CONVERSÃO E RECONCILIAÇÃO NA PERSPECTIVA DA MODERNA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

JUAN LUIS SEGUNDO, S. J.

Montevideo

If "Theology of Liberation" does not mean neither theology, nor sound theology, nor scientific theology, it does not mean anything at all. It certainly does not mean theology which deals with liberation. Therefore, the title of this article should read: "Conversion and Reconciliation in a Theological Perspective". Since theology is an attempt at reading over again the same source of revelation in its historical context, the present study attempts at reading over again the NT theme on "reconciliation" with special reference to today's issues and problems of Latin America.

The term "reconciliation" is normally used in the NT to designate an eschatological reality, that is, a meta-historical reality. The great majority of Latinamerican theologians interpret eschatology in terms of an interaction between the divine and the human element. European theology, on the other hand, considered to be more scientific and progressive, as for instance POLITICAL THEOLOGY and the so-called THEOLOGY OF REVOLUTION, while explicitly denying any convergence of causalities between an historical event and an eschatological plenitude, reduces, in fact, eschatology to some kind of higher court of authority which neutralizes oppositions and historical conflicts.

The truth is, however, eschatology and its historical mediation are confronted in dialectic. For this reason, if the main theme of the Holy Year deals with the eschatological reality of reconciliation, it could be a year of revolutions and conflicts PAR EXCELLENCE, which destroys all kinds of reconciliations that are premature, artificial, and imposed by force, since they ignore the basic source of human discord. Consequently, it is from the standpoint of this reality that the breakdowns of social structures, the conflicts, and the disorders in the Latinamerican continent have to be considered. The kind of reconciliation to which Christ calls men is a call summoning all men to reconcile themselves with one another who are on the same side according to the dividing line drawn in the Beatitudes of the Gospel — the poor, the hungry, those who are exploited and persecuted — so that the radical conflict of the Gospel with the opposing categories may become an appeal made convincingly enough to all men and nations to reconcile themselves with one another and with God.

Permítanme comenzar deslindando mi responsabilidad con respecto al título adjudicado a este aporte: "Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação".

Por supuesto, es una tontería luchar contra los títulos. No obstante, para que se comprenda mi aporte aquí tengo que hacer notar que **para mí**, teología de la liberación, o bien significa simplemente teología, buena teología, teología correcta, o no significa absolutamente nada. Ciertamente, no significa una teología que trata de la liberación.

Ahora bien, así reducido, el título real de este aporte sería: "Conversão e reconciliação na perspectiva teológica". Lo cual, desgraciadamente, tendría poco sentido ya que todos los aportes de este encuentro tocan el mismo tema desde ese mismo punto de vista.

No veo manera de escapar de este dilema. Sólo puedo señalar que, siendo toda teología viva una relectura de la misma fuente de la revelación frente a un contexto histórico preciso, lo que puedo hacer aquí, como todos y junto con todos, es justamente una relectura bíblica — o, por mejor decir, neotestamentaria — del tema de la reconciliación con una referencia explícita al contexto donde tal relectura se hace, es decir, la actual problemática latinoamericana.

Pues bien, desde la perspectiva de cualquier oído "bíblico", el anuncio de un año santo que sea el "año de la reconciliación" nos sa-

cude como si se dijera: este es el año del fin del mundo. En efecto, si alguien nos dijera; éste es el año de la recapitulación de todo el universo en Cristo, por ejemplo, responderíamos: ¡zas! ¡se acabó la historia! ¡se nos viene la parusía!

Aunque la palabra **reconciliación** tiene, más que **recapitulación**, un contenido secular, atestado por lo menos una vez en el Nuevo Testamento, su uso normal en él es para designar un bien **escatológico**, es decir, una realidad final, meta-histórica.

Con respecto a los bienes escatológicos no aceptamos la visión dicotómica, propia de una buena parte de la teología europea — más bien protestante, pero también católica — entre una historia que sería la obra del **hombre solo**, y una escatología que sería la irrupción de la obra de **Dios solo**. De acuerdo con la teología conciliar, la mayoría de los teólogos latinoamericanos conciben en lo escatológico una interacción de ambas causalidades: la de Dios y la del hombre.

No se trata, por lo tanto, al llamar a la reconciliación **bien escatológico**, de negar que haya de ser buscada ya desde el interior de la historia. Pero aun así, cabe preguntarse si los bienes escatológicos se procuran en la historia por el mismo camino a que apunta su **realidad final**. En otras palabras, si cooperamos a la recapitulación final siempre que recapitulamos algo históricamente. Si cooperamos a la reconciliación final siempre que reconcillamos a algunas personas en la historia. Si

colaboramos a la construcción de la ciudad futura — que, como dice el Apocalipsis, no tendrá templo — cada vez que destruímos un templo histórico y concreto.

Si existiera una continuidad de este tipo entre lo histórico y lo escatológico, sería fácilmente comprensible un “año de la reconciliación” porque, aun cuando ésta fuera escatológica, el acentuar esa dirección en la historia serviría a la realización definitiva.

Si no existe, empero, tal tipo de continuidad simple, ello nos obliga a reflexionar un poco más en el sentido que puede tener un año que, desde la historia, apunta a la reconciliación final.

En lo dicho hasta aquí están, por lo tanto, planteados los tres problemas a los que quisiéramos dar un cierto, aunque modesto, desarrollo:

1) La reconciliación como bien escatológico.

2) La colaboración humana a la realización de los bienes escatológicos.

3) El modo de llevar adelante esta colaboración con lo escatológico.

I

Como decía, en las mayores cartas paulinas — Romanos y Corintios — encontramos sólo una vez el verbo *katallássein* — reconciliar — usado en un sentido profano o, si se quiere, meramente histórico. Se trata del párrafo de la primera

a los Corintios donde Pablo habla de una posible reconciliación de los esposos separados (7, 11).

En todos los otros casos, tanto el sustantivo *katallagé* como el verbo *katallássein* — reconciliación y reconciliar — aparecen en el Nuevo Testamento como la realidad que caracteriza al nuevo eón, al ahora de Cristo, por oposición al eón antiguo, al antes.

Así en Rom. 5, 10-11, se nos dice que “...ahora... ¡si hemos sido reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, cuánto más, reconciliados, seremos salvos por su vida! Más aún, nos gloriamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo por medio del cual, ya desde ahora hemos obtenido la reconciliación”. Y sigue a continuación el gran pasaje en que se comparan los dos eones: el antiguo, adámico, y el actual, crístico (Rom. 5, 12 y s.).

En Rom. 11, 15 Pablo examina la suerte — momentánea — del pueblo judío a la luz de Cristo. Mientras la totalidad de dicho pueblo no reconozca a Cristo, él mismo se excluye de la obra de Cristo. Ahora bien, continúa Pablo, “si su exclusión (ha constituido) una reconciliación para el mundo, ¿qué (va a ser) su admisión, sino una (vida) resurrección de entre los muertos?”

Finalmente, en la segunda a los Corintios (5, 17-21 y s.) en el texto clave para nuestro tema — en relación al año de la reconciliación — leemos “El que está en Cristo es una nueva creatura; lo viejo ya pasó y se ha instalado lo nuevo. Y todo procede de Dios que nos reconcilió consigo mediante Cristo, y nos ha dado el ministerio de la

reconciliación. Porque era Dios el que, en Cristo, reconciliaba el mundo consigo no imputándole sus pecados y poniendo en nuestros labios la palabra (o, según otros manuscrito, el evangelio, esto es, la buena noticia) de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortase por medio de nosotros: en nombre de Cristo os rogamos, dejaos reconciliar con Dios”.

El primer elemento que sale, así, al encuentro de nuestra reflexión es que la reconciliación aparece siempre en pasado, como algo dado en el **ahora** gracias a un hecho histórico — de ahí el aoristo en todos los casos — que se dio con Cristo. Es un elemento de la nueva creación realizada en Cristo.

Esto podría desconcertarnos, en cuanto a que la reconciliación pertenezca a lo escatológico, si no tuviéramos claros otros dos elementos, presentes en los pasajes leídos y, por otra parte, comunes al Nuevo Testamento (por lo menos a partir de Lucas, si **partir** no se toma en términos estrictamente cronológicos, sino como un proceso de complejidad de pensamiento).

El **segundo** elemento, pues, es la referencia explícita en los pasajes citados a realidades escatológicas por definición.

Por de pronto, el primer texto estudiado, el de Rom. 5, 10-11, muestra la reconciliación como conteniendo simultáneamente la salvación, concepto exclusivamente escatológico en el Nuevo Testamento: “reconciliados, seremos salvos”.

El **segundo** texto, el de Rom. 11, 15, hace de la reconciliación definitiva, esto es, de la que incluirá la totalidad del pueblo judío — por el momento no reconciliado — una “vida de entre los muertos”, es decir, un sinónimo de la resurrección final, o sea del bien escatológico por excelencia, incomprendible dentro de los límites de la historia.

Ya de por sí estos dos pasajes encuadran hermenéuticamente el tercero, acerca del “ministerio”, actual, de la reconciliación. Sin embargo, el mismo pasaje de la segunda a los Corintios 5, 17-21, si bien se mira, contiene indudables alusiones a la escatología, perceptibles a cualquier oído familiarizado con el lenguaje bíblico. Por de pronto, la totalidad de la nueva creación a la que se refiere Pablo es un bien escatológico. El Apocalipsis lo relaciona, usando las mismas palabras, con la aparición de la futura Jerusalén. Después de su descripción, “el que estaba sentado en el trono dijo: he aquí que hago nuevas todas las cosas” (21, 5). Pues bien, entre esas cosas nuevas que hacen de Cristo el Omega del universo está, según Pablo, la reconciliación.

Por otra parte, aunque la palabra “ministerio” (diakonía) — se use frecuentemente en su sentido profano o secular de “servicio”, tiene en común con la palabra “economía” (oikonomía) — el que se la emplee en el Nuevo Testamento para designar el plan total de Dios, desde el punto de vista de la cooperación que el hombre le presta. Y, en este sentido, Pablo sólo reconoce dos ministerios: el anterior a Cristo,

llamado ministerio de la muerte y de la condenación (2 Cor. 3, 7-9), y el posterior, que es igualmente el final, de vida y salvación, de resurrección y reconciliación, esto es, el que apunta claramente a los bienes escatológicos.

Y así llegamos al tercer elemento, uno de los más esenciales en el Nuevo Testamento, por lo menos a partir del grado de complejidad alcanzado por Lucas: lo escatológico es, al mismo tiempo, desde Jesús, **pasado y futuro**. En términos inversos, cuando una misma cosa se afirma al mismo tiempo como pasada (en aoristo) y como futura, podemos estar ciertos de que nos asomamos al mundo escatológico.

Este es, de toda evidencia, nuestro caso. Cualquiera que sea la interpretación que se prefiera de lo escatológico, éste está concebido, por lo menos a partir de Lucas, como un **"ya, pero todavía no"**. Y eso es lo que ocurre con la reconciliación.

En el primero de los textos citados, Rom. 5, 10-11, se acentúa la certidumbre cristiana de que **"ahora hemos obtenido la reconciliación"**. Sin embargo, el efecto directo de esta reconciliación, es decir, la salvación — sin la cual la reconciliación no tendría sentido y quedaría frustrada — aparece en futuro: **"seremos salvos"**.

En el segundo texto, Rom. 11, 15, el **ya** está presente en el pasado con que se habla de la **"reconciliación del mundo"** con Dios. El **todavía no**, aparece, sin embargo, en que tal reconciliación debe incluir un futuro: el de la **"totalidad"** del pueblo judío.

El tercer texto, 2 Cor. 5, 17-21 y 6, 1, combina igualmente un **ya**: **"lo viejo ya pasó"**, **"Dios nos reconcilió con Cristo"**, **"puso en nuestros labios la palabra de la reconciliación"**; y un **todavía no**, porque esa palabra es (también) una palabra de **exhortación** a hacer lo que, por otra parte, se supone ya hecho: **"reconciliaos con Dios"**. Más aún, si Dios nos ha reconciliado consigo, precisa todavía cooperadores (**synergouñtes**) para su reconciliación (6, 1).

II

Tal vez dirán ustedes que hemos pasado demasiado tiempo estableciendo un hecho por demás obvio: que la única reconciliación a la que se refiere el Nuevo Testamento en un contexto teológico constituye un bien escatológico.

Es posible. La única excusa válida podría ser que el familiarizarnos con los principales textos neotestamentarios referentes a la reconciliación puede ayudarnos en este segundo problema: **si los bienes escatológicos se realizan en alguna medida en la historia**.

Dos tipos de argumentos parecerían sugerir una respuesta negativa a la cuestión. El primero es el conocido argumento de que cuanto más nos acercamos al Jesús histórico, más claro hallamos una concepción de lo escatológico como próxima irrupción del Reino de Dios y cesación de la historia humana. Sólo cuando la espera se prolonga más allá de las expectativas del Jesús histórico y de la comunidad cristiana primitiva, co-

mienza, sobre todo en Lucas, el proceso de llenar el tiempo intermedio con una visión de la historia mediadora entre el tiempo presente y la escatología. Ese tiempo intermedio, no pensado ni previsto por Jesús, sería el de la Iglesia.

El **segundo** argumento, relacionado ciertamente con el anterior, pero dependiente en mucho mayor grado de presupuestos teológicos, califica a la historia como dominio donde la causalidad depende del hombre solo, mientras que la escatología y su realización, que es el Reino de Dios, dependen de la voluntad y de la causalidad divina solamente. La espera escatológica se convierte así en la relativización de la historia y en la consecuente apertura a la esperanza en la irrupción del poder de Dios que construye su Reino cualquiera que sea el desarrollo que los hombres den a la historia.

Cualquiera de estos dos argumentos y, más aún, la confluencia de los dos, basta para llevarnos a una concepción muy específica de la reconciliación como bien escatológico: la de que esta perspectiva relativiza profundamente los **conflictos** que, en la historia, se oponen a dicha reconciliación en nombre de una eficacia histórica.

No hay, lógicamente, ni espacio ni tiempo aquí para discutir pormenorizadamente ambos problemas.

En cuanto al **primero**, cabe solamente señalar que la espera de una escatología inminente aparece en muchos pesajes significativos del Nuevo Testamento y no sólo en los

Evangelios precedentes al de Lucas, como lo muestran las cartas paulinas a los Tesalonicenses.

Además, no puede negarse que la apocalíptica judía de la época constituyó el marco histórico del primer pensamiento cristiano y del lenguaje correspondiente.

Ahora bien, la exégesis bíblica de los últimos cien años por lo menos, especialmente en el campo protestante liberal, ha sufrido el impacto de una carrera hacia las revoluciones más copernicanas, muchas veces a expensas de la **economía de hipótesis** que rige en campos más científicos. Se podría decir que cuanto más escandalosa fuera la interpretación para el ingenuo lector del Evangelio, tanto mayores probabilidades tenía de impactar la opinión exegética, de ser tenida en cuenta científicamente y de hallar seguidores.

De ahí que la hipótesis de que la apocalíptica judía había engañado totalmente al mismo Jesús sobre el sentido de su misión y que había sido la comunidad cristiana la que, sobre todo con la obra de Lucas, se había rendido a la evidencia de que había que darle sentido a una espera probablemente muy larga, apareciera como extremadamente seductora.

Demasiado seductora tal vez, y en detrimento de otra hipótesis más económica para explicar hechos análogos. Si se tiene en cuenta la distancia en creatividad que media entre Jesús y sus discípulos — atestiguada continuamente en la redacción evangélica — parecería mucho más creíble que hayan sido los discípulos los que redujeron el

pensamiento, mucho más complejo y rico de Jesús, a las categorías apocalípticas de la época, de las que estaba impregnada, como consta también exegeticamente, su mentalidad religiosa popular.

Esto permitiría explicar, por ejemplo, el que, aun sin llegar a Lucas, encontremos ya en Marcos — el más primitivo y menos elaborado de los Sinópticos — y en Mateo, un mensaje del Cristo pre-pascual de una complejidad incompatible, estructuralmente hablando, con la mera apocalíptica judía y diametralmente diferente, por ejemplo, de la moral “provisional” predicada, desde tal punto de vista, por Juan el precursor (Lc. 3, 7-18).

Teniendo en cuenta la estructura del pensamiento global, y aun prescindiendo de pasajes como los de Mateo donde el Reino de los Cielos aparece sujeto a violencia y arrebatado por los violentos (11, 12), no es compatible la revisión fundamental de la ley y de su situación con respecto al hombre (Mc. 7, 1-23) con la espera de un inminente Juicio escatológico cuyo criterio tenía que ser esa misma ley.

Cuando hablamos de “estructura” de pensamiento queremos dejar en claro que, independientemente de lo que Jesús de modo consciente pensara sobre la proximidad del fin del mundo, tenía en vistas un mensaje en el fondo incompatible con la inminencia apocalíptica. Más aún, que como esta incompatibilidad era sutil, no es verosímil que sea un agregado posterior, siendo, por una parte, pre-lucano, y habiendo sido escritos tales Sinópticos cuando todavía no podía

ser evidente que había que reelaborar el mensaje, dado el “error” de Jesús en calcular su segunda venida o, si se quiere, la venida del Hijo del Hombre.

Si he insistido desproporcionadamente en este punto es porque lo creo esencial para una teología latinoamericana, esto es, para una teología que le dé su valor exacto al trabajo liberador del hombre en la historia.

En cuanto al **segundo** argumento, es decir, a que lo escatológico aparecería en el Nuevo Testamento como totalmente abstraído a la causalidad histórica humana, es interesante comenzar subrayando que el principal texto sobre la reconciliación escatológica ya citado, el de la segunda a los Corintios (5, 17-21 y 6, 1), utiliza el término más claro y fuerte posible para aludir a una **concausalidad** del hombre con la causalidad divina: **synergós**, esto es, **cooperador**.

Por supuesto que, por razones teológicas preestablecidas, se puede sostener a priori una interpretación que vacíe el contenido obvio del vocablo. Como, por ejemplo, que nuestra “cooperación” consistiría en renunciar a toda pretensión de cambiar por nosotros mismos las cosas en la historia. Así comienza, v. gr., Bultmann su **Teología del Nuevo Testamento**.

Esta interpretación, sin embargo, no resiste una crítica científica. Pablo usa por lo menos ocho veces el término de “cooperador” en su obvia significación profana de actividades históricas positivas y convergentes en una misma causa-

lidad (Rom. 16, 3; 1 Cor. 16, 16; 2 Cor. 1, 24; 8, 23; Fil. 2, 25; 4, 3; File. 1; 24). En una ocasión pasa de la labor histórica a la escatológica (Col. 4, 11) al hablar de los que son "cooperadores suyos en (la construcción de) el Reino de Dios" (eis tén basileian tou theou) donde el objeto de la cooperación, destacado con un "eis", es ya nada menos que el Reino final de Dios.

Más aún, en otros dos textos (1 Cor. 3, 9 y 1 Tes. 3, 2) la causalidad se afirma explícitamente (a diferencia de nuestro último texto estudiado — 2 Cor. 6, 1 — donde se la afirma de manera implícita aunque evidentemente) de las actividades del hombre y de Dios, con respecto a los bienes escatológicos. Los hombres aparecen entonces, bajo la pluma de Pablo, como synergoi tou theou.

Dos otros términos paulinos refuerzan la interpretación propuesta. Uno — diakonía — servicio o ministerio, es particularmente importante en nuestro caso pues es el centro del texto sobre nuestra misión humana en cuanto al bien escatológico de la reconciliación. Tenemos, en efecto, la diakonía, el ministerio de la reconciliación. Esto indica que la acción escatológica de Dios pasa por la acción histórica del hombre, aunque ésta no la agote ni sea la principal.

Es interesante subrayar que no es ésta la única vez que diakonía es usada fuera de su acepción profana obvia: una cooperación activa a los intereses o proyectos de otro. Así en 2 Cor. 3, 7-9, Pablo habla de nuestro servicio para que el Espíritu realice el bien escatológico

de la justificación o justicia realizada. Lo mismo ocurre en Gal. 2, 17, donde la palabra diakonía sirve para distinguir los dos eones: el antiguo, del pecado, y el nuevo y final, de la justificación. Es cierto que aquí el "diácono" es Jesús; pero, por una parte, comprendemos que el término diakonía se refiere al plan total de Dios y, por otra, que las acciones históricas "sirven" a ese plan (cf. también Rom. 15, 8).

El segundo término que refuerza aún más la concepción paulina de la convergencia de ambas causalidades, la histórica humana y la escatológica divina, es el de oikonomia, o administración. Así la carta a los Efesios (1, 10) habla de la "economía" de la plenitud de los tiempos, indicando con ello que el plan de Dios de recapitular todas las cosas o, en otras palabras, de darle sentido a todo el universo, no consiste sólo en una irrupción de lo meta-histórico en lo histórico, sino en una disposición diferente de este último según las épocas. Por eso la diaconía de Pablo tiene relación intrínseca con ese plan pormenorizado, según la misma carta a los Efesios (3, 3-9), y así el ministerio de Pablo lo constituye "ecónomo" del misterio de Dios, es decir de un misterio que sólo puede pasar por mediaciones históricas para llegar a la realización escatológica (1 Cor. 4, 1).

Una vez más, si hemos insistido en este punto de manera desproporcionada — si se tiene en cuenta su común aceptación en la teología latinoamericana — ello es porque la teología europea considerada más científica y progresista, como la

teología política y la llamada teología de la revolución, al negar explícitamente toda convergencia de causalidades entre la acción histórica y la plenitud escatológica, sólo llega, en realidad, a hacer de lo escatológico una instancia neutralizadora y relativizadora (negativa) de los conflictos y luchas históricos.

III

Los bienes escatológicos tienen, casi por definición, dos vertientes: por una parte son bienes, y su función de tales hace que deban estar, de alguna manera, conectados con los bienes que reconocemos dentro de la historia. De otro modo, dejarían de atraer, y la escatología aparecería simplemente como catástrofe, como anti-creación, y no como obra final de Dios.

Por otra parte, esos bienes son escatológicos, es decir, finales y no presentes. En otras palabras, su función es también mostrar lo insatisfactorio de su realización presente, el juicio negativo de Dios sobre la historia tal cual los hombres la manejan y, por ende, constituyen un llamado a la conversión desde la historia.

La distinción entre estos dos aspectos, opuestos y complementarios, de lo escatológico es importante porque hace ver cómo, en la praxis, ni es escatológica la mera ruptura con el presente (si no se la entronca con la construcción de un bien final) ni la mera prosecución de un bien histórico (si no se admite una ruptura, una conversión, para que ese bien se convierta en final).

Claro está que, de acuerdo con intereses diferentes, se puede acentuar una u otra línea; pero ambas deben estar fundamentalmente presentes en una concepción integral.

Tal vez el ejemplo más claro nos lo brinden las dos versiones, en Mateo y en Lucas, de las bienaventuranzas, cuyo carácter escatológico está fuera de toda duda.

Comencemos por la versión lucana, aun dejando de lado la cuestión de determinar cuál de ellas sea la más primitiva, por el hecho de que es la más clara en su estructuración literaria. Según ella, son o serán felices cuatro clases de personas: los pobres, los que tienen hambre **ahora**, los que lloran **ahora** y los maltrados a causa del Hijo del Hombre. Cuatro clases de personas, por el contrario, son o serán desgraciadas: los ricos, los saciados **ahora**, los que ríen **ahora** y los bien tratados por todos.

La causa de esa felicidad y de esa desgracia respectivas está en que la realidad escatológica consistirá no sólo en una ruptura, sino, más aún, en una inversión de tales situaciones. Por de pronto, los que **ahora** tienen hambre serán saciados, y los **ahora** saciados tendrán hambre. Los que **ahora** lloran, reirán, y los que **ahora** ríen, llorarán y **plañirán**. La inversión de situaciones es más compleja, pero no menos evidente, en los otros dos casos. Los pobres tendrán como recompensa la posesión del Reino de los Cielos, mientras que los ricos **ya** han tenido **ahora** su recompensa (y se quedarán sin ella). Los perseguidos por los demás y los bien

tratados por los demás serán juzgados con el criterio de la suerte de los profetas: éstos fueron perseguidos en la tierra (aunque se supone que premlados después), mientras que sus perseguidores fueron aplaudidos por todos (aunque se supone que condenados después por Dios).

En otras palabras, se concibe lo escatológico casi al nivel de lo que llamaríamos una "revancha" de quienes, sin culpa, han tenido que sufrir en la historia.

Esta interpretación se refuerza precisamente en Lucas con la parábola "escatológica" de la suerte inversa del rico y del pobre Lázaro. Ante las declamaciones de aquél, Abraham responde: "Hijo mío, acuérdate que recibiste tus bienes durante tu vida, así como Lázaro sus males. Ahora, pues, él recibe consuelo aquí y tú sufres" (Lc. 16, 25).

Mateo, por el contrario, en sus bienaventuranzas, acentúa, aunque no hasta el fin, la continuidad de los bienes escatológicos con valores ya presentes en la historia.

Esto aparece, por de pronto, en la supresión del segundo término (los ayes, los desgraciados) tan central en la versión lucana y que permitía precisamente operar la inversión escatológica. Así en Mateo las bienaventuranzas actúan más bien por continuidad y culminación de valores existentes que por la reversión de situaciones actuales.

Así una situación, como es la "pobreza" en Lucas, se convierte en un valor en Mateo: "pobres en espíritu" o "espíritu de pobres", y

en un valor que con razón puede suponerse seguirá existiendo cuando se posea el Reino de los Cielos, Así las bienaventuranzas se transforman en gran medida en una lista de virtudes con culminación escatológica: la pobreza espiritual, el hambre y la sed de justicia substituyen a la simple situación de pobreza-riqueza, hambre-saciedad. Y otras virtudes aparecen: los misericordiosos (que, sin dejar de serlo, alcanzarán misericordia), los limpios de corazón (que justamente por serlo, verán a Dios), los amigos o factores de la paz...

No obstante, la estructura de inversión escatológica aparece aun en las bienaventuranzas de Mateo, lo que podría parecer una prueba de constituir la de Lucas la versión original. La inversión aparece en Mateo en tres casos muy claros: el de los dulces que poseerán la tierra; el de los afligidos (que dejarán de serlo para pasar a ser consolados); y el de los perseguidos por causa de la justicia (que pasarán de la persecución a su opuesto: la posesión del Reino).

¿Qué consecuencias sacar de estas dos líneas, en orden a ser verdaderos synergoïntes, colaboradores, de los bienes escatológicos?

La primera línea, la de la inversión por la que Dios hará, por ejemplo, de los pobres, ricos y de los ricos, pobres, muestra hasta la evidencia que la voluntad de Dios se opone al orden actual, que exige conversión y que, por ende, no colaboramos con ese plan multiplicando pobres, hambrientos o introduciendo lágrimas y persecución para aumentar así la felicidad futura.

Por otra parte, se trata de tomar posición por aquellos a quienes el plan de Dios favorece, lo cual no constituye una mera inversión histórica de la situación presente. Hacer de los ricos, pobres y de los pobres, ricos no prepara la escatología ya que lo que Dios evidentemente quiere es que la división del trabajo no produzca tales diferencias opresivas. Y aquí viene el aporte de la segunda línea, con su continuidad entre los hambrientos y sedientos de justicia y el hecho de que serán saciados de justicia.

Esta segunda línea, la de la continuidad, es, pues, importante, en la medida en que permite captar más concreta y poderosamente los bienes escatológicos en su dimensión de posible realización desde el ahora y aquí. En cambio, aislada de la primera, puede ser totalmente engañosa en cuanto parece indicar que las mediaciones para llegar a tales fines son de la misma naturaleza que el fin mismo. Así, por ejemplo, el espíritu de pobreza no indica que la generalización de la pobreza ni aun la relativización de los bienes materiales sea la mediación con la que los hombres cooperan con la obra divina escatológica en cada momento de la historia. La bienaventuranza no indica sin ambigüedad qué actitud tomar con respecto a la pobreza o riqueza concretas y a las causas económicas que las producen. Partiendo de esa línea se puede llegar a decir — y de hecho se ha dicho — que no se debe luchar por salir o hacer salir de la pobreza o por destruir las estructuras económicas que la producen, ya que precisamente los pobres son los bienaventurados.

Que la paz sea un bien escatológico, no cabe de ello duda alguna. Pero pacificar no es una mediación inequívoca. Hasta tal punto que Jesús mismo declara a sus discípulos: “No piensen que he venido a traer la paz a la tierra: no vine a traer la paz, sino la espada” (Mt. 10, 34). En otros términos, la paz concreta disminuye con la obra de Jesús, el “pacificador” escatológico.

Dedúcese de aquí que las mediaciones de un bien evidentemente escatológico como la paz, por ejemplo, no son necesaria ni aun primariamente pacíficas, o sea de la misma naturaleza inmediata que el fin a que apuntan. Dicho de otro modo, la *oikonomía* histórica de la paz no es una suma de actos pacíficos o, si se quiere, de actos cuyo objeto inmediato sea introducir paz donde haya conflicto. Más aún, si nos atenemos al pasaje evangélico que acabamos de citar, Jesús, el pacificador por excelencia (Col. 1, 20), se da como misión histórica el deshacer la paz e introducir el conflicto: “He venido a oponer el hombre a su padre, la hija a su madre y la nuera a su suegra: los enemigos del hombre serán sus propios familiares” (Mt. 10, 35-36).

Esta enemistad expresamente procurada está, sin duda, al servicio, de la paz, de la verdadera paz, porque la paz fácil y remuneradora — ejemplificada aquí en los familiares — puede ser el mayor obstáculo para una paz más honda y más universal.

El bien escatológico de la recapitulación universal nos brinda otro ejemplo igualmente iluminador. Recapitulación, como se sabe, no es

sinónimo de resumen. "Dar una misma cabeza" es sinónimo de reunir bajo un único sentido o significado todas las cosas (Ef. 1, 10). Para ello es menester colaborar con el plan de Dios que quiere suprimir la inutilidad o "vanidad" de tantas cosas sobre la tierra que parecen sin sentido, como dice Pablo a los Romanos (8, 20). Ello implica invertir el orden de cosas que causa dicha inutilidad. En otras palabras, es menester introducir el conflicto en la falsa "recapitulación" que reina en el mundo (o que es el mundo, según la terminología joánica): "Hermanos, debéis daros cuenta de que Dios os ha llamado aunque pocos entre vosotros son sabios según el mundo, ni poderosos, ni de familias importantes. Porque — y éste es el plan de Dios para la historia — Dios ha elegido a los que el mundo tiene por tontos, para avergonzar a los sabios; y ha elegido a los que el mundo tiene por débiles para avergonzar a los poderosos..." (1 Cor. 1, 26-27). Lo que quiere decir que no hay "recapitulación" posible mientras el sentido de las cosas está dado por quienes actualmente son sabios y poderosos.

Así pues, si bien lo escatológico — según la versión más acentuada por Mateo — no tendría arrastre ni positividad si no fuera posible preguntarlo en algún bien histórico, su realización en la historia no consiste en una suma de esos mismos bienes, sino en una mediación conflictiva que toma aparentemente la figura de la negación de ese mismo bien — de ahí la conversión — a fin de asentarlo sobre su verdadera base. Para decirlo con

palabras tal vez altisonantes, lo escatológico y su mediación histórica mantienen una relación claramente dialéctica.

IV

Considerado desde este ángulo de vista, que parece el único coherente con el mensaje neotestamentario, el año santo, enarbolando el bien escatológico de la reconciliación, debe ser el año revolucionario y conflictivo por excelencia, el destructor de todas las reconciliaciones prematuras, forzadas, impuestas, que dejan sin tocar la base misma de la discordia humana.

Por eso desearía dedicar los últimos minutos de este aporte a examinar — a la luz de la exégesis hecha en los párrafos anteriores — la interpretación y aplicación que se ha hecho del tema de la reconciliación en documentos eclesiásticos reciente en América Latina.

En el anuncio del Año Santo hecho por S. S. Paulo VI se lee: "nuestra vida está perturbada por demasiadas rupturas, por demasiadas discordias, por demasiados desórdenes, para poder gozar de los dones de la vida personal y colectiva en conformidad con su finalidad ideal".

Ello es, sin duda alguna, cierto, y cierto es también que esta realidad nos hace mirar con deseo y esperanza hacia el bien escatológico de la reconciliación.

El problema se plantea cuando de esta orientación general tan

justa se pasa a las mediaciones concretas en este contexto particular que es América Latina hoy.

Así por ejemplo, el Señor Nuncio Apostólico de Su Santidad en el Uruguay, dirigiéndose a la Conferencia Episcopal Uruguay, reunida para tratar de la implementación de las directivas papales para el Año Santo de la reconciliación, exhortaba a los Obispos a trabajar "en vistas a lograr la eliminación de los motivos de tensión y de lucha, y a lograr el acercamiento y la unidad de los exponentes de las distintas posturas dentro de la Iglesia" (reseña sintética aparecida en el órgano oficioso de la CEU, *Vida Pastoral*, dic. 1973, p. 367). Dando por supuesta la exactitud de la fórmula, y sólo a título de ejemplo, hallamos en ella una notoria ambigüedad que veremos repetida de mil maneras en otros documentos eclesiásticos sobre el tema.

Por una parte, nadie ignora, y las autoridades eclesiásticas lo señalan, que las divisiones entre los hombres tienen causas **objetivas** y no provienen sólo del rechazo **subjetivo** a reconciliarse. No se quita importancia a esas causas objetivas. De ahí que el Señor Nuncio se refiera a la **eliminación de los motivos** de tensión y de lucha, y no simplemente a la eliminación de cualquier tensión o lucha. No obstante, el segundo objetivo en la fórmula es precisamente la eliminación de la tensión y de la lucha mismos: "lograr el acercamiento y la unidad de los exponentes de las distintas posturas dentro de la Iglesia". En efecto, es obvio que las diferencias intraeclesiales en América Latina están

íntimamente relacionadas con posiciones tomadas frente a los **motivos** de tensión y lucha en la sociedad: injusticia, miseria, explotación, dictadura.

Eliminar los motivos de tensión intraeclesiales de manera profunda y realista consistirá, pues, en hacer tan evidente lo irreconciliable de ciertas posturas con el mensaje evangélico, que la conversión aparezca como el único camino para una efectiva reconciliación. En una palabra, la conversión se requiere **para que** puedan reconciliarse los cristianos. La conversión no consiste en que los cristianos se reconcilien minimizando los motivos objetivos y evangélicos de tensión y lucha.

Exactas o no, las palabras citadas, con su ambigüedad, se reflejan en las "Reflexiones Pastorales de la Conferencia Episcopal Uruguay sobre el 'Año Santo'".

En este documento se afirma con toda claridad la importancia de los **motivos objetivos** que dividen a los uruguayos. Escriben los obispos: "La paz social, la **reconciliación nacional**, no vendrá del dominio de unos grupos sobre otros... sino que requiere necesariamente... el pleno reconocimiento de todos los derechos. Lo exige la justicia y sólo sobre la justicia puede cimentarse la paz". No es infundado suponer que en este párrafo se contiene la única alusión a los acontecimientos políticos ocurridos cinco meses atrás: eliminación de la representación parlamentaria y supresión de los derechos humanos de reunión, libre expresión del pensamiento, huelga, etc.

Pero lo notable del documento es que, a continuación de esas frases fuertes sobre la necesaria eliminación de los motivos de división y la necesaria implantación de la justicia en orden a la reconciliación, se saca la consecuencia práctica. "Por eso — sigue sin solución de continuidad el documento, y nótese bien el "por eso" — ante la división y el odio que amenazan destruir la comunidad, la Iglesia proclama la necesidad y extremada urgencia de la reconciliación". Cuando parecería que la Iglesia debería proclamar la necesidad y la extremada urgencia de la conversión, para que, según su propia declaración, la reconciliación fuera posible basada en la justicia y en el reconocimiento de todos los derechos, reclama la reconciliación desde ya, esto es, sin dichos derechos.

Y que esto no sea un mero lapsus, o una interpretación demasiado sutil de nuestra parte, lo prueban otros párrafos como el siguiente: "Se ha sembrado desprejuiciadamente el odio, el rencor, la desconfianza, el miedo, la sospecha y la injuria. Fruto de esta siembra es la ruptura de hoy que, como espada afilada, separa a los uruguayos en bandos al parecer irreductibles. Esta situación se torna por demás angustiada. Divide dolorosamente la familia. Hace difícil o imposible el diálogo en todo grupo social".

Es instructivo observar en este pasaje, amén de la alusión a la espada afilada (metáfora, precisamente, del impacto de la palabra divina y no del mal), una descripción de la desunión de la unidad familiar, como si el bien escato-

lógico de la reconciliación se obtuviera por contagio de reconciliaciones menores, esto es, por el procedimiento de la suma y comenzando por la más fácil, la de la familia. Por el contrario, la misión de Jesús, el "reconciliador escatológico" es sorprendentemente parecida a la situación que los obispos declaran angustiada: "No penséis que vine a traer la paz a la tierra; no vine a traer la paz, sino la espada. He venido a oponer el hombre a su padre, la hija a su madre y la nuera a su suegra: los enemigos del hombre serán sus propios familiares" (Mt. 10, 34-36). Cabría esperar que los obispos analizaran cuidadosamente si la división existente en la familia uruguaya no está relacionada con los valores proclamados por Jesús.

El mismo equívoco en un punto aún más grave se encuentra en una importante frase del mismo documento: "Por eso hacen imposible la reconciliación, la violencia y todo aquello que la provoque, como 'la lucha de clases' porque son una negación del amor".

Al referirse, entre comillas, a la lucha de clases, el texto hace una alusión explícita a la concepción marxista del proceso que debería llevar, según dicha concepción, a una sociedad sin clases. Ello supone, en primer lugar, que la lucha de clases es un hecho y ciertamente no introducido por el marxismo, antes de ser una bandera, una mediación utilizada por éste. En efecto, donde hay opresión de un grupo humano por otro, existe, lo denuncien o no los marxistas, lucha de clases. Supone, en segundo lugar, que este conflicto ya exis-

tente debe volverse consciente y acentuarse para que las verdaderas soluciones sean efectivamente buscadas. De lo contrario, minimizando u ocultando el conflicto — reconciliándose por encima de él — la opresión tenderá a perpetuarse.

Los obispos parecen, por el contrario, concebir la reconciliación como el ocultamiento, no la profunda solución de los conflictos. Ahora bien, otra vez aquí, si por clases sociales entendemos pobres y ricos, Jesús, el reconciliador, centra su predicación en dividir radicalmente "las clases sociales". Según el Evangelho, los pobres, los hambrientos, los que lloran y los perseguidos con felices; los ricos, saciados, satisfechos y aplaudidos, son malditos. Resulta difícil imaginar que, al acentuar así la diferencia radical entre un grupo y otro, Jesús esté apuntando a una reconciliación entre ellos, por lo menos a una reconciliación que no pase por la conversión del segundo grupo.

Un ejemplo similar, tal vez más trágico, aparece en algunos documentos recientes del episcopado chileno. El primer año del gobierno de Allende, en un interesante documento de trabajo llamado *Evangelio, Política y Socialismos*, el episcopado declara: "Frente a los diferentes grupos humanos la Iglesia no opta. En y con Jesucristo, la Iglesia se decide por quienes Jesucristo mismo se ha decidido: por todo el pueblo de Chile, a quien él llama a **convertirse** — mediante la aceptación de su Evangelio — en pueblo de Dios".

Una vez más, sorprende la invocación de Jesucristo para adoptar las conductas precisamente opuestas. En efecto, lo primero que hizo Cristo, si damos fe a los Sinópticos, fue optar por grupos humanos y decir por qué. Más aún, es patente la contradicción que existe entre no optar por ningún grupo humano, y, por otra parte, **convertirse**, ya que convertirse, en el lenguaje evangélico, es un cambio de actitud que rechaza una situación pecaminosa. Y cuando ésta, como dicen los obispos en Medellín, se traduce en grupos y estructuras sociales, mal puede alguien convertirse sin optar. Si Cristo se hubiera negado a optar por ciertos grupos humanos y hubiera optado, en términos del episcopado chileno, por todo el pueblo judío, hubiera muerto de muerte natural.

Pero el episcopado chileno es coherente consigo mismo cuando, al quitársele los derechos humanos a todo ese pueblo y más aún a una mitad de él, como lo ha denunciado la misma Santa Sede, el episcopado, aun protestando contra tal situación, hace un llamado no a la **conversión** sino a la **reconciliación** en el marco del Año Santo. No parece sino que la reconciliación hubiera de hacerse sobre la negación de los valores evangélicos esenciales. Y decimos que ello no es fortuito porque no se percibe que los bienes escatológicos no se realizan sino por una mediación dialéctica, sin lo cual la escatología se convierte irremediabilmente en ideología conservadora.

— o —

Estos ejemplos, entre muchos otros posibles, han sido aducidos

aquí para mostrar que la invocación de un bien escatológico como es la reconciliación, debe hacerse cuidadosamente. Es cierto que el hombre no puede vivir dividido por demasiados conflictos, como lo señala S. S. Paulo VI. Hay que concluir no que han de taparse los conflictos, sino que la reconciliación tiene que reducir dichos conflictos a los fundamentales, a los decisivos, para que, mediante una conversión provocada por tales conflictos, se cumpla una etapa más hacia el bien escatológico.

Para poner un ejemplo, sacado del Evangelio mismo, la reconciliación de Cristo constituye un llamado a la reconciliación concreta de todos los que ocupan un mismo lado de la línea divisoria de las bienaventuranzas — o sea de los valores centrales del Evangelio — los pobres, los hambrientos, los explotados y los perseguidos para que el conflicto radical del Evangelio con las categorías opuestas sea un llamado universal y poderoso a la conversión de los hombres y de los pueblos.