

cuadernos

PISAR LA LUNA

Escatología y política



PISAR LA LUNA
ESCATOLOGÍA Y POLÍTICA

José Laguna

INTRODUCCIÓN	3
1. LA ESCATOLOGÍA DE LA POLÍTICA	5
2. LA POLÍTICA DE LA ESCATOLOGÍA	9
3. CINCO ENSEÑANZAS BÍBLICO-POLÍTICAS	11
4. LO QUE LA REALIDAD DA DE SÍ	23
NOTAS	31
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	32

Hoy, antes del alba, subí a las colinas,
miré los cielos apretados de luminarias y
le dije a mi espíritu: cuando conozcamos
todos estos mundos y el placer y la sabiduría
de todas las cosas que contienen,
¿estaremos tranquilos y satisfechos?
Y mi espíritu dijo: No, ganaremos esas
alturas para seguir adelante.

Walt Whitman

José Laguna, teólogo y músico. Ha publicado en esta colección: *¿Y si Dios no fuera perfecto? Hacia una espiritualidad simpática* (Cuaderno 102); *¿De la liberación a la inclusión?* (Cuaderno 127); *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad* (Cuaderno 172) y *¡Ay de vosotros...! Distopías evangélicas* (Cuaderno 181).

Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 19514-2015
ISBN: 978-84-9730-358-3 - ISSN: 2014-6509 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574

Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Roger Torres a partir de una ilustración de Banksy - Revisión y corrección del texto: Pilar de la Herran - Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Septiembre de 2015

Protección de datos: La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos están registrados en un fichero de nombre BDGACIJ, titularidad de la Fundación Lluís Espinal. Sólo se usan para la gestión del servicio que le ofrecemos, y para mantenerlo informado de nuestras actividades. Puede ejercitar sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose por escrito a c/ Roger de Llúria 13, Barcelona.

La escatología es un saber que se ocupa de las cosas «del más allá». La política, por su parte, se encarga de gestionar la cosa pública del «más acá». Entre ambas, la religión se mueve en una frontera difusa que intenta religar aquel más allá con este más acá. Política y escatología se necesitan mutuamente. La primera, porque la organización del presente sin el horizonte último de un proyecto de bien común degenera en mera burocracia. La segunda, porque la invocación de un cielo que no exija ninguna transformación histórica «así en la tierra» no es más que espiritualismo evasivo.

Detrás de la actual crisis financiera mundial se esconde una evidente crisis moral reflejada en los ingentes casos de corrupción política que afloran como un cáncer por todos los rincones del planeta, pero también –y no menos importante– una crisis escatológica. El derrumbe posmoderno de los grandes relatos de sentido ha dejado una sociedad desnortada sin horizonte hacia el que encaminar sus pasos.

Nadie duda hoy de que nos encontramos inmersos en un cambio de época y que la sociedad avanza a un ritmo vertiginoso, la pregunta es ¿hacia dónde?,

¿quién lleva las riendas de un caballo que a juicio de muchos parece correr desbocado?

El grito de los movimientos altermundistas que resuena en calles y plazas de todo el mundo: «Otro mundo es posible», necesita esbozar los contornos políticos de su propuesta alternativa si no quiere quedarse en la necesaria –aunque insuficiente– expresión de una queja. Cuando la indignación busca articularse políticamente necesita la brújula de la escatología. El deseo utópico e indeterminado de «otro mundo *posible*» necesita la formulación eutó-

pica (*eu*=bueno, *topos*=lugar) de «otro mundo *mejor*».

La posmodernidad ha puesto en cuestión las tres certezas ilustradas que Kant logró sintetizar: la epistemológica (¿qué puedo conocer?), la moral (¿qué debo hacer?) y la escatológica (¿qué me cabe esperar?). Hasta hace unas décadas conocíamos el funcionamiento del mundo, sabíamos cómo comportarnos con nuestros semejantes y confiábamos en un progreso que avanzaba hacia una Arcadia feliz. Evidencias que en este inicio de milenio han saltado hechas añicos. La ciencia actual prefiere hablar de probabilidades más que de leyes, la ética diluye sus imperativos normativos universales en acuerdos pragmáticos coyunturales y la esperanza que viajaba en el barco de un progreso ascendente parece encallar en un Finisterre convertido en escombrera de *gadgets* tecnológicos.

Una teología que quiera entrar en diálogo fecundo con los tiempos que le toca vivir debe estar dispuesta a transitar por las arenas movedizas de este presente frágil y fragmentado. Tres son a mi juicio las principales aportaciones que la religión —en su tradición judeo-cristiana— puede aportar a un mundo en crisis en busca de rumbo: la hermenéutica de una lectura teologal de la realidad desde la mirada de las víctimas de la historia, la compasión como imperativo ético y principio de relación humana por encima de cualquier contrato social, y la escatología como promesa divina de un mundo transformado en favor de los que ahora lloran. A este último aspecto es al que prestaré especial atención en el presente cuaderno.

Juicio, infierno, gloria...

Hago un uso pretendidamente genérico del término escatología como discurso (*logos*) sobre las cosas últimas (*eschatata*) sin ignorar que la teología tradicional lo utiliza para referirse al tratado conocido como *De novissimis* y que, entre otras cosas, se ocupa del estudio de «novísimos» transmundanos como juicio, purgatorio, infierno, cielo, gloria, etc. Un saber rayano al esoterismo que en sus excesos más extravagantes ha buscado determinar la temperatura del fuego del infierno a partir de los datos aportados por la Biblia o establecer cronológicamente si en el juicio final el incendio del mundo precedería a la resurrección de los muertos, o viceversa¹. No son éstas las cuestiones escatológicas que preocupan al cristiano comprometido en causas sociales y militancias políticas. Lo que estos creyentes se preguntan es si sus acciones políticas se vinculan al sueño de Dios sobre la humanidad, si «sostenibilidad», «igualdad» o «decrecimiento» son nuevas formas de nombrar los antiguos *novísimos*, o si el *éschaton* secular de «otro mundo posible» converge en el mismo horizonte que el *éschaton* ¿religioso? del «Reino de Dios».

Dividimos nuestra exposición en tres momentos: el primero lo dedicaremos a mostrar el debilitamiento escatológico de la política actual, en un segundo momento nos acercaremos a la escatología bíblica entresacando las enseñanzas políticas contenidas en ella y, para terminar, esbozaremos los dinamismos y requisitos de una praxis política que quiere ser constructora de futuro y no mera gestora del presente.

1. LA ESCATOLOGÍA DE LA POLÍTICA

El 12 de septiembre de 1962 el presidente John F. Kennedy lanzó un desafío al pueblo americano: «Creo que esta nación debe comprometerse consigo misma a lograr la meta —antes de que termine esta década— de llevar un hombre a la Luna y retornarlo en forma segura a la Tierra». Una idea descabellada a juicio de los científicos de la época que no contaban con el desarrollo tecnológico necesario para afrontar tamaño despropósito. El 20 de julio de 1969, Neil Amstrong hacía historia y se convertía en el primer hombre en pisar la superficie lunar. Entre ambas fechas, siete años de asombrosos avances científicos e inversiones públicas para responder a dificultades nunca antes planteadas.

J. F. Kennedy tomó una decisión política: marcó un horizonte y dinamizó los recursos para alcanzarlo. Dos momentos: meta y gestión, inscritos en el ADN de toda política que quiera ir más allá del mero arbitraje de intereses particulares.

Lo terrible de la política actual no es sólo el grado de corrupción de sus representantes o el sometimiento a los dictados del mercado global, sino su ausencia total de sueños movilizadores. En el ciudadano de a pie se ha instalado el convencimiento de que da lo mismo

votar a izquierdas o derechas porque todas las opciones ejercerán las mismas políticas tecnocráticas al servicio de intereses económicos. Ninguna de ellas ofrece una Luna que pisar.

La debilidad escatológica afecta tanto a las políticas igualitarias que tradicionalmente se agrupan bajo la denominación de «izquierdas» como a las individualistas que lo hacen bajo el paraguas de «derechas». Las primeras han dejado de vehicular el *éschaton* de una sociedad horizontal mientras que las

políticas conservadoras se han plegado a los deseos de individuos codiciosos. Y en medio de esa confusión afloran realidades sociales desconocidas que reclaman nuevas escatologías y nuevas políticas.

1.1. Izquierdas. Una escatología anoréxica

El fracaso del «socialismo real» que tuvo su máxima expresión simbólica en la caída del muro de Berlín es amplificado por los voceros neoliberales hasta extrapolarlo en el fracaso escatológico de la izquierda. Según estos agoreros no vale la pena detenerse a analizar los evidentes errores y desviaciones de los socialismos estatistas, lo que se pone en cuestión es el *éschaton* final: «El socialismo ha fracasado como horizonte; no hay alternativa al capitalismo».

Los *novísimos* que hasta ahora vehiculaba la escatología de la izquierda tradicional: fin de la pobreza, igualdad entre seres humanos, estructuras económicas que aúnan libertad y justicia, y creación de un mundo solidario² se han instalado en el purgatorio de las quimeras irrealizables a la espera de que un progreso redentor les rescate de su destierro.

1.2. Derechas. Una escatología bulímica

Mientras que la izquierda busca recuperarse de su anorexia social, la derecha necesita curarse de su obesidad capitalista. La bulimia consumista marca la dieta neoliberal de las políticas conservadoras de este principio de siglo. Si el

capitalismo de épocas pasadas buscaba regularse atendiendo a necesidades colectivas, el actual se ha puesto al servicio de la satisfacción de deseos individuales. Y los deseos, por definición, nunca pueden ser satisfechos.

Para Massimo Recalti, narcisismo y bulimia son la expresión patológica que define al capitalismo actual: «La bulimia manifiesta el mito del puro consumo. Los bulímicos lo engullen todo, lo mastican y lo trituran, pero los excesos prueban la imposibilidad de colmar el agujero vacío que se halla en el núcleo de su existencia y revelan el engaño en que se basa el discurso capitalista»³.

1.3. El mercado como única escatología

Aunque un estudio pormenorizado desvelaría las falacias que se esconden tras los «adelgazamientos escatológicos» de uno y otro signo, de lo que no cabe duda es que la crisis actual ha dejado una sociedad desnortada, con un mercado fundamentalista como único horizonte escatológico posible. «Derrotado el socialismo en su ingenuo pulso con el capitalismo americano y debilitado el modelo de economía social de mercado, los hombres actuales parecen haberse quedado sin norte en la organización de sus actividades. Solo parece haber una estrella a la que mirar en el firmamento de la economía. Esta nueva estrella, como la de los reyes magos de la antigüedad, se posa sobre el mercado. Al mercado se le ha revestido de características mesiánicas: él trae la salvación de los hombres. Del mercado se puede y debe esperar la solución de los

enormes problemas que se nos van acumulando al final del siglo xx. Al mercado se le atribuyen unos poderes enormes. Pero el mercado no es la realidad o instancia última de referencia en la sociedad. No puede ser el criterio supremo de racionalidad en la organización de las cosas materiales. Ni su funcionamiento es la garantía de que la sociedad use sus recursos de la mejor manera posible»⁴.

El mercado neoliberal presenta como aval escatológico la «eficacia» de su receta consumista: las sociedades que alimentan la codicia de sus miembros generan más beneficios para la comunidad que las que anteponen las necesidades colectivas a los deseos individuales. El mercado dejado al albur de sus propias leyes genera más riqueza social que el capitalismo mixto regulado por el Estado. Una «ley» que es presentada con la autoridad de las evidencias científicas.

1.4. Progreso desestructurado

Hasta la época ilustrada, progresar era sinónimo de crecer en sabiduría. Generación tras generación iban transmitiéndose el poso de saberes acumulados y entrelazados. Los avances científicos se entretrejan con los culturales, sociales, éticos y estéticos, confeccionando un ajuar integrado que pasaba de padres a hijos.

La posmodernidad ha fragmentado discursos y saberes, deshilachado la herencia de un tapiz que ahora se transmite en forma de retales: enormes trozos de tecnología, pequeños pedazos de ética, algunas hebras de solidaridad y

cuatro hilvanes de cultura. Una maraña de telas e hilos incapaces de dinamizar un progreso armónico.

El mercado hipostasiado convertido en la única instancia de referencia política y escatológica: «fuera del mercado no hay salvación», condiciona una idea de progreso que pasa a ser entendido como mera acumulación de bienes de consumo. El progreso científico, social, democrático, cultural, etc., se valora en función de indicadores económicos; si contribuye a aumentar el PIB se define como progreso, si no genera beneficios económicos no se considera tal. Así se festeja y bendice como desarrollo la incorporación al capitalismo consumista de nuevas economías emergentes como China, India, Brasil o Corea del Sur, sin cuestionar, por ejemplo, que la anexión de esta última al tren del «progreso» occidental va pareja al incremento del número de suicidios entre su población (la mayor tasa del mundo).

Para el politólogo estadounidense Francis Fukuyama, el horizonte escatológico del fin de la historia en el que nos encontramos se reduce a poseer grabadoras de video y equipos estéreos: «[...] El estado de conciencia que permite el desarrollo del liberalismo parece estabilizarse de la manera en que se esperaría el final de la historia si se asegura la abundancia de una moderna economía de libre mercado. Podríamos resumir el contenido del Estado homogéneo universal como democracia liberal en la esfera política unida a un acceso fácil a las grabadoras de video y los equipos estéreos en la económica»⁵.

Al desvincular el progreso de la búsqueda de la verdad, el bien, la belle-

za, la justicia y la igualdad que caracterizaba el *éschaton* humanista e ilustrado, nos encontramos con una escatología con «novísimos» desestructurados y con una política incapaz de vehicular ningún progreso. Como afirma el catedrático de filosofía política y social Daniel Innerarity: «Se nos ha desestructurado el lenguaje relativo al cambio, con lo que todo ello supone de concepción del tiempo histórico y de la intervención política. En el lenguaje progresista la revolución ha sido sustituida por la modernización: las reformas son un término más bien de derechas; y en la izquierda extrema hay gestos críticos, pero no una teoría crítica de la sociedad (mucho menos un programa de acción). Buena parte de lo que se dice y hace no son más que ademanes de heroísmo frente al mercado o simple melancolía.

Todo esto es síntoma de un tiempo en el que a la política se le ha despojado del carácter de acción que podría producir un cambio hacia algo mejor. Y esto ocurre mientras que el cambio cultural, social o tecnológico es una constante imparable. Ha desaparecido la esperanza de un cambio de naturaleza *política*. La política es el ámbito social que más impresión da de paralización; ha dejado de ser una instancia de configuración del cambio para pasar a ser un lugar en el que se administra el estancamiento. Esta circunstancia es valorada de diferente manera según sea uno liberal que lamenta la lentitud de las reformas o un izquierdista que se queja de la ausencia de alternativas»⁶.

Anorexia escatológica y divinización del progreso económico resumen el estado de la *realpolitik* actual.

2. LA POLÍTICA DE LA ESCATOLOGÍA

No hay política sin escatología como tampoco hay escatología que no tenga su necesaria dimensión política. Obviamente la política no constituye la totalidad de la existencia humana ni abarca toda la esperanza humana. Afirmar la necesidad política en la escatología religiosa no significa reducir la salvación que la escatología expresa a mero cambio de estructuras sociales. Dicho esto, resulta innegable que, en la tradición judeocristiana, la historia –incluyendo su dimensión política– es el lugar privilegiado de la revelación de Dios.

La experiencia fundante de la religión judía es la convicción de que Dios ha intervenido en la historia liberando a su pueblo de la esclavitud egipcia. Pero no sólo tuvo esa intervención puntual, Dios está continuamente interviniendo en la historia: el Dios que liberó al pueblo a través de Moisés será el mismo que ayudó a Gedeón a vencer a los madianitas con sólo 300 hombres (Ju 7), y a David, apenas niño, a vencer a Goliat armado con una honda y cinco piedras (1Sam 17,32-54). Con la instauración de la monarquía, Dios intervendrá a través de sus reyes: David, Salomón, etc. Incluso actuará a través de monarcas extranjeros como Ciro, fundador del imperio persa,

que liberará al pueblo de su destierro babilónico permitiéndole volver a Palestina (Esd 1).

La promesa veterotestamentaria de una tierra que «mana leche y miel» o el anuncio evangélico de un Reino de Dios en el que los hambrientos serán saciados marcan horizontes escatológicos trascendentes, al tiempo que dinamizan prácticas políticas concretas: un pueblo saldrá al desierto tras Moisés en búsqueda de esa tierra prometida, Jesús anticipará la presencia del Reino dando de comer a más de cinco mil hombres (Mt 14,21). Las escatologías judía y cristiana se refieren tanto al «más allá» como al «más acá». La disyuntiva teológico-

filosófica que intenta delimitar el ámbito histórico o transmundo de la escatología es ajena a la mentalidad bíblica. El Reino de Dios es una promesa futura y, al mismo tiempo, una realidad ya presente. La oración judeocristiana del padrenuestro es un ejemplo claro de la simultaneidad de los dos momentos: «hágase tu voluntad así *en la tierra* como *en el cielo*». El «ya, pero todavía no» paulino es la expresión temporal que mejor define la «política escatológica» bíblica.

Si en algo son expertas las religiones mesiánico-proféticas es en la «gestión de la esperanza». Judaísmo y cristianismo poseen un saber escatológico que deben poner al servicio de una sociedad en busca de horizontes. No se trata de aportar el recetario infalible de una cristiandad presentada como tabla de salvación para una sociedad a la deriva, lejos de nosotros tales resabios totalitarios, lo que queremos es destilar el poso de sabiduría «política» que las religiones atesoran en su interior y extraer enseñanzas útiles para nuestro tiempo convulso.

2.1. ¿Monarquía, República, Democracia, Anarquía...?

Antes de adentrarnos en las enseñanzas bíblico-políticas conviene advertir a modo de introducción que la Biblia no aporta ninguna orientación práctica sobre qué sistema político es más acorde con el sueño divino.

Patriarcas, reyes, príncipes, jueces, emperadores..., el pueblo de Israel irá

adaptando sus modelos políticos a los usos de cada época sin sacralizar ninguno de ellos. Los profetas veterotestamentarios velarán por que ningún sistema político olvide las dos constantes que se mantienen a lo largo de toda la historia: la alianza de Dios con su pueblo y el sufrimiento de los más débiles.

Tampoco el Nuevo Testamento arroja luz sobre los contornos políticos del «Reino de Dios» anunciado por Jesús. Si preguntamos a los evangelios por cuestiones prácticas participaremos de la perplejidad de los hijos de Zebedeo: ¿quiénes se sentarán a la derecha e izquierda del Rey?; ¿habrá que seguir pagando impuestos al César?; ¿el Reino de Dios restaurará la monarquía davídica? Jesús no responde con un modelo político definido, marca un horizonte: devolver la libertad a los cautivos, la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos y anunciar el año de gracia del Señor (Lc 4,18-19), indica un cómo: si yo el Maestro y el Señor os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros (Jn 13,13-14), y lanza una advertencia contra el uso del poder: Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro y el que quiera ser primero, sea esclavo vuestro (cf. Mt 20,25-27).

La soberanía de Dios que relativiza toda forma de poder y la preocupación divina por la suerte de los más indefensos marcan la hoja de ruta de la «política bíblica».

3. CINCO ENSEÑANZAS BÍBLICO-POLÍTICAS

«El lobo habitará junto al cordero, la pantera se tumbará con el cabrito, el ternero y el leoncillo pacerán juntos; un muchacho pequeño cuidará de ellos. La vaca vivirá con el oso, sus crías se acostarán juntas; el león comerá paja, como el buey, el niño jugará en el escondrijo de la serpiente. Nadie causará ningún daño en todo mi monte santo» (Is 11,6-9). «Voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva; de lo pasado no haya recuerdo ni venga pensamiento, más bien gozad y alegraos siempre por lo que voy a crear; mirad, voy a transformar a Jerusalén en alegría y a su población en gozo; me alegraré de Jerusalén y me gozaré de mi pueblo, y ya no se oirán en ella gemidos ni llantos, ya no habrá allí niños malogrados ni adultos que no colmen sus años pues será joven el que muera a los cien años, y el que no los alcance se tendrá por maldito. Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos» (Is 65,17-21). «Dichosos los pobres porque el reinado de Dios les pertenece. Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os saciaréis. Dichosos los que ahora lloráis porque reiréis» (Lc 6,20-12).

3.1. Expresar la esperanza

La Biblia está preñada de promesas y sueños. En su expresión utópica, la escatología bíblica dibuja los contornos de un mundo paradisiaco. Lejos de considerarlas quimeras imposibles, los creyentes se acercan a estas promesas con la fe en su cumplimiento: ¡Sí, habrá un día en el que desaparecerá la pobreza de la faz de la tierra, en el que no habrá más ham-

bre, ni llanto, un día en el que todos y todas tendrán una casa en la que vivir y viñas para alimentarse!, un convencimiento que no parte del cálculo previsor del presente sino de la promesa de un futuro en el que Dios ha empeñado su palabra y a la que el creyente se aferra reclamando su cumplimiento.

Creyente o no, el ser humano es constitutivamente escatológico. «Por el he-

cho de ser como es, el hombre tiene que esperar, no puede no esperar» dirá Laín Entralgo⁷. Expresar la esperanza es la afirmación radical de nuestra humanidad al tiempo que constituye la negativa a aceptar el presente como palabra definitiva sobre la realidad.

Individuos y sociedades necesitan expresar utópicamente sus horizontes de futuro si no quieren quedar atrapados en un presente eterno. Las utopías no son un lujo superfluo de sociedades ociosas, son una necesidad política para pueblos en marcha.

«Esto dirás a los israelitas: El Señor Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob me envía a vosotros. [...] He decidido sacaros de la opresión egipcia y llevaros al país de los cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel» (Éx 3,15-18). Para iniciar un camino y plantar cara al faraón, es necesario que alguien anuncie una meta; un líder que proclame la alternativa política a la esclavitud de Egipto: «hay una tierra que mana leche y miel».

La lógica faraónica de toda época busca neutralizar la expresión de la esperanza. Instalado en un presente absoluto el faraón teme cualquier discurso que agriete los muros del *status quo* presente y deje entrever los caminos de liberación que se esconden tras pirámides suntuosas, aeropuertos inútiles o burbujas inmobiliarias.

«Si no nos dejáis soñar no os dejaremos dormir», «otra economía es posible», «precarios del mundo no tenéis nada que perder excepto vuestras cadenas», «la barricada cierra la calle pero

abre el camino», «dormíamos, despertamos. Plaza tomada», «ya tenemos Sol, ahora queremos la Luna», «no estamos llamando a la puerta, la estamos tirando», «nuestros sueños no caben en vuestras urnas»... Los sueños del movimiento 15-M que hace unos años empapelaron la Puerta del Sol madrileña fueron la explosión de una indignación contenida pero también la expresión escatológica de una sociedad que «decidió» que la realidad era cambiabile. Frente a la retórica neoliberal de la inevitabilidad, los movimientos altermundistas proponen el discurso utópico de lo posible/deseable. El primer peldaño de todo cambio social pasa por recuperar el lenguaje arrebatado por el poder.

La expresión utópica de la esperanza es ridiculizada por la lógica faraónica que la reduce a ingeniosos brindis al sol. Eslóganes tan estériles como el anuncio de «una tierra que mana leche y miel»; a no ser que un día una comunidad disidente decida salir en su búsqueda y dejar de construir pirámides...

La religión es muy consciente de la importancia de expresar y mantener la retórica escatológica frente a los discursos presentistas. Aquello que no se anuncia está condenado a la inexistencia. La campaña política que llevó a Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos en enero de 2009 comenzó un 28 de agosto de 1963 cuando Martin Luther King expresó su sueño (*I have a dream*).

3.1.1. Reivindicando las ideologías

La abstracción e indeterminación de la expresión utópica corre el peligro de uniformar escatologías. Cuando eso

ocurre, conviene recurrir a la ideología como traducción política de la utopía.

Todas las opciones políticas se presentan como defensoras de principios universales. Proyectos políticos de signos antagónicos pueden coincidir por ejemplo en la defensa abstracta de los Derechos Humanos (por cierto, otra escatología afectada de anemia). Derechas e izquierdas confesarán defender los mismos valores de libertad, justicia y solidaridad. Solo bajando un escalón hacia su expresión ideológica podemos descubrir los lobos que se esconden tras los disfraces de cordero.

La ideología sirve para aterrizar en el debate público una metafísica escatológica necesariamente abstracta. Como afirma el filósofo argentino Mario Bunge la ideología es la parte de una cosmovisión más amplia que se ocupa de los asuntos sociales⁸. Para hacer frente al pensamiento único neoliberal, urge recuperar y reformular las ideologías.

Llama poderosamente la atención que los partidos políticos utilicen el término ideología como arma arrojadiza. «¡Su propuesta es ideológica!» es un reproche frecuentemente utilizado en la arena política para invalidar las razones del adversario; cuando es precisamente la expresión ideológica la única capaz de sacar a la luz las cartas que se esconden bajo la manga de cualquier propuesta política.

No conviene obviar el riesgo de que la ideología pierda su tensión escatológica y degeneren en ideologización; el peligro de que la ideología responda al discurso manipulador de las clases dirigentes como alertaba Marx siempre está presente. Pero a pesar de esas pre-

venciones reivindicamos el necesario rearme ideológico de la política como medio para discernir sus verdaderos propósitos. La ideología que inspira el neoliberalismo es individualista, elitista y autoritaria, mientras que la que inspira a las socialdemocracias es sistémica, inclusiva y democrática. ¿Hacia qué horizonte social se dirigirá una política que ha renunciado a la ideología?, ¿cómo decidir las prácticas sociales si no formulamos ideológicamente hacia dónde ir?

Para el filósofo marxista Ernest Bloch, lo que queda de las ideologías pasadas, de los modos de representación del mundo de otras épocas, es justamente aquello que en ellas había de utópico, lo que en ellas apuntaba hacia adelante. Más allá de cuestiones semánticas, la reivindicación de las ideologías es la afirmación de las utopías de los discursos políticos.

3.2. Mantener la esperanza: Liderazgo y gestión

Realidad y esperanza utilizan el mismo libro de contabilidad. La primera anota implacablemente en el «haber» social la insatisfacción de una brecha cada vez más acusada entre ricos y pobres, la de un hambre infantil que no acaba nunca o la de niños soldados arrebatados a sus familias. La segunda insiste en el «debe» social de la igualdad de oportunidades, el fin de la hambruna o el derecho a una educación gratuita y universal para niños y niñas. Un balance a todas luces desequilibrado que exige la fe –antropológica y/o religiosa– de esperar contra toda esperanza.

Ante las voraces termitas del presente que parecen devorar todo futuro alternativo, política y religión necesitan dotarse de estructuras de resistencia que alimenten la permanencia del liderazgo que marca la meta final de la tierra prometida y la gestión que organiza las etapas del camino por un desierto sofocante.

El sociólogo y teólogo Gerald A. Arbuckle⁹ resalta cómo la sabiduría bíblica se preocupa por crear las condiciones que permitan mantener gestión y utopía. Analizando el relato del Éxodo, comprueba como Jetró, el suegro de Moisés, pronto se dio cuenta de que aquel iba asumiendo el rol de gestor más preocupado por cuestiones organizativas que por mantener viva la promesa anunciada: «Os estáis matando, tú y el pueblo que te acompaña; la tarea es demasiado gravosa y no puedes despacharla tú solo. Tú representas al pueblo ante Dios, y le presentas sus asuntos; inculcas al pueblo los mandatos y preceptos, le enseñas el camino que debe seguir y las acciones que debe realizar» (Éx 18,18-20). Jetró entonces aconseja a Moisés que permita al pueblo escoger a unos hombres temerosos de Dios para gestionar los asuntos cotidianos «nombra entre ellos jefes de mil, de cien, de cincuenta y de veinte. Si haces lo que te digo, podrás resistir, y el pueblo se volverá a casa en paz» (v. 21). Una decisión similar a la narrada siglos después en el libro de Hechos de los Apóstoles, cuando la primera comunidad cristiana elige diáconos para administrar el suministro diario a las viudas (cf. Hch 6,1-4). Con esa organización, los apóstoles podían seguir atendiendo a la que era su tarea

principal: la oración y el anuncio de la buena noticia.

Una política hipergestionada y sin líderes mosaicos que mantengan viva la esperanza condena al pueblo a permanecer en Egipto.

En pleno apogeo de las «mareas blancas», multitudinarias manifestaciones en defensa de la sanidad pública, el por entonces Consejero de Sanidad de la Comunidad de Madrid, Javier Fernández-Lasquetty, retaba a los sanitarios madrileños a que elaboraran un plan de viabilidad que mejorara su propuesta de privatización de hospitales y servicios sanitarios. Al exigirles actuar como gestores, le estaba pidiendo a Moisés que sustituyera el cayado que sirve para avanzar por el camino por la balanza estática de pesar maná. Absolutizando la razón gestora como único pensamiento posible pretendía neutralizar el sueño —ya antes alcanzado— de una sanidad pública, universal y gratuita.

3.3. Las raíces de los sueños

Hasta ahora hemos utilizado indistintamente los términos sueño, utopía, proyecto o promesa, pero desde una perspectiva bíblica hay enormes diferencias entre promesa divina y sueños humanos. La más evidente viene marcada por el sujeto que la pronuncia: la promesa siempre viene de Dios, los sueños pueden provenir también de las personas. Pero hay otra diferencia más sutil que suele pasar desapercibida y es la relacionada con los «intereses» que nutren sueños y promesas. Detrás de toda escatología política se esconden intencionalidades más o menos conscientes y, en

no pocos casos, más o menos perversas. No todo sueño político está enraizado en la búsqueda del bien común.

Despojado de su halo romántico, el «sueño lunar» de Kennedy respondía a intereses estratégicos del periodo de la guerra fría relacionados con los equilibrios de poder entre Estados Unidos y Rusia. Según desvelaba la grabación de las conversaciones entre el presidente americano y el administrador de la NASA, James Webb, a J.F. Kennedy no le interesaba llegar a la Luna sino hacerlo ante que los rusos: «si llegamos segundos a la Luna estará bien, pero seremos los segundos para siempre. [...] Yo no estoy interesado en el espacio, sólo en la batalla contra los rusos».

La escatología bíblica no es ingenua, no sale corriendo detrás de cualquier utopía. Sabe de falsos profetas, embaucadores que cuentan visiones de su fantasía y no de la boca del Señor (Jr 23,16), profetas de Baal que dicen al rey lo que quiere oír (1Re 22,13) o falsos mesías que extravían a la gente (Mt 24,24).

Situada en la escuela de la sospecha, la Biblia nos alerta sobre las agendas encubiertas de profetas y mesías que aprovechando el río revuelto de un mundo en crisis, proponen escatologías ligadas a sus cuentas corrientes. Sin entrar en juicios morales sobre personas, llama poderosamente la atención, por ejemplo, el mesianismo «altruista» de Mark Zuckerberg, el creador de Facebook, en su cruzada por llevar acceso gratuito a internet a mil millones de personas en los países más desfavorecidos. Afortunadamente, Jon Fredrik Baksaas, consejero delegado de Telenor (operadora

noruega) y socio de Zuckerberg, enseña las cartas que su jefe esconde: «Dar esta conexión es cara, pero sin propuestas como éstas, nos quedamos fuera de nuevos negocios futuros. La visión de futuro es *crear nuevos clientes* que no saben lo mucho que les puede aportar Internet».

Conviene mantenerse alerta cuando los Congresos sobre los «retos educativos del nuevo milenio», que recomiendan la sobredotación tecnológica de las aulas para afrontar las nuevas demandas de los nativos digitales, vienen patrocinados por empresas dedicadas precisamente a la venta de aparatos digitales. No menos sospechoso es el hecho de que las evaluaciones PISA (*Programme for International Student Assessment*) que determinan las políticas educativas de no pocos países, sean elaboradas por un organismo económico, la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos). Cuando la economía dicta los currículos escolares, es lícito preguntarse por las intenciones ocultas de políticas y escatologías.

No queremos caer en caricaturas luditas¹⁰ trasnochadas y arengar a la destrucción de la tecnología (en el siglo XIX los luditas se rebelaron contra la industrialización destruyendo telares y máquinas trilladoras), únicamente queremos advertir de la falacia escatológica que se esconde tras el culto idolátrico que nuestra generación rinde a la tecnología. Una fascinación digital que lee en clave de progreso social todo avance tecnológico. Basta con asomarse a cualquier conflicto bélico actual con *drones* de última generación para concluir que no todo progreso técnico es necesariamente progreso humanizador.

3.3.1. La suerte de huérfanos y viudas

Frente a la heterogeneidad de intereses espurios que rigen los designios políticos, un solo interés divino recorre toda la historia bíblica: «la preocupación por la suerte de huérfanos y viudas». Los sueños divinos de Moisés y Jesús beben de la misma raíz de un Dios que libera de la esclavitud, el hambre, la ceguera o la exclusión.

La persistencia del interés divino por las condiciones de los más desfavorecidos debería trasladarse al ámbito de la política secular: ¿A qué sufrimiento responde el sueño de la globalización?, ¿qué males remedia el sueño político europeo?, ¿beneficia a los más pobres el sueño del Estado de bienestar? Parafraseando a Epicuro para el que toda palabra del filósofo que no remedia ninguna dolencia es vana, afirmamos que toda política que no responda al sufrimiento de los más débiles es igualmente vana. Compartimos la indignación de Jon Sobrino contra una democracia que no pone al pobre en el centro ni de sus políticas ni de sus utopías:

«[...] tampoco en la *democracia* –aceptando sus valores y minimizando sus limitaciones, hipocresías, incluso crímenes (sobre todo los que cometen gobiernos democráticos reales, sobre todo fuera de sus fronteras en pueblos del Tercer Mundo, y a veces dentro de ellas)– el pobre está en el centro de la realidad, ni siquiera en el de sus utopías. En su origen, hace dos siglos, los derechos humanos tenían a la vista a los *free-men* ingleses, a los hombres blancos de Virginia, a los burgueses france-

ses, pero no a todos, ni siquiera a los que convivían con ellos: campesinos ingleses o franceses, negros y esclavos norteamericanos, aunque no se les negase el carácter de “seres humanos”. En el centro estaba el ciudadano. Las cosas no han cambiado del todo. Ya antes de nacer los hombres son desiguales. Y de ahí la necesidad de formular la tesis contraria y la necesidad de la parcialidad: “los derechos humanos son los derechos de los pobres”. La conclusión es que la Iglesia –la política, añadimos nosotros–, no sólo debe ayudar a los pobres, sino que debe ponerlos de modo consciente en el centro de la realidad, y no basta con recordar las bondades del bien común»¹¹.

3.3.2. Escatología «situada»

La escatología bíblica no es genérica, no proclama un horizonte tan idealista como difuso de una sociedad fraterna, justa e igualitaria. Anuncia una tierra que mana leche y miel a un pueblo concreto que sufre bajo la esclavitud del faraón. Llama bienaventurados a los que *ahora* sufren la pobreza, a los que *ahora* tienen hambre y a los que *ahora* lloran (Lc 6,20-21). Las promesas de Dios siempre están referidas a la liberación del sufrimiento concreto.

La metáfora escatológica de un gran banquete universal al que toda la humanidad está llamada, se concreta en la invitación a la mesa de pobres, lisiados, ciegos y cojos (Lc 14,21). Cuando Jesús proclama que publicanos y prostitutas llevan la delantera en el camino hacia el Reino de Dios (Mt 21,22) no hace sino

reafirmar un escenario escatológico que se formula dialécticamente: el cielo es el lugar de los que en la sociedad se les niega su lugar. No se puede pensar la salvación cristiana de espaldas al sufrimiento concreto.

La escatología cristiana está «manchada» con el barro de los crucificados de la historia. El discurso escatológico sobre «lo último» está dialécticamente relacionado con la suerte de «los últimos». Una dialéctica conflictiva que teologías sistemáticas y políticas neutrales tienden a minimizar y ocultar. Jon Sobrino, nuevamente, reivindica el acercamiento dialéctico a la realidad de los empobrecidos frente a discursos contemporizadores: «Hoy se hace hincapié en todo lo que sea diálogo, negociación, tolerancia, y se rehúye tanto todo lo que sea confrontación, que pareciera que los pobres hubieran caído del cielo (o, mirando los horrores de este mundo, mejor sería decir que han surgido del infierno) y que los problemas quedarían resueltos por alguna mano invisible que quebraría el egoísmo de los poderosos y reblandecería la injusticia, la mentira y la violencia estructurales. Más bien se tiende a evitarlo».

En esa situación hay que recordar la verdad bíblica e histórica fundamental, que tanto se proclamó alrededor de Medellín y de Puebla: «Hay ricos porque hay pobres, y hay pobres porque hay ricos»¹².

Los imperios, dirá Walter Brueggemann, prefieren a teólogos –y a políticos, añadimos nosotros– sistemáticos que ven la realidad en su conjunto, que comprenden a una y otra parte y que consideran la polémica como algo in-

digno de Dios y originador de disensiones contrarias al bien común¹³.

Cuando la teología se aleja de los lugares de sufrimiento acaba deontologizando la esperanza, convirtiendo en código de conducta faraónica lo que se anunció como itinerario de liberación. Y cuando la política se aleja de los contextos de exclusión elabora escatologías elitistas preocupadas por mantener el estado del bienestar de las minorías.

Se equivoca la posmodernidad cuando busca resolver sus angustias existenciales en la religión cristiana. La preocupación cristiana no es la finitud, o el nihilismo, sino la injusticia y el sufrimiento del inocente.

3.4. El escándalo «cósmico» de unos pies descalzos

El quehacer político es más amplio que la preocupación por las condiciones de vida de los más pobres, hay que ocuparse también de políticas militares, financieras, educativas, internacionales, etc. Hasta el sistema capitalista más feroz dispone de su ministerio de Asuntos Sociales desde el que gestiona las ayudas para los más desfavorecidos.

La política secular puede convivir con el porcentaje «inevitable» de exclusión social que todo sistema genera, la bíblica no. En la «política bíblica», la existencia de un solo pobre vendido a cambio de un par de sandalias (cf. Am 2,6) pone patas arriba toda la estructura imperial, es un escándalo de tal envergadura que amenaza la estabilidad mundial.

El rabino Abraham Heschel se pregunta por la desproporción de tal indig-

nación profética: ¿qué importa si en algún lugar de la Palestina antigua los ricos trataban bien a los pobres? En realidad, los «crímenes» que los profetas bíblicos denuncian no van más allá de lo que podamos considerar «normal» en cualquier lugar del mundo. ¿En qué sociedad no hay pobres, desahuciados, políticos corruptos o jueces injustos? ¿No es excesivo, incongruente y absurdo que por algunos actos menores de injusticia que se hayan cometido contra el pobre insignificante e impotente, la gloriosa ciudad de Jerusalén sea amenazada con la destrucción y toda la nación vaya al exilio?¹⁴

La «política bíblica» toma partido por los últimos, no es imparcial, exige estructurar la organización de la convivencia social desde la atención prioritaria a las necesidades y demandas de los más vulnerables. Este ha sido el gran «pecado de omisión» de las políticas de izquierdas: orillar la pobreza como un efecto colateral de un progreso social no cuestionado y ponerse al servicio de reivindicaciones emancipatorias de ciudadanos satisfechos. En esta línea parece apuntar González Faus cuando distinga entre una «izquierda económica» comprometida en la defensa de los derechos primarios del ser humano: alimentación, vivienda, salud y educación dignas, y una «izquierda cultural» preocupada por la satisfacción de deseos individuales propios¹⁵.

Las «sociedades desarrolladas» se indignan porque tienen que hacer cola en la sala de espera del médico de la Seguridad Social, olvidando que según la Organización Mundial de la Salud, en los países en desarrollo dos mil mi-

llones de personas carecen de acceso a medicinas esenciales. Hace unas décadas, Margaret Thatcher se quejaba del Servicio Nacional de Salud de Gran Bretaña, que según su criterio convenía privatizar para mejorarlo: «Quiero elegir al médico que yo quiera, cuando yo quiera»¹⁶. Es fácil caer en críticas demagógicas, pero parece un dato innegable que las políticas primermundistas han abandonado las causas de los más vulnerables en favor de la defensa de privilegios de las élites.

El surgimiento de plataformas ciudadanas reivindicando la condonación de las deudas hipotecarias, exigiendo a la sanidad pública la subvención de tratamientos médicos contra la hepatitis C, recaudando fondos para la investigación en «enfermedades raras», o denunciando el atropello de la «devolución en caliente» de los extranjeros que logran cruzar las vallas fronterizas, son el claro diagnóstico de una sociedad civil que tiene que organizarse políticamente porque sus «políticos profesionales» han dejado de ocuparse de las necesidades de los «pies descalzos» que deambulan por sus calles.

3.4.1. *El «siempre» de los pobres*

Probablemente una de las citas más frustrantes del Nuevo Testamento es aquella en la que Jesús pronostica la permanencia de los pobres a lo largo de la historia: «A los pobres los tendréis siempre con vosotros, mientras que a mí no siempre me tendréis» (Mc 14,7). Sin entrar en análisis exegéticos que nos distraería de nuestro propósito principal, podemos considerar esta profecía

desde un punto de vista descriptivo: a lo largo de toda la historia de la humanidad ha habido pobres y los seguirá habiendo. El «siempre» de los pobres se convierte así en un hecho cuestionador que atraviesa toda la historia, un dinamismo de crucifixión que cambia de formas pero con el que todas las sociedades se ven confrontadas.

La presencia histórica de la cruz es el *hecho mayor* al que deben responder todas las políticas y todas las teologías.

¿El Reino de Dios será la culminación del progreso histórico o acontecerá como una ruptura alternativa al mismo? ¿Basta con ir haciendo «pequeños ajustes» asistenciales hasta el advenimiento de unos cielos y una tierra nueva donde ya no habrá muerte, llanto ni dolor (Ap 21,1-4) o hay que empeñarse en un cambio radical de estructuras? Sin el aguijón de ningún sufrimiento son cuestiones que admiten todas las respuestas temporales posibles; ahora bien, desde una teología y una política concernidas por las causas de los excluidos la respuesta no admite dilación: «otro mundo es necesario ya, aquí y ahora». El cielo sólo puede esperar para aquellos que en la tierra gozan del favor de una vida resuelta.

3.5. Dios, Señor de la historia... transformable

Creador, Señor de los ejércitos, Liberador, Juez, Dios encarnado. En la concepción bíblica, Dios está actuando continuamente en la historia: Dios es el Señor de la historia.

La soberanía de Dios suele utilizarse como argumento teológico en favor de

su omnipotencia. Pero, además, el poder divino que interviene y trastoca la historia contiene un argumento político no menos importante: la historia es transformable, no está predeterminada. El señorío divino abre la historia hacia caminos insospechados. Como afirma I. Ellacuría, si no captáramos a Dios interviniendo en la historia «no lo captaríamos como el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador; sería captado como el motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual, que puede tener un después, pero no un futuro abierto y en ese sentido como impulsador de y tal vez fin o meta de una evolución necesaria. Pero Moisés acude a Yahvé y a las acciones de Yahvé no para reiterar lo mismo, sino para romper con el proceso, y es por esta ruptura del proceso donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia. [...] La naturaleza puede ser escrutada cada vez más tanto en la lejanía del pasado originario como en la profundidad de sus elementos, pero esa naturaleza está ya dada e incluso su evolución está fundamentalmente fijada, mientras que la historia es el campo de la novedad, de la creatividad, pero un campo donde Dios solo puede revelarse “más” si se hace efectivamente “más” historia, esto es una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta ese momento»¹⁷.

Los milagros presentes a lo largo y ancho de toda la Biblia vienen a refrendar la tesis de que la realidad es transformable. Devolver la vista a los ciegos, el habla a los mudos, saciar a una multitud hambrienta, liberar de espíritus inmundos o curar leprosos, son acciones

que rompen con la predestinación social de quienes padecían esos males excluyentes. Son la muestra de que el mañana no tiene por qué ser la continuación irremediable del hoy.

3.5.1. *Escatopraxis*

La política bíblica se puede definir como *escatopraxis*, los milagros anticipan en el aquí y ahora histórico una promesa divina que será realidad plena al final de los tiempos. Son acciones que se sitúan en el horizonte escatológico del Reino de Dios, lo hacen presente anticipándolo y lo señalan como posibilidad plena.

La *escatopraxis* no busca construir un futuro ya definido. No se trata de transponer «aquí en la tierra» un orden divino perfectamente delineado «allí en el cielo». Tampoco se reduce a levantar acta del último estadio evolutivo de un progreso natural, según la metáfora vegetal de una semilla que plantada en buena tierra acabará dando los frutos que tiene en potencia. La *escatopraxis* persigue crear las condiciones de posibilidad que permitan el nacimiento de una realidad histórica nueva. Esta es una de las grandes enseñanzas que la religión aporta a una política que busca reforzarse escatológicamente: la política ha de planificar acciones que buscan «anticipar el futuro».

Dialogando con Bloch, el teólogo alemán Jürgen Moltmann distingue entre *futurum* y *adventus*. El *futurum* se refiere a lo que será en un proceso natural de desarrollo histórico, se trata de un futuro calculable y predecible. El *adventus* supone una ruptura histórica por la

cual emerge una nueva realidad que no existía. La política bíblica no ignora los lentos procesos de la génesis histórica pero se configura claramente desde el *novum* de un futuro anticipado¹⁸.

3.5.2. *Más allá de la predestinación*

Aunque en la idea de progreso como predestinación no es difícil encontrar un fundamento cristiano (será san Agustín quien fusione la idea griega de crecimiento o desarrollo con la idea judía de una historia sagrada), no es menos cierto que la escatología bíblica al presentar a Dios con poder para transformar la historia, rompe con una idea mecanicista de la misma. En la Biblia encontramos continuamente la novedad que pone en tela de juicio la pretendidas «leyes naturales» que rigen el progreso histórico. La novedad de descendencias surgidas de parejas estériles, de un niño que vence a un gigante con la sola arma de una honda, de vergeles que brotan en medio de desiertos, de un Jesús resucitado...

Para el creyente la historia no está predeterminada, Dios interviene en ella; tiene la esperanza de que Dios lleve a buen puerto su creación. Utilizo pretendidamente el término esperanza (*hope*, *hoffnung*) y no espera (*wait*, *erwartung*), porque frente a la pasividad de esta última, la esperanza se concibe como espera activa. El amo llega sin avisar y espera encontrar al criado fiel y prudente repartiendo a sus horas la comida de los empleados (Mt 24,45), el novio espera ser recibido por unas muchachas vigilantes con los candiles encendidos, el señor volverá para pedir cuentas a sus

criados del uso que han hecho de sus riquezas (Mt 25,1-30).

Si la historia no está predeterminada y puede tomar el rumbo que Dios y los seres humanos quieran darle, la política se reviste de una responsabilidad escatológica trascendente. El cristiano aspira a que su acción política contribuya al advenimiento histórico del Reino de Dios. Huimos conscientemente del dilema teológico fe-obras (para la teología protestante la afirmación de que es posible «construir» el Reino de Dios es, cuanto menos, aberrante, según Lutero «Dios lo hará todo a pesar de nosotros»). También nos alejamos del debate entre una «escatología realizada» según la cual el Reino de Dios ya está presente y nada sustancialmente distinto habría que esperar del futuro, y la «escatología consecuente» que desplaza el futuro del Reino de Dios fuera de la historia. Nuestra posición es más integradora y se acerca a la dinámica del milagro de la multiplicación de los panes y los peces; los evangelios coinciden en señalar que para realizar el milagro de alimentar a una multitud hambrienta, Jesús pidió a sus discípulos que previamente compartieran aquello que tenían (cinco panes y dos peces), la solidaridad humana quedaba así integrada en la acción sobrenatural capaz de alimentar a más de cinco mil hombres. Del mismo modo que la acción «política» de Moisés se inscribía en la acción Liberadora de Dios. La mística horizontalista de inspiración ignaciana ha acuñado una expresión afortunada para expresar la «colaboración» entre Dios y hombre: «actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que, en realidad, todo depende de Dios».

La certeza de que la historia no está predeterminada y que se puede orientar hacia futuros por inaugurar es compartida también por no pocas escatologías seculares. En *El principio esperanza*, el filósofo ateo Ernst Bloch se pronuncia en el mismo sentido: «la vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este “afuera”. No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuese cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos [...]. En su frente de proceso todo lo real se transpone a lo posible»¹⁹.

3.5.3. «Forzar» la historia

En la carta a los Romanos, el apóstol Pablo habla de que la Creación entera está gimiendo con dolores de parto en la esperanza de participar plenamente en la gloria de Dios (Rom 8,18-25). La imagen de un parto doloroso es una buena metáfora para describir las enormes dificultades que tienen que vencer las nuevas realidades históricas que quieren ver la luz.

El fin del *apartheid*, la conquista del voto femenino, el logro de jornadas laborales de ocho horas son «milagros seculares» que muestran la posibilidad del *novum* histórico. Una novedad que no cae del cielo, los «milagros sociales» son el resultado de una lucha denodada por «forzar» la realidad hacia el lugar señalado por el sueño escatológico.

La irrupción de la novedad histórica surge como fruto de la lucha contra las inercias que pretenden mantener el *status quo* presente. La conquista –aún inacabada– de los Derechos Humanos son un claro ejemplo de cómo la declaración

«escatológica» del horizonte común de la dignidad humana ha de seguir combatiendo contra las fuerzas sociales que se alían para impedir su existencia.

Para Javier Muguerza, la categoría «disenso» es la que mejor define el proceso de incorporación de nuevas realidades sociales al ámbito de los derechos re-

conocidos: grupos disidentes cuestionan un orden social y jurídico que no los reconoce como sujetos de derechos e inician una lucha para modificar esa realidad²⁰. Habría que desconfiar de la «calidad escatológica» de propuestas políticas que no cuentan con ninguna resistencia social.

4. LO QUE LA REALIDAD DA DE SÍ

Que Dios con su poder puede intervenir y transformar la historia es una afirmación creyente que, como hemos visto, cuenta con infinitos avales bíblicos. Pero más allá de las intervenciones divinas –y sin necesidad de excluirlas– lo que nos interesa en este punto es discernir qué acciones políticas seculares son susceptibles de anticipar un *novum* escatológico no predeterminado. Expresado de forma más concreta: ¿cómo podemos anticipar el «otro mundo posible» anhelado?

La trascendencia de la pregunta no admite respuestas simples ni apresuradas (es fácil caer en panfletos revolucionarios y recetarios de guerrilla), a nuestro juicio, la edificación de una realidad alternativa pasa por la elaboración de un nuevo paradigma político que (1) reconstruya «el mito del progreso» más allá del concepto de modernización, (2) que asuma críticamente el *éschaton* de la globalización desde la atención a la multiculturalidad y que (3) fusione *polis* y *domus* en un horizonte que integre justicia y cuidado.

En la filosofía de la «realidad histórica» de Ignacio Ellacuría encontramos un marco explicativo con muchas posibilidades de formular un nuevo paradigma político que aúne praxis y trascendencia. Para Ellacuría, la «realidad histórica» abarca todas las demás formas de realidad (material, biológica, personal y social) y es el ámbito donde todas esas realidades «dan más de sí». En la realidad histórica se nos da no sólo la forma más alta de la realidad sino también el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real²¹.

Sólo si la realidad puede «dar más de sí» es posible plantearse políticas con alma escatológica capaces de inaugurar futuros no predichos.

4.1. Más allá del progreso. El futuro como capacitación

La historia de la Cultura Occidental es la historia de la cultura del progreso. *Homo habilis*, *homo ergaster*, *homo erectus*, *homo neanderthalensis*, *homo sapiens*, «*homo digitalis*»... Edad de piedra, edad de bronce, edad de hierro, «edad del silicio»... Sociedades tribales, esclavistas, teocráticas, igualitarias, democráticas, «globales»... La historia se cuenta en clave de progreso, seres humanos y sociedades evolucionan de forma ascendente hacia un futuro mejor para todos. Nosotros vivimos mejor que nuestros padres y éstos lo hicieron mejor que los suyos.

Una nueva concepción política del progreso pasa por renovar el discurso sobre el que se ha construido hasta el día de hoy y que no es otro que el paradigma aristotélico del paso de la potencia al acto. Esta es la manera en la que según Zubiri, la modernidad había pensado la historia: el desenvolvimiento de unas potencias que el género humano posee desde el comienzo de los tiempos. En esta concepción determinista, la historia queda prisionera de aquello que la naturaleza, la materia o el espíritu –según la filosofía utilizada– ya tenía en potencia al comienzo de los tiempos, y que simplemente se limitaría a pasar a acto durante los procesos históricos²².

Frente a esta evolución determinista y acumulativa de la historia, Ignacio

Ellacuría propone una concepción de la misma en la que ésta se concibe no sólo como el *factum* de lo que existe –un hecho que nos viene dado de un modo fatal–, sino como el *faciendum* que, desde la praxis, alumbraba una realidad nueva.

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Hay que observar también lo que se está haciendo y tomar conciencia de lo que está por hacer para así comprender la praxis histórica, necesariamente compleja, en el proceso de transformación de la realidad. «La historia no hay que entenderla como un progreso continuo cuya meta final fuese un topos ideal, porque esto sería ver el sentido de la historia fuera de la propia historia. La historia no se predice ni está determinada fatalísticamente hacia una determinada dirección. La historia se produce, se crea, mediante la actividad humana de transformación. Y por ello, Ellacuría, de la mano de Zubiri, critica las concepciones de la historia que la entienden como un proceso de maduración o desvelación»²³.

Lo real no es idéntico a lo actual, en el futuro se pueden actualizar las posibilidades que aún no lo han hecho. Lo real abarca tanto lo actual como lo posible. La dinámica histórica es un proceso de posibilitación y capacitación en virtud del cual la realidad se va conformando y transformando. La historia humana no es sino la creación sucesiva de nuevas posibilidades junto con la obturación o marginación de otras: «Hay un doble juego entre lo que las cosas pueden ofrecer desde ellas mismas al hombre y lo que el hombre puede hacer saltar de ellas como posibilidades. Este

juego es, en definitiva, el juego de la historia: nunca se acaba de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar, según sean las situaciones en las cuales se relacionan cosas y hombres; solamente cuando la historia concluya, se habrán terminado las posibilidades reales y podrá saberse entonces lo que es de verdad la realidad humana. Y esto sólo de hecho, porque en el camino de alumbramiento y realización de posibilidades pudiera suceder que se hubieran abandonado irremediablemente las mejores»²⁴.

La historia —la realidad histórica— no se predice sino que se produce, se crea a partir de la actividad humana sobre la base del sistema de posibilidades ofrecido en cada situación y en cada momento del proceso histórico.

El Nobel de economía Amartya Sen acude también a la categoría «capacidad» para referirse al progreso. Según él, la política no debe juzgarse sólo en función del incremento de bienes materiales sino que debe atender también a su capacidad para generar las condiciones que permitan a toda persona convertir sus derechos en libertades reales.

Este progreso «capacitante» ha de estar referido siempre a las condiciones materiales de las mayorías desfavorecidas si no quiere confundirse con la demanda de privilegios para las élites. La mera defensa de la expansión de las libertades, sin que se logre una distribución social de acceso a las condiciones reales para su ejercicio, sólo favorece de hecho a los mejor situados. «La auténtica lucha por la libertad exige la transformación de aquellas condiciones rea-

les que impiden o dificultan al máximo la libertad sociopolítica y económica de la mayor parte del pueblo»²⁵.

4.1.1. «Anomalías» sociales

Si la novedad histórica no viene determinada por la predestinación de una ley natural, ¿dónde y cómo podremos vislumbrar las posibilidades reales que aún no han sido actualizadas?

Ya anticipábamos la respuesta más arriba al hablar de una Creación con dolores de parto en la que nuevas realidades sociales luchaban por salir a la luz. El germen del *novum* histórico hay que buscarlo en las *anomalías* sociales que rompen con la inercia de lo establecido. En su reflexión sobre el modelo de universidad que deseaba Ellacuría, Hugh Lacey animaba a los universitarios a investigar sobre las *anomalías* actuales que pueden constituirse en fuente de posibilidades sociales del futuro. En el contexto latinoamericano, las Comunidades Eclesiales de Base y las «organizaciones populares» eran propuestas como ejemplos de prácticas alternativas *anómalas* con capacidad de engendrar futuro²⁶.

Cooperativas y grupos de consumo ecológico, alternativas de financiación colectiva o micromecenazgo (*crowdfunding*), plataformas de afectados por las hipotecas, bancos de tiempo, objeción fiscal, movimiento *slow*, decrecimiento, distribución libre de *software* y obras culturales mediante licencias *copyleft*, plataformas de acogida a inmigrantes, banca ética, etc., son solo algunos ejemplos de las miles de pequeñas grietas que agujerean el muro del

fatalismo. *Anomalías* sociales que en modo alguno son anecdóticas ni residuales sino que constituyen el banco de prueba de realidades que anticipan el futuro.

Resulta vital reivindicar el valor trascendente de las pequeñas acciones colectivas y/o domésticas. Cuando miles de personas se unen en una cooperativa sin ánimo de lucro para autoabastecerse de energía eléctrica verde, o cuando una asociación de vecinos decide promover actividades en favor de los jóvenes de su barrio, están demostrando lo que la realidad «da de sí» por caminos inhóspitos, más allá de los cauces predeterminados por un progreso unívoco.

El *novum* histórico germina en y desde las *anomalías* sociales, por más insignificantes que éstas puedan parecer. No conviene olvidar que el Reino de Dios se parece a un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas, que un hombre sembró en su campo (Mt 13,31-32).

La *anomalía* social en la que se funden todas es la presencia histórica constante del «pueblo crucificado». El «siempre» de la exclusión al que ya nos hemos referido, es una señal inequívoca de que el presente histórico aún no ha creado las estructuras «capacitantes» que permiten el acceso de todas las personas a una vida libremente elegida.

El *hecho mayor* de que en la realidad hay opresión no aparece sólo como un desafío para su erradicación, como si la pobreza fuese únicamente un problema a resolver, sino que el lugar de la opresión es donde se descubre la verdad del proceso histórico y donde «por ra-

zón de la víctima negada se puede dar paso a una vida nueva que tiene caracteres de creación»²⁷. Es en el reverso de la historia, al lado de los excluidos de un progreso depredador donde se dan la esperanza y la liberación. En la historia «hegeliana» que avanza hacia un *telos* de perfección siempre aparecen hechos no encuadrables en el sistema, una especie de «desecho histórico» que hay que acabar ignorando o integrando como excepción. Un desecho que, como dice Paul Ricoeur «es justamente la historia»²⁸.

4.2. Más allá del «globalitarismo»

No es del todo cierto que en la modernidad líquida en la que en estos tiempos zozobramos haya una ausencia total de escatología. Aunque en las primeras páginas hablaba de sociedad desnortada y sin rumbo, existe un horizonte que, *de facto*, se ha impuesto como *telos* social incuestionable, me refiero al *éschaton* de la «globalización». No sabemos qué nos deparará el futuro pero de lo que nadie parece dudar es que ese futuro será «global» o no será. La globalización aparece así como un dogma incontestable y se persigue a los herejes que, cuestionando sus bondades, piden reforzar los Estados nacionales o exigen políticas de proximidad.

La reflexión sobre escatología y política que venimos realizando ha de confrontarse necesariamente con el dogma globalizador, discerniendo sus virtualidades capacitantes para las mayorías empobrecidas. Un discernimiento que ha de empezar por distinguir entre «globalización» y «globalitarismo». La glo-

balización es un dato, el globalitarismo una ideología. Que vivimos en un mercado global en el que las mercancías se mueven libremente de un extremo del planeta al otro es un hecho innegable, que la mundialización sea el *éschaton* incuestionable al que toda la humanidad aspira es una escatología interesada.

El uso ideológico del término globalización se asocia a la idea de salvación universal según la cual, un mundo globalizado es *per se* homogéneo, armónico, inclusivo e igualitario. «Vivimos en un mundo en camino hacia la perfección, lo que es sugerido explícitamente por el término globalización: La *belleza* de la *redondez*, y la *equidad* dentro del todo, la *equi*-distancia entre todos los puntos de la superficie del globo y su centro; ese mundo globalizado es predicado como buena noticia escatológica, como lo esperado por todos, desde hace mucho tiempo, y ahora con mejores argumentos –y con mayores posibilidades– que los de Fukuyama con su «fin de la historia»²⁹. No es necesario demonizar el fenómeno globalizador para ser consciente de sus ambigüedades, la escatología globalizadora se articula primariamente en torno a los *novísimos* de mercado, privatización, competitividad, concurrencia, desregulación y libre cambio. Los continuos llamamientos papales a «globalizar la solidaridad» pretenden reconducir un desarrollo que dejado a su libre albedrío no conduce al mejor de los mundos posibles.

4.2.1. La globalización aleja del sufrimiento concreto

Para María José Fariñas, la globalización como único horizonte social es un

mito construido alrededor de intereses multinacionales y de espaldas a las necesidades de los más pobres. Para ella, «la globalización es una ideología pan-economicista y monocultural al servicio de un grupo particular, que pone en marcha un nuevo proceso de dominación hegemónica o de colonización a escala planetaria cada vez más intenso. [...] Los procesos actuales de globalización de la economía y de las finanzas son, en realidad, una guerra de liberación a favor del capital, que nos conduce inexorablemente a una nueva dictadura del mercado global, la cual atenta directamente contra las estructuras sociales, culturales, solidarias e igualitarias de las democracias modernas»³⁰.

La deslocalización inherente al proceso globalizador lleva implícito el enorme peligro de desvincular las instituciones sociales de la vida real de los individuos y, peor aún, del sufrimiento concreto de los más desfavorecidos. Un desanclaje que ya se ha producido en el ámbito económico, en las transacciones financieras globales circula un «dinero virtual» no ligado a espacios ni tiempos ni, lo que es más grave, a personas. Se compra y se vende deuda pública entre países, las multinacionales cambian la localización de sus fábricas atendiendo exclusivamente a su rentabilidad económica, las empresas registran sus sedes en países con menos carga fiscal, se pueden incluso vender y comprar «derechos de contaminación» (a día de hoy una tonelada de CO₂ se paga a 17€) y países como Arabia Saudí, Japón, China, India o Corea encabezan la lista del nuevo fenómeno de agrocolonialismo que lleva compradas más de cin-

cuenta millones de hectáreas de tierras cultivables del continente africano.

La economía financiera global funciona por encima de las economías reales de países, pueblos e individuos, estableciéndose una ruptura ética que desresponsabiliza a los mercados de las consecuencias sociales de sus acciones. La globalización que permite la libre circulación de mercancías y cierra fronteras a seres humanos condenados a morir en pateras no parece apuntar hacia el mejor de los progresos.

La lucha por la desaparición de las leyes de extranjería, la crítica al Tratado Transatlántico de comercio e inversiones (TTIP) que promueve una globalización con más capitalismo y menos derechos, las alternativas de trueque que conectan la economía con el valor real de las cosas o el consumo de productos de temporada provenientes de la actividad agrícola local, son *anomalías* alterglobalizadoras que buscan vincular los progresos a la vida real de las personas.

4.2.2. La globalización como progreso homogeneizante

Terminaba el párrafo anterior utilizando deliberadamente el término plural «progresos» para criticar el dogma homogeneizador de un progreso único y excluyente. Tras el mito de la globalización se esconde la dinámica de un desarrollo uniformador, que impone el modelo de vida occidental como ideal para todas las culturas.

Frente a este etnocentrismo, reivindicamos el multiculturalismo y la multiplicidad de desarrollos locales. Contrariamente a las visiones ilustradas de

la historia que piensan la universalidad como producto de la inscripción de todos los pueblos y naciones en una hipotética línea temporal de mayor o menor desarrollo, cuya vanguardia son las naciones occidentales, la «realidad histórica» ellacuriana apuesta por una visión sistémica en la que conviven diversos modelos de desarrollo que configuran una verdadera corporeidad o sociedad universal o mundial³¹.

No hay una ley universal que diga que hay un único modelo de desarrollo y que todos deban pasar por él. El progreso no es unívoco ni necesariamente globalizador. Hay que romper con la idea de «países en vías de desarrollo» viajando en el furgón de cola de los «países desarrollados», frente a esta concepción mecanicista-causal de progreso existe una visión sistémico-consecutiva que permite hablar de desarrollos simultáneos no necesariamente convergentes.

4.3. Política del cuidado

En el mundo antiguo greco-romano había dos grandes ámbitos de experiencia, el doméstico (de *oikos/domus*, la casa) y el político (de *polis*, la ciudad). Vida privada y vida pública eran dos esferas antropológicas complementarias que la edad moderna ha venido a contraponer de modo antagónico: en lo privado se persiguen unas metas individuales y particulares que son totalmente independientes de la esfera de lo general y de lo común, por tanto, independientes de valores y funciones de orden colectivo.

Una nueva concepción de la política pasa por volver a fundir *polis* y *domus*. Cuando en estas páginas he hablado de las *anomalías* sociales como acciones posibilitantes de futuros alternativos he mezclado pretendidamente actuaciones públicas (luchar contra la ley de extranjería) y domésticas (consumir productos de temporada) porque considero que la política ha de abarcar ambos campos. No se debe relegar la política al ámbito exclusivo de las instituciones públicas y los políticos profesionales, nuestros modos de consumir, de relacionarnos, de afrontar el mundo laboral, etc., tienen mayor relevancia política de la que solemos atribuirles.

Más allá de las repercusiones públicas de nuestras decisiones privadas, la necesidad de unir *polis* y *domus* viene determinada por la urgencia de conciliar «contrato social» y «fraternidad» en el discurso y la práctica política. La gestión del bien común no puede desligarse de las necesidades «domésticas» de comida, techo, educación y ternura. Una política que se entiende exclusivamente desde el ejercicio del poder no responde ni a las demandas ni a las necesidades de una ciudadanía que se define «políticamente» desde su pertenencia a ámbitos colectivos y privados.

Siguiendo a Lucía Ramón, creemos vital la reconstrucción de una nueva política que aúne justicia, cuidado y transformación social.³² Necesitamos encontrar escatologías y políticas capaces de integrar la preocupación y el cuidado de los más débiles en el centro de sus intereses. No se trata de una concesión al sentimentalismo de una sociedad con mala conciencia; el cuidado que recla-

mamos no parte de la reivindicación cursi de una «política con corazón», sino de la exigencia ética de una «política con futuro», configurada desde las *anomalías* sociales de los más desfavorecidos.

¡Sin cuidado no hay futuro!, es una advertencia que los movimientos ecologistas llevan gritando desde hace décadas en el desierto globalizador. Un grito que no se sustenta sólo en el argumento de la sostenibilidad –una exigencia que, en última instancia, no deja de ser un razonamiento utilitarista–, sino desde la afirmación de fines absolutos: vida, belleza, biodiversidad, que hay que preservar por encima de cualquier otro interés.

4.3.1. Reino de Dios: polis y domus

La propuesta política de Jesús tiene tanto de *polis* como de *domus*. Los exegetas coinciden en afirmar que el Reino de Dios anunciado por Jesús se situaba en el ámbito de la religión política (en el sentido aristotélico de bien común), y que la paulatina institucionalización del cristianismo fue derivando el Reino del contexto político al doméstico. «A medida que se va extendiendo por el Imperio y se va abriendo a los paganos, el cristianismo –el movimiento cristiano– va renunciando a su pretensión inmediata pública y política y se va encarnando en las casas, que eran la estructura base de aquella sociedad»³³. Una evolución histórica que no debe pasar por alto que las metáforas y acciones de Jesús en su anuncio del Reino mezclaban horizontes políticos y domésticos. Así imágenes apocalípticas de la trans-

formación radical del mundo entre estruendo de batallas y noticias de guerra (Mt 24,5) conviven con parábolas sobre un padre que perdona a su hijo pródigo, un pastor que cuida de su rebaño, un agricultor que planta una semilla o una mujer que encuentra una moneda perdida. Una fusión de horizontes que marca la novedad de su anuncio «político», el reinado definitivo de Dios sobre la historia tiene más que ver con las relaciones familiares de un Padre-Madre preocupado por la suerte de sus hijos más débiles que con un ejército de ángeles que cambia el rumbo del mundo a golpe de espada (Mt 26,53). «El *oikos*, la existencia y garantía de un núcleo de vida mínima y de familia humana, es la utopía de los pobres»³⁴.

4.4. Nuevas realidades, nuevas escatologías, nuevas políticas

Globalización, ecología, feminismo, terapias genéticas, brecha digital, bioenergías, pluralismo religioso, sociedad de la información, son solo algunas de las nuevas realidades y sensibilidades sociales que buscan nuevas prácticas

políticas y nuevas retóricas escatológicas.

Como vio el historiador de la ciencia Thomas S. Khun, un cambio de paradigma científico obliga a reconstruir el discurso epistemológico para explicar las «anomalías» que el modelo anterior ya no es capaz de justificar.

Estamos inmersos en un cambio de época en el que un nuevo paradigma aún en construcción obliga a replantear políticas y escatologías. Las ideologías «derechas» e «izquierdas» ya no sirven para dar respuestas satisfactorias a las nuevas «anomalías» sociales que van surgiendo.

Política y teología tienen que asumir el reto de repensarse desde el nuevo paradigma emergente si no quieren quedar relegadas a discursos arqueológicos. No se trata sólo de realizar el esfuerzo hermenéutico de intentar explicarnos lo que está aconteciendo, sino del reto *escatopráxico* de construir lo que queremos que acontezca. Que la historia avanza es una evidencia. Que progrese a favor de los últimos depende, entre otras cosas, de nuestras políticas y nuestras escatologías.

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 naufragio de la izquierda*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Cuaderno 177, p. 5.
3. Massimo RECALTI, *Elogio del fallimento*, Gardolo, Erickson, 2011, pp. 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?», artículo publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano 1989), p. 8.
6. Daniel INNENARITY, «El lenguaje del cambio», *El País*, 10 de septiembre de 2011.
7. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Barcelona, Guadarrama, 1978, p. 10.
8. Mario BUNGE, «Qué piensan los filósofos de hoy» (entrevista) en *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. El ludismo fue un movimiento encabezado por artesanos ingleses en el siglo XIX, que protestó entre los años 1811 y 1817 contra las nuevas máquinas que destruían empleo.
11. Jon SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 54-55.
12. Jon SOBRINO, *ibid.*, p. 54.
13. Walter BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 27.
14. Cf. Abraham HESCHEL, *Los profetas. El hombre y su vocación*. Paidós, Buenos Aires, pp. 33-36.
15. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*, pp. 3-4.
16. Zygmunt BAUMAN, *44 cartas desde el mundo líquido*, Barcelona, Paidós, 2011, p. 31.
17. Ignacio ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana» en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 333-334.
18. Juan José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 2000, pp. 302-303.
19. Ernst BLOCH, *El principio esperanza* (3 vols), Madrid, Aguilar, 1977-1980, I, 188.
20. Javier MUGUERZA, «La alternativa del disenso», en J. MUGUERZA y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 44.
21. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», p. 57.
22. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1987, pp. 362-382.
23. Héctor SAMOUR, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003, p. 172.
24. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 523-524.
25. Ignacio ELLACURÍA, «En torno al concepto y a la idea de liberación», en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989, p. 99.
26. Hugh LACEY, «Los planteamientos de Ellacuría sobre la dialéctica de verdad y justicia» en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/lacey.htm>
27. Ignacio ELLACURÍA, «Función liberadora de la Filosofía», ECA 435-436, 1985, p. 61.
28. Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, du Seuil, París 1964, p. 69, citado en Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El Reino de Dios y nuestra historia*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 112.
29. Jon SOBRINO, *op. cit.*, p. 70.
30. María José FARIÑAS, «Las asimetrías de la globalización y los movimientos de resistencia global» en AA. VV., *El cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo*, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 16-17.
31. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, pp. 447-448.
32. Lucía RAMÓN, *Mujeres de cuidado. Justicia, cuidado y transformación*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Cuaderno 176.
33. Rafael AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, EVD, 2001, pp. 39-40.
34. Jon SOBRINO, *op. cit.*, p. 88.

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Cuáles crees que serían las nuevas escatologías y las nuevas políticas que reclama el autor en este fragmento? ¿Qué características deberían tener?

La debilidad escatológica afecta tanto a las políticas igualitarias que tradicionalmente se agrupan bajo la denominación de «izquierdas» como a las individualistas que lo hacen bajo el paraguas de «derechas» [...]. Y en medio de esa confusión afloran realidades sociales desconocidas que reclaman nuevas escatologías y nuevas políticas. (pp. 5-6)

2. ¿Identificas en esta descripción elementos que mueven nuestra conducta personal y comunitaria?

Para recuperarnos de la crisis económica actual hay políticas que siguen este discurso de consumir más... «La bulimia manifiesta el mito del puro consumo. Los bulímicos lo engullen todo, lo mastican y lo trituran, pero los excesos prueban la imposibilidad de colmar el agujero vacío que se halla en el núcleo de su existencia y revelan el engaño en que se basa el discurso capitalista». (p. 6)

3. ¿Para la neutralización de la esperanza qué alternativa personal y social crees que se puede ofrecer?

La lógica faraónica de toda época busca neutralizar la expresión de la esperanza. Instalado en un presente absoluto el faraón teme cualquier discurso que agriete los muros del *status* quo presente y deje entrever los caminos de liberación que se esconden tras pirámides suntuosas, aeropuertos inútiles o burbujas inmobiliarias. (p. 12)

4. ¿Cómo reivindicar el valor trascendente de las pequeñas acciones colectivas y/o domésticas... el Reino de Dios se parece a un grano de mostaza?

Compartimos la indignación de Jon Sobrino contra una democracia que no pone al pobre en el centro ni de sus políticas ni de sus utopías. (p. 16)

La historia se produce, se crea, mediante la actividad humana de transformación. (p. 24)

5. A la hora de decidir quien nos representa, ¿tienes en cuenta quien ofrece una nueva política que aúne justicia, cuidado y transformación social?

6. ¿Cómo resumirías lo que te ha aportado este cuaderno?

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

La colección *Cristianisme i Justícia* presenta algunas de las reflexiones de los seminarios del equipo del Centro o algunos de los trabajos de sus miembros y colaboradores.

168. P. ARROJO, Crisis global del agua - 169. D. IZUZQUIZA, Al partir el pan - 170. J. CARRERA, Cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, La agroindustria bajo sospecha - 172. J. LAGUNA, Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad - 173. B. BASTIDA, Crisis, ¿un final por escribir? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ya voy, Señor". Contemplativos en la relación - 175. J. BOTEY, Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero - 176. L. RAMÓN, Mujeres de cuidado - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragio de la izquierda - 178. F. J. VITORIA, Vientos de cambio - 179. J. ALONSO, El diálogo de la vida cotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unidad de Dios, pluralidad de místicas - 181. J. LAGUNA, ¡Ay de vosotros...! Distopías evangélicas - 182. V. CODINA, Hace 50 años hubo un Concilio - 183. A. BLANCH, León Tolstoi, un profeta político y evangélico - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Las minas del rey Leopoldo - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Iglesia nueva para un mundo nuevo - 186. O. MATEOS, J. SANZ, ¿Cambio de época, cambio de rumbo? - 187. S. HERRERA, Atrapadas en el limbo: mujeres, migraciones y violencia sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la encrucijada - 189. J. CARRERA, La revolución de cada día - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, ¿Dios? - 191. J. SOLS LUCIA, Las razones de Ellacuría - 192. X. ALEGRE, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. MARTÍNEZ GORDO, A. TORRES QUEIRUGA, Rehacer la vida. Divorcio, acogida y comunión - 193. O. MATEOS, ¿De la «tragedia» al «milagro»? - 194. CRISTIANISME I JUSTÍCIA. La causa de los pobres, causa de Dios - 195. J. LAGUNA. Pisar la luna. Escatología y política

Los títulos de esta colección se pueden descargar en internet:
www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

N. 195, septiembre 2015

La Fundación Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ a quien los solicita. Si usted desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

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



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89