

quaderns

TREPITJAR LA LLUNA

Escatologia i política



195

José Laguna

TREPITJAR LA LLUNA
ESCATOLOGIA I POLÍTICA

José Laguna

INTRODUCCIÓ	3
1. L'ESCATOLOGIA DE LA POLÍTICA	5
2. LA POLÍTICA DE L'ESCATOLOGIA	9
3. CINC ENSENYAMENTS BÍBLICO-POLÍTICS	11
4. EL QUE LA REALITAT DÓNA DE SI	22
NOTES	31
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	32

Avui, abans de l'alba, he pujat als turons,
he mirat els cels atapeïts de lluminàries i he
dit al meu esperit: quan coneguem tots
aquests mons i el plaer i la saviesa de totes
les coses que contenen, estarem tranquils i
satisfets? I el meu esperit m'ha dit: No,
guanyarem aquestes altures per seguir
endavant.

Walt Whitman

José Laguna, teòleg i músic. Ha publicat a aquesta col·lecció: *I si Déu no fos perfecte? Cap a una espiritualitat simpàtica* (Quadern 102); *De l'alliberament a la inclusió?* (Quadern 127); *Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat* (Quadern 172) i *Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques* (Quadern 181).

Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Edicions Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B 19515-2015
ISBN: 978-84-9730-359-0 - ISSN: 2014-6495 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574

Impress en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres a partir d'una il·lustració de Banksy - Traducció del castellà: Jordi Font Barris - Correcció i revisió del text: Anna Balcells Marcé - Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Setembre del 2015

Protecció de dades: La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades estan registrades a un fitxer de nom BDGACIJ, titularitat de la Fundació Lluís Espinal. Només es fan servir per a la gestió del servei que li oferim i per mantenir-lo informat de les nostres activitats. Pot exercir els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició dirigint-se per escrit a c/ Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona.

L'escatologia és un saber que s'ocupa de les coses «del més enllà». La política, per la seva banda, s'encarrega de gestionar la *cosa pública* del «més aquí». Entre ambdues, la religió es mou en una frontera difusa que intenta relligar aquell més enllà amb aquest més aquí. Política i escatologia es necessiten mútuament. La primera, perquè l'organització del present sense l'horitzó últim d'un projecte de bé comú degenera en mera burocràcia. La segona, perquè la invocació d'un cel que no exigeixi cap transformació històrica «aquí a la terra» no és més que espiritualisme evasiu.

Rere l'actual crisi financera mundial s'hi amaga una evident crisi moral reflectida en els ingents casos de corrupció política que afloren com un càncer per tots els racons del planeta, però també –i no menys important– una crisi escatològica. L'ensorrament postmodern dels grans relats de sentit ha deixat una societat sense nord i sense horitzó cap al qual encaminar les seves passes.

Ningú no dubta avui que ens trobem immersos en un canvi d'època i que la societat avança a un ritme vertiginós;

la pregunta és: cap a on?, qui du les regnes d'un cavall que a judici de molts sembla córrer desbocat?

El crit dels moviments altermundistes que ressona en carrers i places de tot el món, «Un altre món és possible», necessita esbossar els contorns polítics de la seva proposta alternativa si no quedar-se en la necessària –tot i que insuficient– expressió d'una queixa. Quan la indignació busca articular-se políticament, necessita la brúixola de l'escatologia. El desig utòpic i indeterminat

d'«un altre món *possible*» necessita la formulació eutòpica (*eu*=bo, *topos*=lloc) d'«un altre món *millor*».

La postmodernitat ha posat en qüestió les tres certeses il·lustrades que Kant va aconseguir sintetitzar: l'epistemològica (què puc conèixer?), la moral (què he de fer?) i l'escatològica (què puc esperar?). Fins fa unes dècades coneixíem el funcionament del món, sabíem com comportar-nos amb els nostres semblants i confiàvem en un progrés que avançava cap a una Arcàdia feliç. Evidències que en aquest inici de mil·lenni s'han esmicolat. La ciència actual prefereix parlar de probabilitats més que de lleis, l'ètica dilueix els seus imperatius normatius universals en acords pragmàtics conjunturals i l'esperança que viatjava en el vaixell d'un progrés ascendent sembla que s'hagi encallat en un Finisterre convertit en abocador de *gadgets* tecnològics.

Una teologia que vulgui entrar en diàleg fecund amb els temps que li toca viure ha d'estar disposada a transitar per les arenes movedisses d'aquest present fràgil i fragmentat. Tres són, segons el meu parer, les principals aportacions que la religió –en la seva tradició judeocristiana– pot aportar a un món en crisi a la recerca de rumb: l'hermenèutica d'una lectura teològica de la realitat des de la mirada de les víctimes de la història, la compassió com a imperatiu ètic i principi de relació humana per damunt de qualsevol contracte social, i l'escatologia com a promesa divina d'un món transformat en favor dels que ara ploren. A aquest últim aspecte és al que faré especial atenció en el present quadern.

Judici, infern, glòria...

Faig un ús pretesament genèric del terme escatologia com a discurs (*logos*) sobre les coses últimes (*eschata*) sense ignorar que la teologia tradicional l'utilitza per a referir-se al tractat conegut com *De novissimis* i que, entre altres coses, s'ocupa de l'estudi de «novíssims» transmundans com ara judici, purgatori, infern, cel, glòria, etc. Un saber al caire de l'esoterisme que en els seus excessos més extravagants ha buscat determinar la temperatura del foc de l'infern a partir de les dades aportades per la Bíblia o establir cronològicament si en el judici final l'incendi del món precediria la resurrecció dels morts, o viceversa.¹ No són aquestes les qüestions escatològiques que preocupen el cristià compromès en causes socials i militàncies polítiques. El que aquests creients es pregunten és si les seves accions polítiques es vinculen al somni de Déu sobre la humanitat, si «sostenibilitat», «igualtat» o «decreixement» són noves formes d'anomenar els antics *novíssims*, o si l'*éschaton* secular d'«un altre món possible» convergeix en el mateix horitzó que l'*éschaton* –religiós?– del «Regne de Déu».

Dividim la nostra exposició en tres moments: el primer el dedicarem a mostrar el debilitament escatològic de la política actual, en un segon moment ens apropiarem a l'escatologia bíblica i farem tria dels ensenyaments polítics que s'hi contenen i, per a acabar, esbossarem els dinamismes i requisits d'una praxi política que vol ser constructora de futur i no mera gestora del present.

1. L'ESCATOLOGIA DE LA POLÍTICA

El 12 de setembre del 1962 el president John F. Kennedy va llençar un desafiament al poble nord-americà: «Crec que aquesta nació s'ha de comprometre amb ella mateixa a assolir la meta –abans que acabi aquesta dècada– de dur un home a la Lluna i retornar-lo de forma segura a la Terra». A parer dels científics de l'època es tractava d'una idea descabellada ja que no comptaven amb el desenvolupament tecnològic necessari per a afrontar un despropòsit tan gran. El 20 de juliol del 1969, Neil Armstrong feia història i es convertia en el primer home en trepitjar la superfície lunar. Entre ambdues dates, set anys de sorprenents avenços científics i inversions públiques per a respondre a dificultats mai plantejades fins aleshores.

J. F. Kennedy va prendre una decisió política: va marcar un horitzó i va dinamitzar els recursos per a assolir-lo. Dos moments: meta i gestió, inscrits en l'ADN de tota política que vulgui anar més enllà del simple arbitratge d'interessos particulars.

El que terroritza de la política actual no és només el grau de corrupció dels seus representants o el sotmetiment als dictats del mercat global, sinó la seva absència total de somnis mobilitzadors. En el ciutadà de peu s'ha instal·lat el convenciment que és igual votar esquerres o dretes perquè totes les opcions exerciran les mateixes polítiques tecno-

cràtiques al servei d'interessos econòmics. Cap ofereix una *Lluna* per posar-hi el peu per primera vegada.

La debilitat escatològica afecta tant les polítiques igualitàries que tradicionalment s'agrupen sota la denominació d'«esquerres» com les individualistes que ho fan sota el paraigua de «dretes». Les primeres han deixat de vehicular l'*éschaton* d'una societat horitzontal mentre que les polítiques conservadores s'han sotmès als desitjos d'individus cobdiciosos. L'enmig d'aquesta confusió afloren realitats socials desconegudes que reclamen noves escatologies i noves polítiques.

1.1. Esquerres. Una escatologia anorèxica

El fracàs del «socialisme real» que va tenir la seva màxima expressió simbòlica en la caiguda del mur de Berlín és amplificat pels portaveus neoliberals fins a extrapolar-lo en el fracàs escatològic de l'esquerra. Segons aquests mlastrucs no val la pena aturar-se a analitzar els errors evidents i les desviacions dels socialismes estatistes, el que es qüestiona es l'*éschaton* final: «El socialisme ha fracassat com a horitzó; no hi ha alternativa al capitalisme».

Els *novíssims* que fins ara vehicula-va l'escatologia de l'esquerra tradicional –fi de la pobresa, igualtat entre éssers humans, estructures econòmiques que uneixen llibertat i justícia, i creació d'un món solidari²– s'han instal·lat en el purgatori de les quimeres irrealitzables a l'espera que un progrés redemptor els rescati del seu desterrament.

1.2. Dretes. Una escatologia bulímica

Mentre l'esquerra busca recuperar-se de la seva anorèxia social, la dreta necessita curar-se de la seva obesitat capitalista. La bulímia consumista marca la dieta neoliberal de les polítiques conservadores d'aquest principi de segle. Si el capitalisme d'èpoques passades buscava regular-se atenent a necessitats col·lectives, l'actual s'ha posat al servei de la satisfacció de desitjos individuals. I els desitjos, per definició, mai no poden ser satisfets.

Per a Massimo Recalti, narcisisme i bulímia són l'expressió patològica que

defineix el capitalisme actual: «La bulímia manifesta el mite del pur consum. Els bulímics s'ho empassen tot, ho mastegen i ho trituren, aquests excessos però són prova de la impossibilitat d'omplir el forat buit que es troba en el nucli de la seva existència i revelen l'engany en què es basa el discurs capitalista»³.

1.3. El mercat com a única escatologia

Tot i que un estudi detallat desvetllaria les fal·làcies que s'amaguen rere els «aprimaments escatològics» d'un i altre signe, el que és evident és que la crisi actual ha deixat una societat sense nord, amb un mercat fonamentalista com a únic horitzó escatològic possible. «Derrotat el socialisme en el seu ingenu pols amb el capitalisme nord-americà i debilitat el model d'economia social de mercat, els homes actuals sembla que s'hagin quedat sense nord en l'organització de les seves activitats. Sembla que només hi hagi una estrella a la qual mirar en el firmament de l'economia. Aquesta nova estrella, com la dels reis mags de l'antiguitat, es posa sobre el mercat. Al mercat se l'ha revestit de característiques messiàniques perquè porta la salvació dels homes. Del mercat es pot i s'ha d'esperar la solució dels enormes problemes que se'ns van acumulant al final del segle xx. Al mercat se li atribueixen uns poders enormes. Però el mercat no és la realitat o instància última de referència en la societat. No pot ser el criteri suprem de racionalitat en l'organització de les coses materials. Ni el seu funcionament és la garantia que

la societat utilitzi els seus recursos de la millor manera possible»⁴.

El mercat neoliberal presenta com a aval escatològic «l'eficàcia» de la seva recepta consumista: les societats que alimenten la cobdícia dels seus membres generen més beneficis per a la comunitat que les que anteposen les necessitats col·lectives als desitjos individuals. El mercat deixat a l'atzar de les seves pròpies lleis genera més riquesa social que el capitalisme mixt regulat per l'Estat. Una «lleï» que és presentada amb l'autoritat de les evidències científiques.

1.4. Progrés desestructurat

Fins a l'època il·lustrada, progressar era sinònim de créixer en saviesa. Generació rere generació s'anaven transmetent el pòsit de sabers acumulats i entrellaçats. Els avenços científics s'entreteïen amb els avenços culturals, socials, ètics i estètics, i confeccionaven un aixovar integrat que passava de pares a fills.

La postmodernitat ha fragmentat discursos i sabers, s'ha esfilagarsat l'herència d'un tapís que ara es transmet en forma de retalls: enormes trossos de tecnologia, petits trossos d'ètica, alguns brins de solidaritat i quatre embastes de cultura. Un embolic de teles i fils incapaç de dinamitzar un progrés harmònic.

El mercat hipostasiat convertit en l'única instància de referència política i escatològica, «fora del mercat no hi ha salvació», condiona una idea de progrés que passa a ser entès com a mera acumulació de béns de consum. El progrés científic, social, democràtic, cultural, etc., es valora en funció d'indicadors

econòmics; si contribueix a augmentar el PIB es defineix com a progrés, si no genera beneficis econòmics no es considera com a tal. Així es festeja i beneeix com a desenvolupament la incorporació al capitalisme consumista de noves economies emergents com ara la Xina, l'Índia, Brasil o Corea del Sud, sense qüestionar, per exemple, que l'annexió d'aquest últim país al tren del «progrés» occidental va de bracet amb l'increment del nombre de suïcidis entre la seva població (la taxa més elevada del món).

Per al politòleg nord-americà Francis Fukuyama, l'horitzó escatològic de la fi de la història en què ens trobem es redueix a tenir gravadores de vídeo i equips estereos: «[...] L'estat de consciència que permet el desenvolupament del liberalisme sembla que s'estabilitza en la manera que s'esperaria el final de la història si s'assegura l'abundància d'una moderna economia de lliure mercat. Podríem resumir el contingut de l'Estat homogeni universal com a democràcia liberal en l'esfera política unida a un accés fàcil a les gravadores de vídeo i els equips estereos en l'econòmica»⁵.

En desvincular el progrés de la recerca de la veritat, el bé, la bellesa, la justícia i la igualtat que caracteritzava l'*éschaton* humanista i il·lustrat, ens trobem amb una escatologia amb «novíssims» desestructurats i amb una política incapaç de vehicular cap progrés. Com afirma el catedràtic de filosofia política i social Daniel Innerarity: «Se'ns ha desestructurat el llenguatge relatiu al canvi, amb el que tot això suposa de concepció del temps històric i de la intervenció política. En el llenguatge progressista la revolució ha estat substituï-

da per la modernització: les reformes són un terme més aviat de dretes; i en l'esquerra extrema hi ha gestos crítics, però no una teoria crítica de la societat (molt menys un programa d'acció). Bona part d'allò que es diu i es fa no són una altra cosa que posats d'heroisme enfront del mercat o simple melangia.

Tot això és símptoma d'un temps en què a la política se l'ha despul·lat del caràcter d'acció que podria produir un canvi cap a quelcom millor. I això passa mentre el canvi cultural, social o tecnològic és una constant imparable. Ha

desaparegut l'esperança d'un canvi de naturalesa *política*. La política és l'àmbit social que més impressió fa de paràlització; ha deixat de ser una instància de configuració del canvi per a passar a ser un lloc en què s'administra l'estancament. Aquesta circumstància és valorada de manera diferent segons sigui un liberal que lamenta la lentitud de les reformes o un d'esquerres que es queixa per l'absència d'alternatives»⁶.

Anorèxia escatològica i divinització del progrés econòmic resumeixen l'estat de la *realpolitik* actual.

2. LA POLÍTICA DE L'ESCATOLOGIA

No hi ha política sense escatologia així com tampoc no hi ha escatologia que no tingui la seva necessària dimensió política. Òbviament la política no constitueix la totalitat de l'existència humana ni abasta tota l'esperança humana. Afirmar la necessitat política en l'escatologia religiosa no significa reduir la salvació que l'escatologia expressa a simple canvi d'estructures socials. Dit això, resulta innegable que, en la tradició judeocristiana, la història –incloent-hi la seva dimensió política– és l'indret privilegiat de la revelació de Déu.

L'experiència fundant de la religió jueva és la convicció que Déu ha intervingut en la història alliberant el seu poble de l'esclavitud egípcia. Però no només va tenir aquesta intervenció puntual; Déu està intervenint continuament en la història: el Déu que va alliberar el poble a través de Moisès serà el mateix que va ajudar Gedeó a vèncer els madianites amb només 300 homes (Ju 7), i a David, tot just nen, a vèncer Goliat armat amb una fona i cinc pedres (1Sam 17, 32-54). Amb la instauració de la monarquia, Déu intervindrà a través dels seus reis: David, Salomó, etc. Fins i tot actuarà a través de monarques estrangers com Cir, fundador de l'imperi persa,

que alliberarà el poble del seu desterrament babilònic, perquè torni a Palestina (Esd 1).

La promesa veterotestamentària d'una terra que «regalima llet i mel» o l'anunci evangèlic d'un Regne de Déu en què els famolencs seran sadollats marquen horitzons escatològics transcendents, alhora que dinamitzen pràctiques polítiques concretes: un poble sortirà al desert rere Moisès a la recerca d'aquesta terra promesa, Jesús anticiparà la presència del Regne donant de menjar a més de cinc mil homes (Mt 14,21). Les escatologies jueva i cristiana es refereixen tant al «més enllà» com al «més aquí». La disjuntiva teològic-filo-

sòfica que intenta delimitar l'àmbit històric o transmundà de l'escatologia és aliena a la mentalitat bíblica. El Regne de Déu és una promesa futura i, alhora, una realitat ja present. L'oració judeo-cristiana del *parenostre* és un exemple clar de la simultaneïtat dels dos moments: «Faci's la vostra voluntat així a la terra com es fa en el cel». El «ja, però encara no» paulí és l'expressió temporal que millor defineix la «política escatològica» bíblica.

Si en alguna cosa són expertes les religions messiànic-profètiques és en la «gestió de l'esperança». Judaisme i cristianisme tenen un saber escatològic que han de posar al servei d'una societat a la recerca d'horitzons. No es tracta d'aportar el receptari infal·lible d'una cristiandat presentada com a taula de salvació per a una societat a la deriva. Aquests regustos totalitaris són ben lluny de nosaltres: el que volem és destil·lar el pòsit de saviesa «política» que les religions atresoren al seu interior i extraure'n ensenyaments útils per al nostre temps convulsos.

2.1. Monarquia, República, Democràcia, Anarquia...?

Abans d'endinsar-nos en els ensenyaments bíblico-polítics convé advertir a manera d'introducció que la Bíblia no aporta cap orientació pràctica sobre quin sistema polític s'avé millor amb el somni diví.

Patriarques, reis, prínceps, jutges, emperadors..., el poble d'Israel anirà

adaptant els seus models polítics als usos de cada època sense sacralitzar-ne cap. Els profetes veterotestamentaris vetllaran perquè cap sistema polític no obliidi les dues constants que es mantenen al llarg de tota la història: l'aliança de Déu amb el seu poble i el sofriment dels més dèbils.

Tampoc el Nou Testament posa llum sobre els contorns polítics del «Regne de Déu» anunciat per Jesús. Si preguntem als evangelis per qüestions pràctiques, participarem de la perplexitat dels fills de Zebedeu: qui s'asseurà a la dreta i a l'esquerra del Rei?, caldrà seguir pagant impostos al Cèsar?, el Regne de Déu restaurarà la monarquia davídica? Jesús no respon amb un model polític definit, sinó que marca un horitzó: tornar la llibertat als captius, la vista als cecs, la llibertat als oprimits i anunciar l'any de gràcia del Senyor (Lc 4,18-19), indica un com: si jo, el Mestre i el Senyor, us he rentat els peus, també vosaltres us haureu de rentar els peus els uns als altres (Jn 13,13-14), i llença un advertiment contra l'ús del poder: Sabeu que els caps de les nacions les tiranitzen i que els grans les oprimeixen. No serà així entre vosaltres; al contrari, el qui vulgui pujar, sigui servidor vostre i el qui vulgui ser primer, sigui esclau vostre (cf. Mt 20,25-27).

La sobirania de Déu que relativitza tota forma de poder i la preocupació divina per la sort dels més indefensos marquen el full de ruta de la «política bíblica».

3. CINC ENSENYAMENTS BÍBLICO-POLÍTICS

«El llop conviurà amb l'anyell, la pantera jaurà amb el cabrit; menjaran junts el vedell i el lleó, i un nen noi petit els guiarà. La vaca i l'óssa pasturaran juntes, jauran plegades les seves cries. El lleó menjarà palla com el bou, l'infant de llet jugarà vora el cau de l'escurçó, el nen ficarà la mà a l'amagatall de la serp. Ningú no serà dolent ni farà mal en tota la muntanya santa.» (Is 11,6-9). «Crearé un cel nou i una terra nova. Ningú no es recordarà del passat, no hi pensarà mai més. Alegreu-vos, exulteu amb una joia eterna pel que jo crearé: crearé una Jerusalem joiosa, el seu poble desbordarà d'alegria. Jo mateix exultaré per Jerusalem i m'alegraré pel meu poble. No s'hi sentirà mai més cap plor ni cap crit de dolor. Ja no hi haurà nadons que visquin pocs dies, ni adults que no arribin a una llarga vellesa. Morirà jove qui mori a cent anys, i tindran per maleït el qui no hi arribi. Construiran cases i les habitaran, plantaran vinyes i en menjaran els fruits.» (Is 65,17-21). «Feliços els pobres: és vostre el Regne de Déu! Feliços els qui ara passeu fam: Déu us saciarà! Feliços els qui ara ploreu: vindrà dia que riureu!» (Lc 6,20-21).

3.1. Expressar l'esperança

La Bíblia està prenyada de promeses i somnis. En la seva expressió utòpica, l'escatologia bíblica dibuixa els contorns d'un món paradisiac. Lluny de considerar-les quimeres impossibles, els creients s'apropen a aquestes promeses amb la fe en el seu compliment: Sí, hi haurà un dia en què desapareixerà la

pobresa de la faç de la terra, en què no hi haurà més fam, ni plors, un dia en què tots i totes tindran una casa on viure i vinyes per a alimentar-se!, un convenciment que no neix del càlcul previsor del present sinó de la promesa d'un futur en què Déu ha empenyorat la seva paraula i en què el creient s'aferra i en reclama el seu compliment.

Creient o no, l'ésser humà és constitutivament escatològic. «Pel fet de ser com és, l'home ha d'esperar, no pot no esperar» dirà Lain Entralgo.⁷ Expressar l'esperança és l'afirmació radical de la nostra humanitat alhora que constitueix el refús a acceptar el present com a paraula definitiva sobre la realitat.

Individus i societats necessiten expressar utòpicament els seus horitzons de futur si no volen quedar atrapats en un present etern. Les utopies no són un luxe superflu de societats ocioses, són una necessitat política per a pobles en marxa.

«Digues als israelites: El Senyor, el Déu dels vostres pares, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob, m'envia a vosaltres. [...] He decidit d'intervenir a favor vostre, perquè he vist com us tracten a Egipte; us trauré de l'opressió d'Egipte per portar-vos al país dels cananeus, els hitites, els amorreus, els perizites, els hivites i els jebuseus, un país que regalima llet i mel» (Éx 3,15-18). Per a iniciar un camí i plantar cara al faraó, cal que algú anunciï una meta; un líder que proclami l'alternativa política a l'esclavitud d'Egipte: «hi ha una terra que regalima llet i mel».

La lògica faraònica de tota època busca neutralitzar l'expressió de l'esperança. Instal·lat en un present absolut, el faraó, tem qualsevol discurs que esquerdi els murs de l'*estatus quo* present i deixi entreveure els camins d'alliberament que s'amaguen rere piràmides sumptuoses, aeroports inútils o bombolles immobiliàries.

«Si no ens deixeu somiar no us deixarem dormir», «una altra economia és possible», «precaris del món no teniu res

a perdre excepte les vostres cadenes», «la barricada tanca el carrer però obre el camí», «dormíem, despertem. Plaça presa», «ja tenim Sol, ara volem la Lluna», «no estem trucant a la porta, la fem caure», «els nostres somnis no caben a les vostres urnes»... Els somnis del moviment 15-M que fa uns anys van empaquetar la Puerta del Sol madrilenya van ser l'explosió d'una indignació continguda però també l'expressió escatològica d'una societat que «va decidir» que la realitat era canvia. Enfront de la retòrica neoliberal de la inevitabilitat, els moviments altermundistes proposen el discurs utòpic del possible/desitjable. El primer graó de tot canvi social passa per recuperar el llenguatge arrabassat pel poder.

L'expressió utòpica de l'esperança és ridiculitzada per la lògica faraònica que la redueix a enginyosos brindis al sol. Eslògans tan estèrils com l'anunci d'«una terra que regalima llet i mel»; a no ser que un dia una comunitat dissident decideixi sortir a la seva recerca i deixar de construir piràmides...

La religió és molt conscient de la importància d'expressar i mantenir la retòrica escatològica enfront dels discursos presentistes. Allò que no s'anuncia està condemnat a la inexistència. La campanya política que va dur Barack Obama a la presidència dels Estats Units el gener del 2009 va començar el 28 d'agost del 1963 quan Martin Luther King va expressar el seu somni (*I have a dream*).

3.1.1. Reivindicant les ideologies

L'abstracció i la indeterminació de l'expressió utòpica corre el perill d'uniformar escatologies. Quan això passa, con-

vé recórrer a la ideologia com a traducció política de la utopia.

Totes les opcions polítiques es presenten com a defensores de principis universals. Projectes polítics de signes antagonics poden coincidir per exemple en la defensa abstracta dels Drets Humans (per cert, una altra escatologia afectada d'anèmia). Dretes i esquerres confessaran defensar els mateixos valors de llibertat, justícia i solidaritat. Només baixant un graó cap a la seva expressió ideològica podem descobrir els llops que s'amaguen rere les disfresses d'anyell.

La ideologia serveix per a aterrar en el debat públic una metafísica escatològica necessàriament abstracta. Com afirma el filòsof argentí Mario Bunge la ideologia és la part d'una cosmovisió més àmplia que s'ocupa dels assumptes socials.⁸ Per a fer front al pensament únic neoliberal, urgeix recuperar i reformular les ideologies.

Crida poderosament l'atenció que els partits polítics utilitzin el terme ideologia com a arma llancívola. «La seva proposta és ideològica!» és un retret freqüentment utilitzat a l'arena política per a invalidar les raons de l'adversari; quan és precisament l'expressió ideològica l'única capaç de treure a la llum les cartes que s'amaguen sota la màniga de qualsevol proposta política.

No convé obviar el risc de que la ideologia perdi la seva tensió escatològica i degeneri en ideologització; el perill de que la ideologia respongui al discurs manipulador de les classes dirigents, com alertava Marx, sempre està present. Però malgrat aquestes preventions reivindicuem el necessari rearmament ideològic de la política com a mit-

jà per a discernir els seus veritables propòsits. La ideologia que inspira el neoliberalisme és individualista, elitista i autoritària, mentre que la que inspira les socialdemocràcies és sistèmica, inclusiva i democràtica. Cap a quin horitzó social es dirigirà una política que ha renunciat a la ideologia? Com decidir les pràctiques socials si no formulem ideològicament cap a on anar?

Per al filòsof marxista Ernest Bloch, allò que queda de les ideologies passades, de les maneres de representació del món d'altres èpoques, és justament allò que en elles hi havia d'utòpic, allò que en elles apuntava cap endavant. Més enllà de qüestions semàntiques, la reivindicació de les ideologies és l'afirmació de les utopies dels discursos polítics.

3.2. Mantenir l'esperança: Lideratge i gestió

Realitat i esperança utilitzen el mateix llibre de comptabilitat. La primera anota implacablement en l'«haver» social la insatisfacció d'una esquerra cada vegada més acusada entre rics i pobres, la d'una fam infantil que no acaba mai o la de nens soldats sostrets a les seves famílies. La segona insisteix en el «deure» social de la igualtat d'oportunitats, la fi de la fam o el dret a una educació gratuïta i universal per a nens i nenes. Un balanç sense cap mena de dubte desequilibrat que exigeix la fe –antropològica i/o religiosa– d'esperar contra tota esperança.

Davant els afamats tèrmits del present que sembla que devorin tot futur alternatiu, política i religió necessiten dotar-se d'estructures de resistència que alimentin la permanència del lideratge

que marca la meta final de la terra promesa i la gestió que organitza les etapes del camí a través d'un desert sufocant.

El sociòleg i teòleg Gerald A. Arbuckle⁹ ressalta com la saviesa bíblica es preocupa per crear les condicions que permetin mantenir gestió i utopia. Analitzant el relat de l'Èxode, comprova com Jetró, el sogre de Moisès, s'adona ben aviat que el seu gendre anava assumint el rol de gestor més preocupat per qüestions organitzatives que per mantenir viva la promesa anunciada: «Acabareu tots esgotats, tu i el poble, perquè aquesta feina és massa pesada i tu no la pots fer tot sol. Ara escolta el meu consell i Déu t'ajudarà. Tu sigues el representant del poble davant de Déu i presenta a Déu els seus assumptes. Ensenya també al poble els decrets i les lleis, indica'ls quin camí han de seguir i com s'han de comportar» (Éx 18,18-20). Jetró aleshores aconsella a Moisès que permeti al poble escollir uns homes temorosos de Déu per a gestionar els assumptes quotidians: «tria entre el poble homes de vàlua, que reverenciïn Déu, homes de confiança, que no es deixin subornar, i fes-los caps responsables de mil persones, de cent, de cinquanta o de deu. [...] Si ho fas així, i és Déu mateix qui t'ho mana, ho podràs suportar, i aquesta gent se'n tornarà en pau» (v. 21). Una decisió similar a la narrada segles després en el llibre de Fets dels Apòstols, quan la primera comunitat cristiana escull diaques per a administrar el subministrament diari a les vídues (cf. Hch 6,1-4). Amb aquesta organització, els apòstols podien seguir atenent la que era la seva tasca principal: l'oració i l'anunci de la bona notícia.

Una política hipergestionada i sense líders mosaics que mantinguin viva l'esperança condemna el poble a romandre a Egipte.

En ple apogeu de les «marees blanques», multitudinàries manifestacions en defensa de la sanitat pública, l'aleshores Conseller de Sanitat de la Comunitat de Madrid, Javier Fernández-Lasquetty, reptava els sanitaris madrilenys a què elaboressin un pla de viabilitat que millorés la seva proposta de privatització d'hospitals i serveis sanitaris. En exigir-los actuar com a gestors, estava demanant a Moisès que substituís el gaiato que serveix per a avançar pel camí per la balança estàtica de pesar mannà. Absolutitzant la raó gestora com a únic pensament possible, pretenia neutralitzar el somni –ja abans assolit– d'una sanitat pública, universal i gratuïta.

3.3. Les arrels dels somnis

Fins ara hem utilitzat indistintament els termes somni, utopia, projecte o promesa, però des d'una perspectiva bíblica hi ha enormes diferències entre promesa divina i somnis humans. La més evident ve marcada pel subjecte que la pronuncia: la promesa sempre ve de Déu, els somnis poden provenir també de les persones. Però hi ha una altra diferència més subtil que acostuma a passar desapercebuda i és la relacionada amb els «interessos» que nodreixen somnis i promeses. Rere tota escatologia política s'amaguen intencionalitats més o menys conscients i, en no pocs casos, més o menys perverses. No tot somni polític està arrelat en la recerca del bé comú.

Despullat del seu halo romàntic, el «somni lunar» de Kennedy responia a interessos estratègics del període de la guerra freda relacionats amb els equilibris de poder entre els Estats Units i Rússia. Segons desvelava la gravació de les converses entre el president nord-americà i l'administrador de la NASA, James Webb, a J.F. Kennedy no li interessava arribar a la Lluna sinó fer-ho abans que els russos: «si arribem segons a la Lluna estarà bé, però serem els segons per a sempre. [...] Jo no estic interessat en l'espai, només en la batalla contra els russos».

L'escatologia bíblica no és ingènua, no surt corrent rere qualsevol utopia. Sap de falsos profetes, entabanadors que narren visions de la seva fantasia i no de la boca del Senyor (Jr 23,16), profetes de Baal que diuen al rei allò que vol sentir (1Re 22,13) o falsos messies que extravien la gent (Mt 24,24).

Situada a l'escola de la sospita, la Bíblia ens alerta sobre les agendes encobertes de profetes i messies que aprofitant l'aigua tèrbola d'un món en crisi proposen escatologies lligades als seus comptes corrents. Sense entrar en judicis morals sobre persones, crida poderosament l'atenció, per exemple, el messianisme «altruista» de Mark Zuckerberg, el creador de Facebook, en la seva croada per dur accés gratuït a internet a mil milions de persones en els països més desafavorits. Per sort, Jon Fredrik Baksaas, conseller delegat de Telenor (operadora noruega) i soci de Zuckerberg, ensenya les cartes que el seu cap amaga: «Donar aquesta connexió és cara, però sense propostes com aquestes, ens quedem fora de nous negocis futurs. La visió de fu-

tur és *crear nous clients* que no saben que Internet els pot aportar moltes coses».

Convé mantenir-se alerta quan els Congressos sobre els «reptes educatius del nou mil·lenni», que recomanen la sobredotació tecnològica de les aules per a fer front a les noves demandes dels nadius digitals, vénen patrocinats per empreses dedicades precisament a la venda d'aparells digitals. No menys sospitos és el fet que les avaluacions PISA (*Programme for International Student Assessment*) que determinen les polítiques educatives de no pocs països siguin elaborades per un organisme econòmic, l'OCDE (Organització per a la Cooperació i el Desenvolupament Econòmics). Quan l'economia dicta els currículums escolars, és lícit preguntar-se per les intencions ocultes de polítiques i escatologies.

No volem caure en caricatures ludites passades de moda ni arengar la destrucció de la tecnologia (en el segle XIX els ludites es van rebel·lar contra la industrialització destruint telers i màquines trilladores), únicament volem advertir de la fal·làcia escatològica que s'amaga rere el culte idolàtric que la nostra generació rendeix a la tecnologia. Una fascinació digital que llegeix en clau de progrés social tot avenç tecnològic. N'hi ha prou amb treure el cap aqualsevol conflicte bèl·lic actual amb *drons* d'última generació per a concloure que no tot progrés tècnic és necessàriament progrés humanitzador.

3.3.1. La sort d'orfes i vídues

Davant l'heterogeneïtat d'interessos espuris que regeixen els designis polí-

tics, un únic interès diví recorre tota la història bíblica: «la preocupació per la sort d'orfes i vídues». Els somnis divins de Moisès i Jesús beuen de la mateixa arrel d'un Déu que allibera de l'esclavitud, la fam, la ceguesa o l'exclusió.

La persistència de l'interès diví per les condicions dels més desfavorits s'hauria de traslladar a l'àmbit de la política secular: A quin sofriment respon el somni de la globalització? A quins mals posa remei el somni polític europeu? Beneficia els més pobres el somni de l'Estat de benestar? Parafrasejant el filòsof Epicur, per a qui qualsevol paraula que no posa remei a cap malaltia és vana, afirmem que qualsevol política que no doni resposta al sofriment dels més dèbils és igualment vana. Compartim la indignació de Jon Sobrino contra una democràcia que no posa al pobre al centre ni de les seves polítiques ni de les seves utopies:

«[...] tampoc en la *democràcia* –acceptant els seus valors i minimitzant les seves limitacions, hipocresies, fins i tot crims (sobretot els que cometem governs democràtics reals, sobretot fora de les seves fronteres a pobles del Tercer Món, i de vegades dintre d'elles)– el pobre està en el centre de la realitat, ni tan sols en el de les seves utopies. En el seu origen, fa dos segles, els drets humans tenien a la vista els *freemen* anglesos, els homes blancs de Virgínia, els burgesos francesos, però no tots, ni tan sols els que convivia amb ells: camperols anglesos o francesos, negres i esclaus nord-americans, tot i que no se'ls negués el caràcter d'“es-

sers humans”». En el centre estava el ciutadà. Les coses no han canviat del tot. Ja abans de néixer els homes són desiguals. I d'aquí la necessitat de formular la tesi contrària i la necessitat de la parcialitat: “els drets humans són els drets dels pobres”. La conclusió és que l'Església –la política, afegim nosaltres– no només ha d'ajudar els pobres, sinó que ha de posar-los de manera conscient en el centre de la realitat, i no n'hi ha prou amb recordar les bondats del bé comú.»¹⁰

3.3.2. Escatologia «situada»

L'escatologia bíblica no és genèrica, no proclama un horitzó tan idealista com difús d'una societat fraterna, justa i igualitària. Anuncia una terra que regala llet i mel a un poble concret que pateix sota l'esclavitud del faraó. Anomena benaurats els que *ara* pateixen la pobresa, els que *ara* passen fam i els que *ara* ploren (Lc 6,20-21). Les promeses de Déu sempre estan referides a l'alliberament del sofriment concret.

La metàfora escatològica d'un gran banquet universal al qual tota la humanitat està convidada es concreta en la invitació a la taula de pobres, invàlids, cecs i coixos (Lc 14,21). Quan Jesús proclama que publicans i prostitutes porten la davantera en el camí cap al Regne de Déu (Mt 21,22) no fa una altra cosa que reafirmar un escenari escatològic que es formula dialècticament: el cel és el lloc dels qui en societat se'ls nega el seu lloc. No es pot pensar la salvació cristiana d'esquena al sofriment concret.

L'escatologia cristiana està «tacada» amb el fang dels crucificats de la història. El discurs escatològic sobre «allò últim» està dialècticament relacionat amb la sort «dels últims». Una dialèctica conflictiva que teologies sistemàtiques i polítiques neutrals tendeixen a minimitzar i ocultar. Jon Sobrino, novament, reivindica l'apropament dialèctic a la realitat dels empobrits enfront de discursos contemporitzadors: «Avui es posa l'accent en tot el que sigui diàleg, negociació, tolerància, i es defuig tant tot el que sigui confrontació, que sembla que els pobres hagin caigut del cel (o, mirant els horrors d'aquest món, seria millor dir que han sorgit de l'infern) i que els problemes quedarien resolts per alguna mà invisible que crebaria l'egoisme dels poderosos i estovaria la injustícia, la mentida i la violència estructurals. Més aviat es tendeix a evitar-ho».

En aquesta situació cal recordar la veritat bíblica i històrica fonamental, que tant es va proclamar als voltants de Medellín i de Puebla: «Hi ha rics perquè hi ha pobres, i hi ha pobres perquè hi ha rics»¹¹.

Els imperis, dirà Walter Brueggemann, prefereixen teòlegs—i polítics, afegim nosaltres— sistemàtics que veuen la realitat en conjunt, que entenen ambdues parts i que consideren la polèmica com quelcom indigne de Déu i originador de dissensions contràries al bé comú.¹²

Quan la teologia s'allunya dels llocs de sofriment, acaba deontologitzant l'esperança, convertint en codi de conducta faraònica allò que es va anunciar com a itinerari d'alliberament. I quan la política s'allunya dels contextos d'exclusió elabora escatologies elitistes pre-

ocupades per mantenir l'estat del ben-estar de les minories.

S'equivoca la postmodernitat quan busca resoldre les seves angoixes existencials en la religió cristiana. La preocupació cristiana no és la finitud, o el nihilisme, sinó la injustícia i el sofriment de l'innocent.

3.4. L'escàndol «còsmic» d'uns peus descalços

El quefer polític és més ampli que la preocupació per les condicions de vida dels més pobres, cal ocupar-se també de polítiques militars, financeres, educatives, internacionals, etc. Fins i tot el sistema capitalista més feroç disposa del seu ministeri d'Assumptes Socials des del qual gestiona les ajudes per als més desfavorits.

La política secular pot conviure amb el percentatge «inevitable» d'exclusió social que tot sistema genera, la bíblica no. En la «política bíblica», l'existència d'un únic pobre venut a canvi d'un parell de sandàlies (cf. Am 2,6) posa de cap per avall tota l'estructura imperial, és un escàndol de tal envergadura que amenaça l'estabilitat mundial.

El rabí Abraham Heschel es pregunta per la desproporció de tal indignació profètica: què hi fa si en algun lloc de la Palestina antiga els rics tractaven bé els pobres? En realitat, els «crims» que els profetes bíblics denuncien no van més enllà d'allò que podem considerar «normal» a qualsevol lloc del món. En quina societat no hi ha pobres, desnonats, polítics corruptes o jutges injustos? No és excessiu, incongruent i absurd que per alguns actes menors d'injustícia

que s'hagin comès contra el pobre insignificant i impotent, la gloriosa ciutat de Jerusalem sigui amenaçada amb la destrucció i tota la nació vagi a l'exili?¹³

La «política bíblica» pren partit pels últims, no és imparcial, exigeix estructurar l'organització de la convivència social des de l'atenció prioritària a les necessitats i demandes dels més vulnerables. Aquest ha estat el gran «pecat d'omissió» de les polítiques d'esquerreres: vorejar la pobresa com un efecte col·lateral d'un progrés social no qüestionat i posar-se al servei de reivindicacions emancipatòries de ciutadans satisfets. En aquesta línia sembla apuntar González Faus quan distingeix entre una «esquerra econòmica» compromesa en la defensa dels drets primaris de l'ésser humà: alimentació, habitatge, salut i educació dignes, i una «esquerra cultural» preocupada per la satisfacció de desitjos individuals propis.¹⁴

Les «societats desenvolupades» s'indignen perquè han de fer cua a la sala d'espera del metge de la Seguretat Social, mentre obliden que segons l'Organització Mundial de la Salut, als països en desenvolupament dos mil milions de persones no disposen d'accés a medicines essencials. Fa unes dècades, Margaret Thatcher es queixava del Servei Nacional de Salut de la Gran Bretanya, ja que segons el seu criteri convenia privatitzar-lo per millorar-lo: «Vull escollir el metge que jo vulgui, quan jo vulgui»¹⁵. És fàcil caure en crítiques demagògiques, però sembla una dada innegable que les polítiques del primer món han abandonat les causes dels més vulnerables en favor de la defensa de privilegis de les elits.

El sorgiment de plataformes ciutadanes reivindicant la condonació dels deutes hipotecaris, exigint a la sanitat pública la subvenció de tractaments mèdics contra l'hepatitis C, recaptant fons per a la investigació en «malalties rares» o denunciant l'abús de la «devolució en calent» dels estrangers que aconsegueixen creuar les tanques frontereres, són el clar diagnòstic d'una societat civil que s'ha d'organitzar políticament perquè els seus «polítics professionals» han deixat d'ocupar-se de les necessitats dels «peus descalços» que deambulen pels seus carrers.

3.4.1. *El «sempre» dels pobres*

Probablement una de les cites més frustrants del Nou Testament és aquella en la que Jesús pronostica la permanència dels pobres al llarg de la història: «De pobres, en teniu sempre amb vosaltres, i els podreu fer el bé sempre que voldreu; en canvi, a mi no sempre em tindreu» (Mc 14,7). Sense entrar en anàlisis exegetiques que ens distraurien del nostre propòsit principal, podem considerar aquesta profecia des d'un punt de vista descriptiu: al llarg de tota la història de la humanitat hi ha hagut pobres i en seguiran havent. El «sempre» dels pobres es converteix així en un fet qüestionador que travessa tota la història, un dinamisme de crucifixió que canvia de formes però amb el que totes les societats es veuen confrontades.

La presència històrica de la creu és el *fet* més important al qual han de respondre totes les polítiques i totes les teologies.

El Regne de Déu serà la culminació del progrés històric o esdevindrà com a

alternativa a la seva ruptura? N'hi ha prou amb anar fent «petits ajustos» assistencials fins l'adveniment d'uns cels i una terra nova on ja no hi haurà mort, plor ni dolor (Ap 21,1-4) o cal obstinar-se en un canvi radical d'estructures? Sense l'agulló de cap sofriment són qüestions que admeten totes les respostes temporals possibles; ara bé, des d'una teologia i una política concernides per les causes dels exclosos la resposta no admet dilació: «un altre món és necessari ja, aquí i ara». El cel només pot esperar per aquells que a la terra gaudeixen del favor d'una vida resolta.

3.5. Déu, Senyor de la història... transformable

Creador, Senyor dels exèrcits, Alliberador, Jutge, Déu encarnat. En la concepció bíblica, Déu està actuant continuament en la història: Déu és el Senyor de la història.

La sobirania de Déu acostuma a utilitzar-se com a argument teològic a favor de la seva omnipotència. Però, a més, el poder diví que intervé i trastoca la història conté un argument polític no menys important: la història és transformable, no està predeterminada. El senyoriu diví obre la història cap a camins insospitats. Com afirma I. Ellacuría, si no captéssim Déu intervenint en la història «no el captaríem com el Déu ple, ric i lliure, misteriós i proper, escandalós i esperançador; seria captat com el motor dels cicles naturals, com a paradigma del sempre igual, que pot tenir un després, però no un futur obert i en aquest sentit com a impulsor de i tal vegada fi o meta d'una evolució necessà-

ria. Però Moisès acut a Jahvé i a les accions de Jahvé no per a reiterar el mateix, sinó per a trencar amb el procés, i és per aquesta ruptura del procés on es fa present en la història quelcom que és més que la història. [...] La naturalesa pot ser escrutada cada vegada més tant en la llunyania del passat originari com en la profunditat dels seus elements, però aquesta naturalesa està ja donada i fins i tot la seva evolució està fonamentalment fixada, mentre que la història és el camp de la novetat, de la creativitat, però un camp on Déu només pot revelar-se «més» si es fa efectivament «més» història, això és una història més gran i millor que el que ha estat fins aquest moment»¹⁶.

Els miracles presents en tota la trajectòria de la Bíblia vénen a confirmar la tesis que la realitat és transformable. Tornar la vista als cecs, la parla als muts, saciar una multitud famolenca, alliberar d'esperits immunds o curar leprosos, són accions que trenquen amb la predestinació social dels qui patien aquests mals excloents. Són la mostra que el demà no té perquè ser la continuació irremediable de l'avui.

3.5.1. Escatopraxi

La política bíblica es pot definir com a *escatopraxis*, els miracles anticipen en l'aquí i ara històric una promesa divina que serà realitat plena al final dels temps. Són accions que se situen en l'horitzó escatològic del Regne de Déu, el fan present anticipant-lo i l'assenyalen com a possibilitat plena.

L'*escatopraxi* no busca construir un futur ja definit. No es tracta de transpo-

sar «aquí a la terra» un ordre diví perfectament delineat «allà en el cel». Tampoc no es redueix a aixecar acta de l'últim estadi evolutiu d'un progrés natural, segons la metàfora vegetal d'una llavor que plantada en bona terra acabarà donant els fruits que té en potència. L'*escatopraxi* persegueix crear les condicions de possibilitat que permetin el naixement d'una realitat històrica nova. Aquesta és una de les grans lliçons que la religió aporta a una política que busca reforçar-se escatològicament: la política ha de planificar accions que busquen «anticipar el futur».

Tot dialogant amb Bloch, el teòleg alemany Jürgen Moltmann distingeix entre *futurum* i *adventus*. El *futurum* es refereix al que serà en un procés natural de desenvolupament històric, es tracta d'un futur calculable i previsible. L'*adventus* suposa una ruptura històrica per la qual emergeix una nova realitat que no existia. La política bíblica no ignora els lents processos de la gènesi històrica però es configura clarament des del *novum* d'un futur anticipat.¹⁷

3.5.2. Més enllà de la predestinació

Tot i que en la idea de progrés com a predestinació no és difícil trobar-hi un fonament cristià (serà sant Agustí qui fusioni la idea grega de creixement o desenvolupament amb la idea jueva d'una història sagrada), no és menys cert que l'escatologia bíblica en presentar Déu amb poder per a transformar la història trenca amb una idea mecanicista. A la Bíblia contínuament hi trobem la novetat que posa en qüestió les preteses «lles naturals» que regeixen el progrés històric. La novetat de descendèn-

cies sorgides de parelles estèrils, d'un nen que venç un gegant només amb una fona com a arma, de vergers que brollen enmig de deserts, d'un Jesús ressuscitat...

Per al creient la història no està predeterminedada, Déu hi intervé; té l'esperança que Déu dugui a bon port la seva creació. Utilitzo pretesament el terme esperança (*hope, hoffnung*) i no espera (*wait, erwartung*), perquè davant la passivitat d'aquesta última, l'esperança es concep com espera activa. L'amo arriba sense avisar i espera trobar el criat fidel i prudent repartint a l'hora el menjar dels empleats (Mt 24,45), l'espòs espera ser rebut per unes noies vigilants amb les torxes enceses, el senyor tornarà per demanar comptes als seus criats de l'ús que han fet de les seves riqueses (Mt 25,1-30).

Si la història no està predeterminedada i pot prendre el rumb que Déu i els éssers humans vulguin donar-li, la política es revesteix d'una responsabilitat escatològica transcendent. El cristià aspira a què la seva acció política contribueixi a l'adveniment històric del Regne de Déu. Fugim conscientment del dilema teològic fe-obres (per a la teologia protestant l'afirmació que és possible «construir» el Regne de Déu és, com a mínim, aberrant, segons Luter «Déu ho farà tot malgrat nosaltres»). També ens allunyem del debat entre una «escatologia realitzada» segons la qual el Regne de Déu ja està present i no s'hauria d'esperar res substancialment diferent del futur, i l'«escatologia conseqüent» que desplaça el futur del Regne de Déu fora de la història. La nostra posició és més integradora i s'apropa a la

dinàmica del miracle de la multiplicació dels pans i els peixos; els evangelis coincideixen en assenyalar que per fer el miracle d'alimentar una multitud famolenca, Jesús va demanar als seus deixebles que prèviament compartissin el que tenien (cinc pans i dos peixos), la solidaritat humana quedava així integrada en l'acció sobrenatural capaç d'alimentar més de cinc mil homes. De la mateixa manera que l'acció «política» de Moisès s'inscrivía en l'acció Alliberadora de Déu. La mística horitzontalista d'inspiració ignasiana ha encunyat una expressió afortunada per a expressar la «col·laboració» entre Déu i home: «actua com si tot depengués de tu, sabent que, en realitat, tot depèn de Déu».

La certesa que la història no està predeterminedada i que es pot orientar cap a futurs per inaugurar és compartida també per no poques escatologies seculars. En *El principio esperanza*, el filòsof ateu Ernst Bloch es pronuncia en el mateix sentit: «la vida és tan poc conclusa com en el jo que labora en aquest «fora». No hi hauria possibilitat de reelaborar una cosa segons el desig si el món fos tancat, ple de fets fixos i, fins i tot, consumats. En comptes d'això hi ha simplement processos [...]. Al front del procés tot el que és real es transposa en possible»¹⁸.

3.5.3. «Forçar» la història

A la carta als Romans, l'apòstol Pau diu que tota la Creació està gemegant amb

dolors de part en l'esperança de participar plenament en la glòria de Déu (Rom 8,18-25). La imatge d'un part dolorós és una bona metàfora per descriure les enormes dificultats que han de vèncer les noves realitats històriques que volen veure la llum.

La fi de l'*apartheid*, la conquesta del vot femení, la consecució de jornades laborals de vuit hores són «miracles seculars» que mostren la possibilitat del *novum* històric. Una novetat que no cau del cel, sinó que els «miracles socials» són el resultat d'una lluita aferrissada per «forçar» la realitat cap al lloc assenyalat pel somni escatològic.

La irrupció de la novetat històrica sorgeix com a fruit de la lluita contra les inèrcies que pretenen mantenir l'*estatus quo* present. La conquesta —encara inacabada— dels Drets Humans són un clar exemple de com la declaració «escatològica» de l'horitzó comú de la dignitat humana ha de seguir combatent contra les forces socials que s'alien per a impedir la seva existència.

Per a Javier Muguerza, la categoria «dissens» és la que millor defineix el procés d'incorporació de noves realitats socials en l'àmbit dels drets reconeguts: grups dissidents qüestionen un ordre social i jurídic que no els reconeix com a subjectes de drets i inicien una lluita per modificar aquesta realitat.¹⁹ S'hauria de desconfiar de la «qualitat escatològica» de propostes polítiques que no compten amb cap resistència social.

4. EL QUE LA REALITAT DÓNA DE SI

Que Déu amb el seu poder pot intervenir i transformar la història és una afirmació creient que, com hem vist, compta amb infinits avals bíblics. Però més enllà de les intervencions divines –i sense necessitat d'excloure-les– el que ens interessa en aquest punt és discernir quines accions polítiques seculars són susceptibles d'anticipar un *novum* escatològic no predeterminat. Expressat de forma més concreta: com podem anticipar l'«altre món possible» anhelat?

La transcendència de la pregunta no admet respostes simples ni precipitades (és fàcil caure en pamflets revolucionaris i receptaris de guerrilla), segons la nostra opinió, l'edificació d'una realitat alternativa passa per l'elaboració d'un nou paradigma polític que (1) reconstrueixi «el mite del progrés» més enllà del concepte de modernització, (2) que assumeixi críticament l'*éschaton* de la globalització des de l'atenció a la multiculturalitat i que (3) fusioni *polis* i *domus* en un horitzó que integri justícia i vetlla.

En la filosofia de la «realitat històrica» d'Ignacio Ellacuría trobem un marc

explicatiu amb moltes possibilitats de formular un nou paradigma polític que uneixi praxi i transcendència. Per a Ellacuría, la «realitat històrica» abasta totes les altres formes de realitat (material, biològica, personal i social) i és l'àmbit on totes aquestes realitats «donen més de si». En la realitat històrica se'ns dona no només la forma més alta de la realitat sinó també el camp obert de les màximes possibilitats de la realitat.²⁰

Només si la realitat pot «donar més de si» és possible plantejar-se polítiques amb ànima escatològica capaces d'inaugurar futurs no predits.

4.1. Més enllà del progrés. El futur com a capacitat

La història de la Cultura Occidental és la història de la cultura del progrés. *Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens*, «*Homo digitalis*»... Edat de pedra, edat de bronze, edat de ferro, «edat del síl·lic»... Societats tribals, esclavistes, teocràtiques, igualitàries, democràtiques, «globals»... La història s'explica en clau de progrés, éssers humans i societats evolucionen de forma ascendent cap a un futur millor per a tothom. Nosaltres vivim millor que els nostres pares i aquests ho van fer millor que els seus.

Una nova concepció política del progrés passa per renovar el discurs sobre allò que s'ha construït fins a dia d'avui i que no és un altre que el paradigma aristotèlic del pas de la potència a l'acte. Així és com, segons Zubiri, la modernitat havia pensat la història: el desenvolupament d'unes potències que el gènere humà té des del començament dels temps. En aquesta concepció determinista, la història queda presonera d'allò que la naturalesa, la matèria o l'esperit –segons la filosofia emprada– ja tenia en potència al començament dels temps, i que simplement es limitaria a passar a acte durant els processos històrics.²¹

Davant aquesta evolució determinista i acumulativa de la història, Ignacio Ellacuría proposa una concepció en la qual aquesta es concep no només com el *factum* del que existeix –un fet que ens ve donat d'una manera fatal–, sinó com el *faciendum* que, des de la praxi, il·lumina una realitat nova.

La veritat de la realitat no és *el que està fet*; això només és una part de la realitat. Cal observar també *el que s'està fent* i prendre consciència del que *queda per fer* per entendre així la praxi històrica, necessàriament complexa, en el procés de transformació de la realitat. «La història no s'ha d'entendre com un progrés continu la meta final de la qual fos un *topos* ideal, perquè això seria veure el sentit de la història fora de la pròpia història. La història no es prediu ni està determinada fatalísticament cap a una determinada direcció. La història es produeix, es crea, mitjançant l'activitat humana de transformació. I per això, Ellacuría, de la mà de Zubiri, critica les concepcions de la història que l'entenen com un procés de maduració o desvelació»²².

Allò real no és idèntic a l'actual, en el futur es poden actualitzar les possibilitats que encara no ho hagin fet. La realitat abasta tant l'actual com el possible. La dinàmica històrica és un procés de possibilitació i capacitat en virtut del qual la realitat es va conformant i transformant. La història humana no és sinó la creació successiva de noves possibilitats juntament amb l'obtenció o marginació d'altres: «Hi ha un doble joc entre el que les coses poden oferir des d'elles mateixes a l'home i el que l'home pot fer sorgir d'elles com a possibilitats. Aquest joc és, en definitiva, el joc de la història: mai no s'acaba de descobrir el conjunt sistemàtic de possibilitats que els homes i les coses són capaços de fer aflorar, segons quines siguin les situacions en les quals es relacionen coses i homes; només quan la història conclou, s'hauran acabat les possibilitats

reals i es podrà saber aleshores el que de debò és la realitat humana. I això només de fet, perquè en el camí d'afiorament i realització de possibilitats podria passar que les millors s'haguessin abandonat irremeiablement»²³.

La història –la realitat històrica– no es prediu, sinó que es produeix, es crea a partir de l'activitat humana sobre la base del sistema de possibilitats ofert en cada situació i en cada moment del procés històric.

El Nobel d'economia Amartya Sen recorre també a la categoria «capacitat» per a referir-se al progrés. Segons ell, la política no ha de jutjar-se només en funció de l'increment de béns materials sinó que ha d'atendre també a la seva capacitat per a generar les condicions que permetin que qualsevol converteixi els seus drets en llibertats reals.

Aquest progrés «capacitant» ha de ser referit sempre a les condicions materials de les majories desfavorides si no es vol confondre amb la demanda de privilegis per a les elits. La simple defensa de l'expansió de les llibertats, sense que s'assoleixi una distribució social d'accés a les condicions reals per al seu exercici, només afavoreix de fet els millor situats. «L'autèntica lluita per la llibertat exigeix la transformació d'aquelles condicions reals que impedeixen o dificulten al màxim la llibertat sociopolítica i econòmica de la major part del poble»²⁴.

4.1.1. «Anomalies» socials

Si la novetat històrica no ve determinada per la predestinació d'una llei natural, on i com podrem albirar les possi-

bilitats reals que encara no han estat actualitzades?

Ja anticipàvem la resposta més amunt en parlar d'una Creació amb dolors de part en la que noves realitats socials lluitaven per sortir a la llum. El germen del *novum* històric cal buscar-lo en les *anomalies* socials que trenquen amb la inèrcia d'allò establert. En la seva reflexió sobre el model d'universitat que desitjava Ellacuría, Hugh Lacey animava els universitaris a investigar sobre les *anomalies* actuals que puguin constituir-se en font de possibilitats socials del futur. En el context llatinoamericà, les Comunitats Eclesials de Base i les «organitzacions populars» eren proposades com a exemples de pràctiques alternatives *anòmales* amb capacitat d'engendrar futur.²⁵

Cooperatives i grups de consum ecològic, alternatives de finançament col·lectiu o micromecenatge (*crowdfunding*), plataformes d'afectats per les hipoteques, bancs de temps, objecció fiscal, moviment *slow*, decreixement, distribució lliure de *software* i obres culturals mitjançant llicències *copyleft*, plataformes d'acollida a immigrants, banca ètica, etc., són només alguns exemples de les milers de petites esquerdes que foraden el mur del fatalisme. *Anomalies* socials que de cap manera són anecdòtiques ni residuals, sinó que constitueixen el banc de prova de realitats que anticipen el futur.

Resulta vital reivindicar el valor transcendent de les petites accions col·lectives i/o domèstiques. Quan milers de persones s'uneixen en una cooperativa sense ànim de lucre per a autoabastir-se d'energia elèctrica verda, o

quan una associació de veïns decideix promoure activitats en favor dels joves del seu barri, estan demostrant el que la realitat «dóna de si» per camins inhòspits, més enllà de les vies predeterminades per un progrés unívoc.

El *novum* històric germina en i des de les *anomalies* socials, per més insignificants que aquestes puguin semblar. No convé oblidar que el Regne de Déu s'assembla a un gra de mostassa, la més petita de totes les llavors que un home va sembrar al seu camp (Mt 13,31-32).

L'*anomalia* social en la que es fonen totes és la presència històrica constant del «poble crucificat». El «sempre» de l'exclusió, al que ja ens hem referit, és un senyal inequívoc que el present històric encara no ha creat les estructures «capacitants» que permeten l'accés de totes les persones a una vida lliurement escollida.

El *fet* més rellevant que en la realitat hi ha opressió no apareix només com un desafiament per a la seva eradicació, com si la pobresa fos únicament un problema a resoldre, sinó que el lloc de l'opressió és on es descobreix la veritat del procés històric i on «per raó de la víctima negada es pot donar pas a una vida nova que té caràcters de creació»²⁶. És en el revers de la història, al costat dels exclosos d'un progrés depredador, on es donen l'esperança i l'alliberament. En la història «hegeliana» que avança cap a un *telos* de perfecció sempre apareixen fets que no encaixen en el sistema, una espècie de «rebuig històric» que cal acabar ignorant o integrant com a excepció. Un rebuig que, com diu Paul Ricoeur, «és justament la història»²⁷.

4.2. Més enllà del «globalitarisme»

No és del tot cert que en la modernitat líquida en la que actualment naufraguem hi hagi una absència total d'escatologia. Tot i que en les primeres pàgines parlava de societat sense nord i sense rumb, existeix un horitzó que, *de facto*, s'ha imposat com a *telos* social inqüestionable; em refereixo a l'*éschaton* de la «globalització». No sabem què ens depararà el futur però del que ningú no sembla dubtar és que aquest futur serà «global» o no serà. La globalització apareix així com un dogma incontestable i es persegueixen els heretges que, qüestionant les seves bondats, demanen reforçar els Estats nacionals o exigeixen polítiques de proximitat.

La reflexió sobre escatologia i política que venim duent a terme ha de confrontar-se necessàriament amb el dogma globalitzador, discernint les seves virtualitats capacitants per a les majories empobrides. Un discerniment que ha de començar per distingir entre «globalització» i «globalitarisme». La globalització és una dada, el globalitarisme, una ideologia. Que vivim en un mercat global en el qual les mercaderies es mouen lliurement d'un extrem del planeta a un altre és un fet innegable, que la mundialització sigui l'*éschaton* inqüestionable al qual tota la humanitat aspira és una escatologia interessada.

L'ús ideològic del terme globalització s'associa a la idea de salvació universal segons la qual, un món globalitzat és *per se* homogeni, harmònic, inclusiu i igualitari. «Vivim en un món en camí cap a la perfecció, el que és suggerit explícitament pel terme globalització: la bellesa de la rodonesa, i l'equitat dintre

del tot, l'*equi*-distància entre tots els punts de la superfície del globus i el seu centre; aquell món globalitzat és predicat com a bona notícia escatològica, com allò esperat per tothom, des de fa molt de temps, i ara amb millors arguments –i amb més possibilitats– que els de Fukuyama amb la seva «fi de la història»²⁸. No cal demonitzar el fenomen globalitzador per ser conscient de les seves ambigüitats, l'escatologia globalitzadora s'articula primàriament al voltant dels *novíssims* de mercat, privatització, competitivitat, concurrència, desregulació i lliure canvi. Les contínues crides papals a «globalitzar la solidaritat» pretenen reconduir un desenvolupament que deixat al seu lliure albir no condueix al millor dels mons possibles.

4.2.1. La globalització allunya del sofriment concret

Per a María José Fariñas, la globalització com a únic horitzó social és un mite construït al voltant d'interessos multinacionals i d'esquena a les necessitats dels més pobres. Per a ella, «la globalització és una ideologia paneconòmica i monocultural al servei d'un grup particular, que posa en marxa un nou procés de dominació hegemònica o de colonització a escala planetària cada vegada més intens. [...] Els processos actuals de globalització de l'economia i de les finances són, en realitat, una guerra d'alliberament a favor del capital, que ens condueix inexorablement a una nova dictadura del mercat global, la qual atempta directament contra les estructures socials, culturals, solidàries i igualitàries de les democràcies modernes»²⁹.

La deslocalització inherent al procés globalitzador du implícit l'enorme perill de desvincular les institucions socials de la vida real dels individus i, pitjor encara, del sofriment concret dels més desafavorits. Una desvinculació que ja s'ha produït en l'àmbit econòmic, en les transaccions financeres globals circula un «diner virtual» no lligat a espais ni temps ni, el que és més greu, a persones. Es compra i es ven deute públic entre països, les multinacionals canvien la localització de les seves fàbriques atenent exclusivament a la seva rendibilitat econòmica, les empreses registren les seves seus en països amb menys càrrega fiscal, fins i tot es poden vendre i comprar «drets de contaminació» (a dia d'avui una tona de CO₂ es paga a 17 €) i països com ara l'Àrab Saudita, el Japó, la Xina, l'Índia o Corea encapçalen la llista del nou fenomen d'agrocolonialisme que du comprades més de cinquanta milions d'hectàrees de terres cultivables del continent africà.

L'economia financera global funciona per damunt de les economies reals de països, pobles i individus, establint-se una ruptura ètica que desresponsabilitza els mercats de les conseqüències socials de les seves accions. La globalització que permet la lliure circulació de mercaderies i tanca fronteres a éssers humans condemnats a morir en pastures no sembla apuntar cap al millor dels progressos.

La lluita per la desaparició de les lleis d'estrangeria, la crítica al Tractat Transatlàntic de comerç i inversions (TTIP) que promou una globalització amb més capitalisme i menys drets, les alternatives de bescanvi que connecten l'economia amb el valor real de les coses o el

consum de productes de temporada provinents de l'activitat agrícola local, són *anomalies* alterglobalitzadores que busquen vincular els progressos a la vida real de les persones.

4.2.2. La globalització com a progrés homogeneïtzant

Acabava el paràgraf anterior utilitzant deliberadament el terme plural «progressos» per a criticar el dogma homogeneïtzador d'un progrés únic i excloent. Rere el mite de la globalització s'amaga la dinàmica d'un desenvolupament uniformador, que imposa el model de vida occidental com a ideal per a totes les cultures.

Davant aquest etnocentrisme, reivindiquem el multiculturalisme i la multiplicitat de desenvolupaments locals. Contràriament a les visions il·lustrades de la història, que pensen la universalitat com a producte de la inscripció de tots els pobles i nacions en una hipotètica línia temporal de major o menor desenvolupament, l'avantguarda del qual són les nacions occidentals, la «realitat històrica» ellacuriana aposta per una visió sistèmica en la qual conviuen diversos models de desenvolupament que configuren una verdadera corporeïtat o societat universal o mundial.³⁰

No hi ha una llei universal que digui que hi ha un únic model de desenvolupament i que tots hagin de passar per ell. El progrés no és unívoc ni necessàriament globalitzador. Cal trencar amb la idea de «països en vies de desenvolupament» viatjant en el vagó de cua dels «països desenvolupats», davant aquesta concepció mecanicista-causal de pro-

grés existeix una visió sistèmica-consecutiva que permet parlar de desenvolupaments simultanis no necessàriament convergents.

4.3. Política de la vetlla

En el món antic grecoromà hi havia dos grans àmbits d'experiència: el domèstic (d'*oikos/domus*, la casa) i el polític (de *polis*, la ciutat). Vida privada i vida pública eren dues esferes antropològiques complementàries que a l'edat moderna han esdevingut antagoniques: en l'àmbit privat es persegueixen unes metes individuals i particulars que són totalment independents del que és general i comú, i per tant, independents de valors i funcions d'ordre col·lectiu.

Una nova concepció de la política passa per tornar a fondre *polis* i *domus*. Quan en aquestes pàgines he parlat de les *anomalies* socials com a accions possibilitants de futurs alternatius he barrejat pretesament actuacions públiques (lluitar contra la llei d'estrangeria) i domèstiques (consumir productes de temporada) perquè considero que la política ha d'abastar ambdós camps. No s'ha de relegar la política a l'àmbit exclusiu de les institucions públiques i els polítics professionals, les nostres formes de consumir, de relacionar-nos, d'afrontar el món laboral, etc., tenen més rellevància política de la que ens pensem.

Més enllà de les repercussions públiques de les nostres decisions privades, la necessitat d'unir *polis* i *domus* ve determinada per la urgència de conciliar «contracte social» i «fraternitat» en el discurs i la pràctica política. La gestió

del bé comú no es pot deslligar de les necessitats «domèstiques» de menjar, sostre, educació i tendresa. Una política que s'entén exclusivament des de l'exercici del poder no respon ni a les demandes ni a les necessitats d'una ciutadania que es defineix «políticament» des de la seva pertinença a àmbits col·lectius i privats.

Seguint Lucía Ramón, creiem vital la reconstrucció d'una nova política que conjumini justícia, vetlla i transformació social.³¹ Necessitem trobar escatologies i polítiques capaces d'integrar la preocupació i el cuidar dels més dèbils al centre dels seus interessos. No es tracta d'una concessió al sentimentalisme d'una societat amb mala consciència; l'atenció que reclamem no parteix de la reivindicació cursi d'una «política amb cor», sinó de l'exigència ètica d'una «política amb futur», configurada des de les *anomalies* socials dels més desfavorits.

Sense atenció i cura no hi ha futur!, és un advertiment que els moviments ecologistes clamen des de fa dècades en el desert globalitzador. Un crit que no se sustenta només en l'argument de la sostenibilitat —una exigència que, en última instància, no deixa de ser un raonament utilitarista—, sinó des de l'afirmació de finalitats absolutes: vida, bellesa, biodiversitat, que cal preservar per damunt de qualsevol altre interès.

4.3.1. *Regne de Déu: polis i domus*

La proposta política de Jesús té tant de *polis* com de *domus*. Els exegetes coincideixen en afirmar que el Regne de Déu anunciat per Jesús se situava en

l'àmbit de la religió política (en el sentit artístotèlic de bé comú), i que la progressiva institucionalització del cristianisme va anar derivant el Regne del context polític al domèstic. «A mesura que s'estenia per l'Imperi i s'obria als pagans, el cristianisme —el moviment cristià— renunciava a la seva pretensió immediata pública i política i progressivament s'encarnà a les cases, que eren l'estructura base d'aquella societat»³². Una evolució històrica que no ha de passar per alt que les metàfores i les accions de Jesús en el seu anunci del Regne barrejaven horitzons polítics i domèstics. Així, imatges apocalíptiques de la transformació radical del món entre rumors de batalles i notícies de guerra (Mt 24,6) conviuen amb paràboles sobre un pare que perdona el seu fill pròdig, un pastor que cuida el seu ramat, un pagès que planta una llavor o una dona que es troba una moneda perduda. Una fusió d'horitzons que marca la novetat del seu anunci «polític», el regnat definitiu de Déu sobre la història té més a veure amb les relacions familiars d'un Pare-Mare preocupat per la sort dels seus fills més dèbils que amb un exèrcit d'àngels que canvia el rumb del món a cop d'espasa (Mt 26,53). «L'*oikos*, l'existència i garantia d'un nucli de vida mínima i de família humana, és la utopia dels pobres»³³.

4.4. Noves realitats, noves escatologies, noves polítiques

Globalització, ecologia, feminisme, teràpies genètiques, fractura digital, bioenergies, pluralisme religiós, societat de la informació, són només algunes de les

noves realitats i sensibilitats socials que busquen noves pràctiques polítiques i noves retòriques escatològiques.

Com va veure l'historiador de la ciència Thomas S. Khun, un canvi de paradigma científic obliga a reconstruir el discurs epistemològic per explicar les «anomalies» que el model anterior ja no és capaç de justificar.

Estem immersos en un canvi d'època en què un nou paradigma, encara en construcció, obliga a replantejar polítiques i escatologies. Les ideologies «dretes» i «esquerres» ja no serveixen per donar respostes satisfactòries a les no-

ves «anomalies» socials que van sorgint.

Política i teologia han d'assumir el repte de repensar-se des del nou paradigma emergent si no volen quedar relegades a discursos arqueològics. No es tracta només de realitzar l'esforç hermenèutic d'intentar explicar-nos el que està esdevenint, sinó del repte *escatopràxic* de construir el que volem que esdevingui. Que la història avança, és una evidència. Que progressi a favor «dels últims» depèn, entre altres coses, de les nostres polítiques i les nostres escatologies.

1. Gisbert GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «novísimos»*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 20.
2. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *El naufragi de l'esquerra*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quadern 177, p. 5.
3. Massimo RECALTI, *Elogio del fallimento*, Gardolo, Erickson, 2011, p. 28-29.
4. Luis de SEBASTIÁN, *El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 19.
5. Francis FUKUYAMA, «¿El fin de la historia?», article publicat originalment a la revista *The National Interest* (estiu 1989), p. 8.
6. Daniel INNENARITY, «El lenguaje del cambio», *El País*, 10 de setembre del 2011.
7. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Barcelona, Guadarrama, 1978, p. 10.
8. Mario BUNGE, «Qué piensan los filósofos de hoy» (entrevista) a *Filosofía hoy*, selección nº 5. Editorial Globus, 2014.
9. Gerald A. ARBUCKLE, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 158.
10. Jon SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007, p. 54-55.
11. Jon SOBRINO, *ibid.*, p. 54.
12. Walter BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 27.
13. Cf. Abraham HESCHEL, *Los profetas. El hombre y su vocación*. Paidós, Buenos Aires, p. 33-36.
14. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*, p. 3-4.
15. Zygmunt BAUMAN, *44 cartas desde el mundo líquido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 31.
16. Ignacio ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana» a I. ELLACURÍA i J. SOBRINO (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1994, p. 333-334.
17. Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 2000, p. 302-303.
18. Ernst BLOCH, *El principio esperanza* (3 vols), Madrid, Aguilar, 1977-1980, I, 188.
19. Javier MUGUERZA, «La alternativa del disenso», a J. MUGUERZA i altres, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 44.
20. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», p. 57.
21. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1987, p. 362-382.
22. Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003, p. 172.
23. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 523-524.
24. Ignacio ELLACURÍA, «En torno al concepto y a la idea de liberación», a *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989, p. 99.
25. Hugh LACEY, «Los planteamientos de Ellacuría sobre la dialéctica de verdad y justicia» a <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/lacey.htm>
26. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la Filosofía», ECA 435-436, 1985, p. 61.
27. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, du Seuil, París 1964, p. 69, citat a Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El Reino de Dios y nuestra historia*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 112.
28. Jon SOBRINO, *op. cit.*, p. 70.
29. María José FARIÑAS, «Las asimetrías de la globalización y los movimientos de resistencia global», a AA. VV., *El cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo*, Universidad de Valladolid, 2003, p. 16-17.
30. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 447-448.
31. Lucía RAMÓN, *Dones en peu de vetlla. Justicia, sol·licitud i transformació*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quadern 176.
32. Rafael AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, EVD, 2001, p. 39-40.
33. Jon SOBRINO, *op. cit.*, p. 88.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Quines creus que serien les noves escatologies i les noves polítiques que reclama l'autor en aquest fragment? Quines característiques haurien de tenir?

La debilitat escatològica afecta tant les polítiques igualitàries que tradicionalment s'agrupen sota la denominació d'«esquerres» com les individualistes que ho fan sota el paraigua de «dretes». [...]. I enmig d'aquesta confusió afloren realitats socials desconegudes que reclamen noves escatologies i noves polítiques. (p. 5)

2. Identifiques en aquesta descripció elements que mouen la nostra conducta personal i comunitària?

Per a recuperar-nos de la crisi econòmica actual hi ha polítiques que segueixen el discurs de consumir més... «La bulímia manifesta el mite del pur consum. Els bulímics s'ho empassen tot, ho masteguen i ho trituren, aquests excessos però són prova de la impossibilitat d'omplir el forat buit que es troba en el nucli de la seva existència i revelen l'engany en què es basa el discurs capitalista». (p. 6)

3. Contra la neutralització de l'esperança quina alternativa personal i social creus que es pot oferir?

La lògica faraònica de tota època busca neutralitzar l'expressió de l'esperança. Instal·lat en un present absolut, el faraó, tem qualsevol discurs que esquerdi els murs de l'estatus quo present i deixi entreveure els camins d'alliberament que s'amaguen rere piràmides sumptuoses, aeroports inútils o bombolles immobiliàries. (p. 12)

4. Com reivindicar el valor transcendent de les petites accions col·lectives i/o domèstiques... el Regne de Déu s'assembla a un gra de mostassa?

Compartim la indignació de Jon Sobrino contra una democràcia que no posa al pobre al centre ni de les seves polítiques ni de les seves utopies (p. 16)

La història es produeix, es crea, mitjançant l'activitat humana de transformació. (p.23)

5. A l'hora de decidir qui ens representa, tens en compte qui ofereix una nova política que uneixi justícia, cura i transformació social?

6. Com resumiries el que t'ha aportat aquest quadern?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia

La col·lecció *Cristianisme i Justícia* presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors.

167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobresa - 168. P. ARROJO, Crisi global de l'aigua - 169. D. IZUZQUIZA, En partir el pa - 170. J. CARRERA, Cristianisme i societat des de la perspectiva ètica - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, L'agroindústria sota sospita - 172. J. LAGUNA, Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat - 173. B. BASTIDA, Crisi, un final per escriure? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ja hi vaig, Senyor". Contemplatius en la relació - 175. J. BOTEY, Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer - 176. L. RAMÓN, Dones en peu de vetlla - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragi de l'esquerra - 178. F. J. VITORIA, Vents de canvi - 179. J. ALONSO, El diàleg de la vida quotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicitat de Déu, pluralitat de místiques - 181. J. LAGUNA, Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques - 182. V. CODINA, Fa 50 anys va haver-hi un Concili - 183. A. BLANCH, Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Les mines del rei Leopold - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Església nova per a un món nou - 186. O. MATEOS, J. SANZ, Canvi d'època, canvi de rumb? - 187. S. HERRERA, Atrapades als llimbs: dones, migracions i violència sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la cruïlla - 189. J. CARRERA, La revolució de cada dia - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Déu? - 191. J. SOLS LUCIA, Les raons d'Ellacuría - 192. X. ALEGRE, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. MARTÍNEZ GORDO, A. TORRES QUEIRUGA, Refer la vida. Divorci, acollida i comunió - 193. O. MATEOS, De la «tragèdia» al «miracle»? - 194. CRISTIANISME I JUSTÍCIA. La causa dels pobres, causa de Déu - 195. J. LAGUNA. Trepitjar la lluna. Escatologia i política

Els títols d'aquesta col·lecció es poden descarregar d'internet:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

N. 195, setembre 2015

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ a tothom que els sol·licita. Si vostè desitja rebre'ls, demani'ls a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
 93 317 23 38 - info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89