirigir su mirada y sus reflexiones al sujeto alienado de sí mismo y en él soltar amarras para liberarlo. El sentido está en la espiritualidad fiel del seguimiento de Jesús que mencionaba Gutiérrez como uno de los retos actuales. Centrar la vida posmoderna en la espiritualidad debe ser prioridad de cualquier teología que pretenda una verdadera “liberación” pues sólo con ello, el ser humano podrá situarse frente a otro sin ceder su dignidad y sus derechos pero sin quererle arrebatar al otro los suyos, esto es, en una justicia que no aniquila y en una fraternidad que no compadece.

BIBLIOGRAFÍA

Ignacio Ellacuría:

- *Escritos Filosóficos*. Tomo I, II y III. El Salvador: UCA, 2001
- *Escritos Universitarios*. El Salvador: UCA, 1999.
- *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. El Salvador: UCA, 1991
- *Filosofía de la realidad histórica*. 2ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon. *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1992.

Walter Benjamin:

- *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990.
- *Conceptos de Filosofía de la historia*. Argentina: Derramar, 2007.
- *El libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda. Madrid: Akal, 2007.
- *Ensayos escogidos*. 3ª reimpresión. México: Coyoacán, 2008.
- *Obras*. Libro I, Vol. 2. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada Editores, 2008.

Bibliografía Complementaria:

- Adorno, T. *Minima Moralia*. Trad. Chamorro, Joaquín. Madrid: Akal, 2006.
- *Dialéctica negativa*. Trad. Brotons, Alfredo. Madrid: Akal, 2005
- Ardiles, Oswaldo. *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Bonum, 1973.
- Assmann, H. *Teología de la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Bagú, Sergio. *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada*. Buenos Aires: El Ateneo, 1949.
- Bambirra, Vania, *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. 2ª edición. México: Era, 1983.
- Batista Libânio, João. *Gustavo Gutiérrez*. Madrid: San Pablo, 2000.
- Bermejo, D. "Postmodernidad y cambio de paradigma". En *Letras de Deusto*. Núm. 82, 1999.
- Boff, Leonardo. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander: Sal Térrea, 1992.
- Burke, Kevin. Lassalle-Klein, Robert. *Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuría*. Minnesota: Liturgical Press, 2006.
- Carranza, Salvador. *Mártires de la UCA*. 6ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2006.
- Casaldáliga, Pedro. Vigil, José María. *Espiritualidad de la liberación*. México: Centro de reflexión teológica, 1993.
- Cerutti, Horacio "Humanismo del hombre de carne y hueso en la historia americana: Leopoldo Zea", *Revista Latinoamérica de Filosofía Prometeo*. Universidad de Guadalajara. Núm. 7, septiembre-diciembre, 1986.

- Cohen, H. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2008.
 - Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*. México: Paulinas, 1981.
 - II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. México: Librería Parroquial de Clavería. s/f.
 - III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México: Basilio Núñez, 1996.
 - Comunidades Eclesiales de Base. *Organización y articulación. Fortaleciendo y creando nuevos lazos. Retos nacionales de las CEB 1999-2000*. México: talleres impretei SA de CV, 1998.
 - *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Comp. Vedda, Miguel. Buenos Aires: Herramienta ediciones, 2008.
 - Corominas, J. *Ética primera*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
 - De la Garza, María Teresa. *Política de la memoria*. México/Barcelona: Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002. Pags. 10-12.
 - De la Garza M.T. Goldsmit Shulamit. *Memoria y crítica de la modernidad*. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
 - Dussel, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI, 1985.
- *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5ta edición. Madrid: Trotta, 2006.
- *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983.
- *Política de la liberación*. Tomo I. Madrid: Trotta, 2007.
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5ª edición. Madrid: Trotta, 2006.

- “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo”, *Latinoamérica*, núm. 8, 1984.
- Eckhart. *El fruto de la nada*. 3ª ed Madrid: Siruela, 2006.
- Ellacuría, Ignacio. “Superación del reduccionismo idealista”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Núm. 477, 1988.
 - “Utopía y profetismo desde América Latina” publicado en la *Revista Latinoamericana de Teología* número 17 en 1989.
 - “Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?. En *Revista Latinoamericana de Teología*. Núm. 21 publicado en 1991.
 - “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Núm. 322/323. El Salvador: UCA, 1975.
 - “Respuesta teológico-pastoral a la instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” publicada en la *Revista Latinoamericana de Teología*. No. 2 (1984)
- Fornet-Betancourt, R. “Inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural” En *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*. Núm. 36, 2003.
- Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2003.
- Freire, Paulo. *¿Qué es y cómo funciona la conscientización?*. Lima: Causachun, 1975.
 - *Pedagogía del oprimido*. Trac. Jorge Mellado. México: Siglo XXI, 2005.
- Freud, S. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1999.
- Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Frondizi, Risieri. *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX*. México: Fondo de cultura económica, 1975.
- García Castellón, Manuel. *Guamán Poma de Ayala. Pionero de la teología de la liberación*. Madrid: Pliegos, 1992.

- García, Patxi. *El Salvador. De la lucha armada a la negociación. La huella vasca*. Navarra: Txalaparta Editorial, 1993.
- Gibellini, R. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal terrae, 1998.
- Gómez Martínez, José Luis en “Discurso narrativo y pensamiento de liberación”. *El ensayo en nuestra América*. Colección *Ensayo Iberoamericano*. Tomo I, UNAM, 1993.
- González, Antonio. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*.
 - “El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez”, *Revista latinoamericana de teología* 18 (1989) 335-364.
 - “Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría”, publicado en *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Núm. 505/506 (1990).
 - “La memoria: aproximación filosófica”, publicado en *Voces del tiempo*, Guatemala, Octubre-Diciembre 1999, núm. 32.
 - “Ellacuría, discípulo de Zubiri” en la revista *Philosophica*. Núm. 28 (2005).
 - “La prolongación de Zubiri en Latinoamérica”, *Cuadernos salmantinos de filosofía XXXVI* (2009). Conferencia escrita en Frankfurt y dictada en Barcelona el 21 de marzo de 1990.
- Gutiérrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 2002.
 - “Memoria y Profecía” en *Páginas* no. 181, Junio 2003. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1989. Tomo II.
 - *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
- Halliday, F. *Génesis de la Segunda Guerra Mundial*. México: FCE, 1989.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. 14ª edición. México: FCE, 2003.
 - *Filosofía del derecho*. México: UNAM Imprenta Universitaria, 1985.
 - *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. Trad. Wenceslao Roces.
- Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1995.
 - *Entrevista sobre el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2000.

- Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1996
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. Murena, H.A. La Plata: Terramar, 2007.
 - *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. Trad. J.J. Sánchez. Madrid: Trotta, 2000.
 - y Adorno, T. *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. Murena, H.A. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
 - *Ocaso*. Barcelona: Anthropos, 1986.
 - *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona/México: Paidós, 2000.
- Jameson, F. *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1989
- Juan XXIII. *Mater et Magistra*. 1961.
 - *Pacem in Terris*. 1963.
- *La Biblia Latinoamericana*. 117ª edición. Madrid: San Pablo/Navarra: Verbo Divino, 2005.
- Levinas, E. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991
- León XIII. *Rerum Novarum*. 1891
- Loriente, José Luis. *Ignacio Ellacuría*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios Espirituales*. México: Nueva Prensa, 2006.
- Marcuse, Herbert. *Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*. Caracas: Tiempo Nuevo, 1971.
 - *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1987.
 - *Ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz, s/f.
- Mardones, José María. Reyes Mate, Manuel. *La Ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

- Medina, E. Reyes Mate, M. Mayorga, J. Rubio, M. Zamora, J.A. *El perdón, virtud política*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Méndez, Ángel. F. *The Theology of food*. Singapur: Blackwell, 2009.
- Mendoza, C. *El Dios escondido de la posmodernidad*. México: ITESO, 2010.
— *El papel de los cristianos en la construcción del espacio público*. México: UIA, 2011.
- Miranda, J.P. *Marx y la Biblia*. 12ª ed. México: UAM, 1989.
- Miró Quesada, Francisco. *Filosofía de lo americano: treinta años después*. México: FCE, 1994.
- Mosés, Stephan. *El Ángel de la historia*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Murillo Díaz, Torales, María Cristina. *Noviembre 1989: el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. México: Universidad Iberoamericana, 1990.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Terramar, 2006.
- Pablo VI. *Populorum Progressio*. 1967.
- Pierre, Misac. *Walter Benjamin. De un siglo a otro*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Pío XI. *Quadragesimo anno*. 1931.
- Ratzinger, Joseph. *Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación*. Versión electrónica preparada por Holly Ann Hughes, marzo 2004.
— *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Santiago de Chile: Paulinas, 1987. Versión electrónica preparada por Holly Ann Hughes, marzo 2004.
- Remolina S.J. *Para una filosofía desde América Latina*. Comp. Ellacuría, I. Scanone, J.C. Bogotá: Universidad Javeriana, 1992.
- Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
— *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae, 2008.
— *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 1997.

- *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona: Ríopiedras s/f.
- *Auschwitz, Acontecimiento fundante del pensar en Europa*. 1ª conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, lunes 7 de abril de 2003.
- *La razón de los vencidos*. 2ª edición. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Risieri Frondizi en su libro *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX*. México: Fondo de cultura económica, 1975.
- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Romero Cuevas, J.M. *Ignacio Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina*. En Revista internacional de filosofía política. Núm. 32 (2008).
— “Ellacuría y la teoría crítica”. En <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Ellacuriaylateoriacritica.pdf>.
- Romero, Oscar. *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres*. En <http://www.servicioskoinonia.org>. Sección “Monseñor Romero”.
— *La Iglesia, un servicio de liberación personal, comunitaria y trascendente*. En <http://www.servicioskoinonia.org>. Sección “Monseñor Romero”.
- Rosenzweig, Franz. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.
— *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García Baró Salamanca: Sígueme, 1997.
- Salazar Bondy, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1998.
— “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. *Stromata*. Núm. 4, octubre-diciembre, 1973.
- Samour, H. *Postmodernidad y filosofía de la liberación*. En la revista de filosofía *A Parte Rei*. Núm. 54. Noviembre 2007.
— *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares, 2003.

- Sánchez Rubio, David. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée, 1999.

- Scannone, Juan Carlos. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
 - *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.
 - *Reflexiones ético políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-american, 1996.
 - *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum, 1993.
 - *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1976.

- Senent, Juan Antonio. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée, 1998.

- Sholem, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid: Trotta, 2004.

- Shutte, Ofelia. “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Prometeo*. No. 8. enero-abril, 1987.

- Sobrino, J. Alvarado, R. *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*. Santander: Sal Térrea, 1999.
 - “El imperio, la campaña electoral, el 11-M y el 11-S”. <http://www.servicioskoinonia.org>. Sección “Monseñor Romero”.
 - *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, 2007.

- Sobrino, Jon. Romero, Oscar. Cardenal, R. *La voz de los sin voz*. El Salvador: UCA, 1980.
 - *The violence of love*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
 - *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano*. 1ª reimpresión. El Salvador: Centro Monseñor Romero, 2006.
 - *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. 1ª edición. El Salvador: Centro Monseñor Romero, 2004.
 - *Jesucristo liberador*. 4ta reimpresión. El Salvador: UCA, 2008.

- *Monseñor Romero*. 7ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007.
- *Carta de Jon Sobrino al P. Peter-Hans Kolvenbach (15 de marzo del 2007)*.
En: <<http://alainet.org/active/16346>>
- Martín-Baró, Ignacio y Cardenal, Rodolfo. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. 7ª reimpresión. El Salvador: UCA, 2007.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Trad. Morente, Manuel. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.
- Vattimo, G, *En torno a la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994
- Villegas Abelardo. *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1974.
- Zamora, J.A. “Civilización y barbarie” en *Sobre la Dialéctica de la Ilustración en el 50 aniversario de su publicación*. En Scripta Fulgentita. Año VII/2 , 1997.
— *Monoteísmo, intolerancia y violencia*. Texto aportado al simposio *Crisis de la política y religión: nuevas lecturas*, celebrado en Madrid los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 2004.
- Zea, Leopoldo. *Latinoamérica: Tercer Mundo*. México: Extemporáneos, 1977
— *Filosofía de la historia americana*, México: Fondo de cultura económica, 1978.
— “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. *Stromata*. Núm. 4, octubre-diciembre, 1973.
- Zubiri, X. *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1989.
— *Estructura dinámica de la realidad*. 2ª edición. Madrid: Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1995.
— *Filosofía del hombre*. 1ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Zubiri, 1998.

Sitios electrónicos consultados

- Ian Balfour, "Revearsal. Quotation (Benjamin's History)", [en línea], The Johns Hopkins University Press, Vol. 106, No. 3 German Issue (Apr, 1991), pp. 622-647, <<http://www.jstore.org/stable/2904802>> [18 febrero 2011].
- W. James Booth, "The unforgotten: Memories of justice", [en línea], The American political Science review, Vol. 95, No. 4 (Dec, 2001), pp. 777-791, <<http://www.jstore.org/stable/3117713>> [18 febrero 2011].
- John Pizer, "Reconstellating the shards of the text: on Walter Benjamin's German/Jewish Memory", [en línea], German studies review, Vol. 18, No. 2 (May, 1995), pp. 275-290, <<http://www.jstore.org/stable/1431833>> [18 febrero 2011].
- Malik Tahar Chaouch, "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica", [en línea], Revista Mexicana de Sociología, Vol. 69, No. 3 (Jul-Sep, 2007), pp. 427-456, <<http://www.jstore.org/stable/20454299>> [18 febrero 2011].
- Tomoko Masuzawa, "Tracing the figure of Redemption Walter Benjamin's physiognomy of modernity" [en línea], The Johns Hopkins university press, Vol. 100, No. 3 German Issue (Apr, 1985), pp. 514-536, <<http://www.jstore.org/stable/29055229>> [18 febrero 2011].
- H.D. Kittsteiner, Jonathan Monroe, Irving Wohlfarth, "Walter Benjamin's historicism" [en línea], New German Critique, No. 39, second special issue on Walter Benjamin (Autumn, 1986), pp. 179-215, <<http://www.jstore.org/stable/488125>> [18 febrero 2011].
- Anson Rabinbach, "Between enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", [en línea], New German Critique, No. 34 (Winter, 1985), pp. 78-124, <<http://www.jstore.org/stable/488340>> [18 febrero 2011].
- Beth Sharon Ash, "Walter Benjamin: Ethnic fears, Oedipal anxieties, Political consequences", [en línea], New German Critique, No. 48 (Autumn, 1989), pp. 2-42, <<http://www.jstore.org/stable/488231>> [18 febrero 2011].
- Jürgen Habermas, Philip Brewster, Carl Howard Buchner, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism", [en línea], New German Critique, No. 17 Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979), pp. 30-59, <<http://www.jstore.org/stable/488008>> [18 febrero 2011].

- Mick Taussig, "Terror as usual: Walter Benjamin's theory of History as a State of siege", [en línea], Duke University press, No. 23 (Autumn-Winter, 1989), pp. 3-20, <<http://www.jstore.org/stable/466418>> [18 febrero 2011].
- Michael E. Lee, "Liberation Theology's Trascendent moment: the work f Xavier Zubir and Ignacio Ellacuría as noncontrastative discourse", [en línea], Chicago Journals, The journal of Religion, Vol. 83, No. 2 (Apr, 2003), pp. 226-243, <<http://www.jstore.org/stable/1206874>> [18 febrero 2011].
- Ronald Beiner, "Walter Benjamin's Philosophy of History", [en línea], SAGE Political Theory, Vol. 12, No. 3 (Aug, 1984), pp. 423-434, <<http://www.jstore.org/stable/191516>> [18 febrero 2011].
- Robert Lassale-Kelin, "Jesus of Galilee and the crucified people: the contextual chirstology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría", [en línea], Theological Studies, Vol. 70, No. 2 (Jun, 2009), pp. 347-376, <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=hlh&jid=TOS&site=ehost-live>> [21 marzo 2011].

ANEXO 1

Homilía por los Jesuitas caídos en El Salvador.

Juan Lafarga S.J.

23-XI-89⁴⁸⁰

Cuando la acción diaria es contundente, toda palabra palidece. Cuando el testimonio se da con la vida, la palabra debe enmudecer.

Tal vez un silencio respetuoso, convertido en plegaria de acción de gracias por el testimonio de amor comprometido y por la resurrección de la vida interminable fueran la respuesta congruente con ese testimonio.

Sin embargo, cuando el dolor es profundo, cuando la indignación impotente nos hiere, cuando el testimonio con la sangre nos admira y nos asombra, cuando la fe se debate entre el dolor y la esperanza, la palabra irrumpe desde el fondo del corazón.

Ojalá pueda traducir lo que siento en ustedes y lo que yo experimento en el fondo de mí ser.

En la violencia de una guerra despiadada en que el fanatismo, la polarización y la ideología intransigente alimentan la pasión incontenible, ofrecer una alternativa de diálogo, de comprensión, de respeto y de negociación, puede ser más amenazante que el fuego de ametralladora.

Ofrecer un análisis racional y comprensivo como alternativa al prejuicio vindicador puede ser imperdonable.

Ofrecer la escucha paciente e interminable como alternativa al discurso ideológico impositivo, puede ser imperdonable.

⁴⁸⁰ Cfr. Rubén Murillo Díaz. María Cristina Torales Pacheco. *Noviembre de 1989: El asesinato de los jesuitas en El Salvador. Testimonios y reflexiones*. México: Universidad Iberoamericana, 1990.

Estudiar e investigar, trabajar en las aulas, en las bibliotecas y en los laboratorios de la vida, como una alternativa a la razón del estado y al juicio militar sumario puede ser imperdonable.

Comprometerse con el pobre y el oprimido, no en el discurso, sino en la acción rutinaria de cada día puede ser imperdonable.

Respetar la disidencia, comprender al interlocutor como una alternativa a la imposición económica y política, puede ser imperdonable.

Abdicar del poder de la fuerza, de la persuasión manipuladora y de la acción violenta y abogar por el poder de la inteligencia, por el poder del análisis exhaustivo, por la fuerza de la razón dialogante y del amor incondicional, puede ser devastadoramente imperdonable.

Como en el tiempo fue imperdonable proclamar “el Reino de los Cielos dentro de ustedes está”.

Como fue imperdonable invitar al hipócrita a lanzar la primera piedra.

Como fue imperdonable decir que el hombre es más importante que el sábado.

Como fue imperdonable recibir la afrenta y exclamar: “si te he ofendido dime en qué y si no, ¿por qué me hieres?”

Como fue imperdonable decir: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

Como lo fue el decir: “Porque amaste mucho, se te perdonará mucho”.

Como fue imperdonable en medio de otros grupos ansiosos de poder, lavar los pies de los esclavos, perdonar a las prostitutas, convivir con los pecadores y curar y perdonar... y servir como características de autoridad suprema.

Como fue imperdonable decir más con las obras que con las palabras, “yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”.

Ignacio Ellacuría
Ignacio Martín-Baró
Segundo Montes
Joaquín López y López
Juan Ramón Moreno y
Amado López

Por lógica elemental si se arriesgaron a vivir como ÉL, tuvieron que morir como ÉL.

Como la sangre de Jesús se transformó en vida para los hombres nuevos de todas las razas, de todos los pueblos y de todas las religiones, la sangre de ustedes, con la sangre de tantas víctimas silenciosas del odio y la intransigencia, se transformará en la semilla del pueblo salvadoreño liberado.

Ignacio, Ignacio, Segundo, Amado, Joaquín y Juan Ramón, en algún lugar en donde misteriosamente los adivina nuestra fe, ahí donde actualmente gozan el descanso y la alegría de una presencia eterna, en este día de dolor y de esperanza, escuchen esta plegaria:

Quédense con nosotros para siempre, por el testimonio de su vida de amor, de estudio y de servicio, como una alternativa a nuestra propia violencia”

