



Algunes reflexions del curs 1996-97

Fundació Lluís Espinal

1. Teologia o idolatria del mercat
2. Pautes de producció i consum sostenibles
3. La 34 Congregació General dels jesuïtes
4. Altres activitats acadèmiques de CiJ
5. Altres activitats acadèmiques de l'Eides
6. Seminari de Qüestions Frontereres i Fonamentals
7. Migra-Studium

En aquest cas no us trobeu davant d'un dels nostres Quaderns habituals. Aquest cop, amb un cert retard, volem compartir amb els nostres amics una part de la reflexió acadèmica que ha fet l'equip de la Fundació Lluís Espinal durant el curs 1996-97. En concret el resum dels tres seminaris interns.

- El primer sobre els temes del *fonamentalisme del mercat*, tot seguint la reflexió que Cristianisme i Justícia (CiJ) va començar en anys anteriors i que quallà en alguns llibres (publicats conjuntament amb l'Ed. Sal Terrae) i alguns dels nostres quaderns.
- El segon seminari es preocupa per l'*ecologia i el creixement sostenible* i és fruit de les reflexions del grup de professionals joves de CiJ.
- El tercer és el seminari interdisciplinari fet entre l'EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat), ITF (Institut de Teologia Fonamental) i CiJ. Estudia els *nous paràmetres* que desvetlla la Congregació General 34 dels jesuïtes.

En els Quaderns intentem, sempre que és possible, que el llenguatge sigui més planer. En aquest cas, segurament que els textos que ara us presentem podran resultar a cops de lectura més especialitzada.

Aprofitem l'avinentsa d'aquesta publicació per a informar molt breument sobre la resta d'activitats acadèmiques que ha promogut la Fundació.

Fundació Lluís Espinal

SEMINARI “TEOLOGIA O IDOLATRIA DEL MERCAT”

Coordinadors: Eduardo Rojo (Cap de l'àrea social de CiJ) i José I. González Faus (Cap acadèmic i Cap de l'àrea teològica de CiJ).

Participants membres de CiJ: Antoni Badia, sj. prof. Institut de Teologia Fonamental Sant Cugat - Carles Comas, cated. hist. pensament social Esade - Elvira Duran, prepara doctorat en filosofia - Joaquim García Roca, sociòleg i teòleg, director Col·legi Major - José I. González Faus, sj. cated. Facultat de Teologia de Catalunya (FTC) - M. Teresa Iribarren, rscj. filosofia i teologia, educació - Daniel Jover, assessor de formació i treball - Jordi López, gestió pública - Josep M. Lozano, cated. ètica empresarial Esade - Lluís Magriñà, sj. coordinador sector social sj. Catalunya - Jesús Martínez Gordo, prof. Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao - Josep Miralles, sj. cated. sociologia Esade - M. Dolors Oller, dra. en dret prof. dret constitucional Abat Oliba, prof. Esade - Ramir Pàmpols, sj. capellà obrer - Jorge de los Ríos, prof. història, educació - Eduardo Rojo, cated. Dret del Treball Univ. Girona - Ignasi Salvat, sj. President Fund. L. Espinal, jutge tribunal ecles. Barcelona - Luis de Sebastián, cated. economia internacional Esade - Luis Sols, cated. Història IB - Joan Travé, sj. cated. emèrit Esade - Javier Vitoria, prof. Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao - Lourdes Zambrana, ciències polítiques i educació. *Altres participants:* Joaquim Alsina, història i teologia, educador - Benjamí Bastida, cated. economia Universitat de Barcelona (UB) - Màxim Borrell, cated. finances Esade - Àngel Font, enginyer químic, adjunt al Director d'Intermón - Ramón García, Dir. Dept. de Gestió d'Intermón, llic. Esade - Josep Lluís López Bulla, ex secretari general CC.OO. de Catalunya - Jordi Montaña, cated. marketing Esade - Teresa Virgili, prof. economia UB.

Autor del present resum: Jorge Juan de los Ríos

“El revers de l'anunci del Regne de Déu és la crítica de les idolatries, és a dir, la crítica dels valors erigits en ídols que una cultura assumeix com a absoluts sense que ho siguin. L'Església té la missió de donar testimoni del veritable Déu i de l'únic Senyor.”

(Conferència De Puebla, n. 405, citat per Jung Mo Sung a “*La idolatría del capital y la muerte de los pobres*”)

El seminari “Teologia o Idolatria del Mercat” es va desenvolupar entre els mesos de gener a juny de l'any 1997, en sis sessions. La intenció del seminari era estudiar com el pensament econòmic dominant s'apodera de certes parcel·les del discurs ideològic en les societats capitalistes postmodernes mitjançant mecanismes absolutitzadors que, sense cap temor, qualifiquem de religiosos. Que el lector no temi un mal ús del qualificatiu que, encara que polèmic –com va resultar a bastants participants en aquest seminari–, queda perfectament justificat.

“Importa subratllar del títol la paraula teologia. El seminari no pretén ser només una simple anàlisi crítica del mercat, sinó que busca alguna cosa més interdisciplinària: detectar el salt a llenguatges religiosos (=inexpugnables), que es produeix quan algun paradigma en constata els límits. No és fàcil trobar exemples d'això en l'economia del passat: per exemple, la profecia de Marx d'un paradís futur sona tant a una secularització de l'escatologia cristiana, que hi ha raons per sospitar que no deriva de la dialèctica materialista sinó que hi ha estat trasplantada des de la teologia.”

El funcionament del seminari va ser el següent: una sèrie de sessions de debat en les quals participaren al voltant de 15 persones procedents de diversos camps: teòlegs, economistes, especialistes en ciències socials, professionals, sindicalistes, docents... Se seleccionaren una sèrie de lectures destinades a servir de fil conductor, i les xerrades s'orientaren a partir d'una ponència aclaridora del text, pensada per provocar un diàleg viu i plural.

Es vol subratllar la intenció d'interdisciplinarietat. Perquè un seminari com el que ens ocupa, planteja una aguda dificultat, atès que la fragmentació dels coneixements condiciona fortament les possibilitats d'un diàleg veritable i fructífer.

ARRELS DE LA TENDÈNCIA IDOLÀTRICA (1a. sessió)

(La necessitat de superar l'angoixa produïda per la finitud i la falta d'autofonamentació, tant en l'ésser humà com en el coneixement)

La sessió s'organitza entorn de la discussió d'un text del professor budista nord-americà resident al Japó David Loy (Universitat de Bunkyo-Chigasaki), L'afany de ser reals. Una crítica budista de la fama, el romanticisme, els diners i la tecnologia¹. Res de millor que alguns fragments del llarg article:

“Si un mira fredament tot l'embolic que l'home ha fet de la seva història, és difícil no arribar a la conclusió que se li ha infligit algun tipus de desordre mental que l'encamina cap a l'autodestrucció.” (A. Koestler) “La bogeria és una cosa rara en els individus –deia Nietzsche–,

però, en els grups, partits, pobles, èpoques és la norma”. Un segle tan ple de guerres, revolucions, genocidis i ara el suïcidi ecològic, així ho testimonia. Però encara no sabem el perquè. ¿És a causa del desordre autodestructiu que portem incorporat? (Koestler), o ¿l'hem incorporat nosaltres mateixos, per mitjà de la repressió col·lectiva i la projecció de processos mentals que no hem estat capaços d'afrontar més conscientment? Si la història és un malson del qual intentem despertar, potser aquest malson va començar com un somni més atractiu que la pròpia realitat, fins que el somni –a mesura que érem objectivitzats per les nostres mateixes objectivacions–, va adoptar vida pròpia i un aspecte desagradable. Per això la peça per completar aquest trencaclosques és saber per què preferim els somiegs a despertar-nos; fet que ens porta al concepte budista de *duhkha* (buit). En un treball anterior, vaig argumentar que el budisme implica que la nostra primera repressió no té res a veure ni amb els desigs sexuals (com pensava Freud) ni amb la por a la mort (com pensaven els psicòlegs existencials). L'afirmació budista segons la qual el jo és insubstancial suggereix que, fins i tot, la negació simbòlica de la mort representa quelcom més immediatament aterridor: la sospita molt vàlida que “jo no existeixo realment”. Nosaltres experimentem aquesta profunda sensació de buit com una sensació que “hi ha alguna cosa que no va bé en mi”, però aquesta sensació es pot manifestar de formes molt diverses, a les quals podem respondre de maneres molt diferents. En les seves formes més pures, el buit apareix com a culpabilitat o ansietat que es torna gairebé insuportable perquè consumeix el fur intern d'un mateix. Per aquest motiu, l'ansietat és àvida d'objectivitzar-se en la por a alguna cosa, perquè d'aquesta manera sap què fer: tenim maneres de defensar-nos de coses aterridores. La tragèdia d'aquestes objectivitzacions, malgrat tot, és que cap objecte mai no pot satisfer si realment no és un objecte que desitgem. [...] Sense cap sentit religiós d'absolució, l'home modern sovint experimenta el seu buit com “encara no en tinc prou; necessito aconseguir-ne més”. Aquest treball explora alguna de les formes que una visió de futur podria adoptar. [...] Aquest treball ofereix una nova perspectiva sobre la modernitat secular analitzant quatre formes històriques condicionades d'il·lusió: el desig de la fama, el somni d'un amor romàntic, el complex dels diners i el projecte col·lectiu de la humanitat de caràcter edípic entorn del desenvolupament tecnològic. La recerca de fama i diners són intents d'autorealitzar-se un mateix; l'amor romàntic intenta omplir els buits que un té amb l'estimat; el progrés tecnològic s'ha convertit en el nostre intent col·lectiu de fonamentar-nos transformant el medi ambient en la nostra base, fins que tota la Terra sigui el testimoni de la nostra realitat.... més enllà de la seva utilitat com a mitjà de canvi, els diners s'han convertit per a l'home modern en la manera més popular d'acumular “SER”, d'enfrontar-se amb aquesta intuïció nostra que ens consumeix dient que realment no existim. Sospitant que el sentit del jo és una construcció sense fonaments, acostumàvem a anar als temples i a les esglésies per fonamentar-nos en Déu; ara treballem per assegurar-nos financerament.

L'elecció del text queda justificada pel seu llenguatge gens moralitzant tan típic de la tradició cristiana i pel seu caràcter interdisciplinar entre els àmbits teològic i econòmic. A partir d'aquí es plantegen dues preguntes:

— Fins a quin punt aquestes tesis qüestionen els plantejaments dels economistes més defensors del mercat com a institució racional, si allò que en realitat el bellugaria fóra el dinamisme inconscient del buit?

— Fins a quin punt això no dóna una certa raó a la frase que “el capital té la supremacia sobre el treball, quan és el treball el que hauria de tenir la supremacia sobre el capital?”.

El text i la seva defensa per part del ponent provoquen una sèrie de reaccions, una sèrie de crítiques, estructurades entorn de tres qüestions: primera, els errors històrics de l'autor: en consideracions concretes respecte de l'origen dels diners, etc.; en segon lloc, la seva pobresa de coneixements econòmics; i la tercera l'ús d'una argumentació brillant però mal fundada.

Diversos participants, des de diferents sensibilitats professionals (l'economia, la sociologia, la teologia) es pregunten sobre la legitimitat de parlar d'una *teologia del mercat*. (¿Té sentit establir una relació entre termes tan allunyats com mercat i religió? ¿No seria millor parlar de legitimació religiosa de certs fenòmens? O ¿No caldria rastrejar el problema en la relació entre ideologia i religió, no essent el concepte religiós el més adequat per tractar el tema?).

Això obliga a insistir en la importància de dues qüestions que funcionen com a veritables fils conductors de les diverses sessions:

— intentar una aproximació entre les disciplines (i els seus respectius llenguatges) de la teologia i l'economia amb enormes dificultats ja no per entendre's (es dona per veritable la total i mútua falta de comprensió) sinó per establir un diàleg mínim.

— la detecció de discursos inexpugnables en l'àmbit de la ciència econòmica dominant, la qual absolutitzant els seus postulats evita afrontar les seves dificultats epistemològiques i debilitats de base, així com facilita que funcioni en un sentit ideològic en el sistema social imperant.

El text de Loy va permetre iniciar la ruptura dels discursos establerts i els seus fruits han de ser jutjats més endavant, cap a les sessions tercera o quarta, en les quals es va mostrant un consens bastant clar entre els diversos punts de partida inicials entre teòlegs i economistes.

ECONOMIA I TEOLOGIA (2a. sessió)

La segona sessió va plantejar la discussió a partir del text del teòleg de l'Alliberament coreà afincat al Brasil Jung Mo Jung: *Teología y economía: un abordaje epistemológico*², en el qual l'autor estudia les relacions entre les dues disciplines partint d'una constatació quotidiana: es tendeix a afirmar com una qüestió trivial que Teologia i Economia són coneixements completament allunyats, fet pel qual el seu diàleg és impossible (o utilitzant la terminologia de l'autor, *no pertinent*). L'autor coreà tracta de mostrar la problemàtica relació entre Teologia i Economia examinant les posicions possibles.

La primera seria la que sosté la S. Congregació per a la Doctrina de la Fe en les seves instruccions de 1984 i 1986 sobre la Teologia de l'Alliberament, en les quals sosté la importància de l'alliberament del pecat per sobre dels aspectes materials d'aquest alliberament: eliminar la fam, la misèria, les estructures socials injustes. D'aquí derivaria una autèntica *desvaloració de la història, amb la seva conflictivitat i acció humana, i la supremacia del cor de l'home en la seva relació directa amb Déu*. Això comportaria, per continuar utilitzant les paraules de l'autor, que *la qüestió de l'economia, i amb això el deute extern, no és una qüestió rellevant per a la teologia [...]. Per a aquest tipus de pensament, l'economia pertany a l'àmbit de l'ètica i no al de la teologia. L'ordenament econòmic és considerat una qüestió d'aplicació de la fe i no una qüestió de fe pròpiament dita*³.

La segona posició, que l'autor treu de J. F. Wogaman en el seu article "*Economía, ética y fe cristiana*"⁴ prima, com el títol de l'article indica, l'aspecte ètic i recomana analitzar els problemes econòmics des de l'òptica en què "*s'ha de buscar el sentit de les dades econòmiques i de la naturalesa humana en la naturalesa de la realitat*" i que aquesta s'ha d'interpretar des de la persona i l'obra de Jesucrist. Fins aquí, tot correcte, però per al teòleg coreà, la posició de Wogaman és conservadora i, fins i tot, "*una posició que recorda molt el neoliberalisme burgès*"⁵ per privilegiar els valors vigents i no plantejar el problema

dels pobres com un problema central en la seva reflexió.

*La tercera posició és la que sosté la Teologia de l'Alliberament. En opinió de l'autor, recull amb fidelitat el gir copernicà que en les qüestions socioeconòmiques va suposar el Concili Vaticà II, expressat amb claredat en el núm. 4 de l'Octogesima Adveniens. Així mateix, la Teologia de l'Alliberament “assumeix la relació íntima i explícita entre la teologia i l'economia en revitalitzar una fórmula tradicional sobre Déu: Déu és el Déu de la Vida. [...] Com ja deia S. Irineu: “La glòria de Déu és l'ésser humà viu” (Gloria Dei vivens homo). La glòria de Déu, la seva essència, es revela en la vida concreta dels homes⁶. I des de l'antropologia unitària semita se sostindria la conclusió de l'autor: “Aleshores, el Déu de la Vida és el Déu que vol la vida de l'home en contra de les forces de la mort en l'única història que tenim, la història humana. La vida de l'home que Déu vol és la vida en la seva materialitat concreta de l'aliment, la beguda, l'habitatge, la salut, l'acceptació humana... (cf. Mt 25, 35-36)”⁷. Per a l'autor, això és el que fonamenta l'opció preferencial pels pobres: “Tanmateix, no es pot fer una opció preferencial pels pobres sense optar, també, per les formes de producció i reproducció dels béns necessaris per a la vida humana, i especialment del pobre. L'economia precisament és l'àmbit on es dona la producció i la reproducció dels béns materials escassos de la vida humana”⁸. A partir d'aquí, Jung Mo Jung fa una crítica dels pressupostos metafísics de la ciència econòmica vigent que, escamotejaria el caràcter íntimament humà del que podríem anomenar la *dimensió econòmica de la vida*, i aquesta ciència quedaria reduïda a un pressupost càlcul neutral de l'ús dels recursos escassos en abstracte que, en realitat, amaga un poderós missatge ideològic de justificació d'una determinada estructura social, la capitalista.*

Per tant, podem dir que en les relacions econòmiques, hi són presents més que simples valors i el concepte de bé –el que justificaria una reflexió ètica. En l'interior de l'economia existeix una visió teològica subjacent i, d'altra banda, en les reflexions teològiques també existeix una visió econòmica subjacent. Perquè està en joc la vida de les persones.⁹ Amb la qual cosa, “es fa necessari i urgent l'explicitació de la relació íntima que hi ha entre la teologia i l'economia.”

El teòleg coreà delimita amb claredat l'abast de la relació: “No pertany a la teologia discutir l'articulació interna de l'economia –la dimensió d'autonomia–, però sí, a partir dels moviments de l'economia i dels esquemes teòrics, revelar-ne l'estructura lògica, amb els seus pressupòsits i les seves finalitats –allò que Joan Robinson va anomenar “pressupòsits metafísics”– per dir-los a la llum de la revelació”¹⁰. A partir d'aquí, l'autor fa una crítica del problema del Deute extern i també una anàlisi dels possibles perills en els quals es pot caure en una anàlisi teològica d'aquest tipus (populisme, intervencionisme, conspiracionisme, imprecisió semàntica, mala articulació analítica, essencialisme, pseudoconcretització). Per últim, acaba el text amb una interessant i mesurada reflexió sobre el problema de l'evangelització, l'extensió de la Bona Nova com oposada als ídols. Analitza l'abast modern de la noció d'*ídol* i mostra l'indubtable caràcter idolàtric que ens ocupa per concloure:

En resum, si evangelització significa anunciar el veritable Déu, el Déu de la Vida revelat en Jesucrist, aleshores evangelitzar implica una lluita en contra dels ídols dels sistemes d'opressió. Evangelitzar és desemmascarar el caràcter falsament diví i transcendent del sistema i reduir-lo a allò que de fet és: un sistema històric d'opressió: anunciar el veritable Déu de la Vida, fent que els homes prenguin consciència de la seva real història d'opressió i lluitin per construir el Regne de Déu. Aleshores, la teologia té el paper d'ajudar a discernir críticament aquesta pràctica. Ha de desemmascarar la possible idolatria existent en el nostre sistema socioeconòmic –revelant el procés explotador, generador de mort, i la seva legitimització

divinitzada—, i ajudar a discernir els camins cap al Regne de Déu.¹¹

El debat: desentranyar les teologies subjacents

El text ens donava alguna de les grans claus de tot el seminari, amb una profunditat i una força admirables, encara que, sovint, entre les pàgines de l'article del nostre teòleg coreà, algunes afirmacions puguin provocar polèmica. També es critica el caràcter endogàmic del text: massa per a teòlegs, poc per a economistes (tenint en compte l'interès assenyalat de cercar un espai comú). Així, la segona xerrada es va mantenir en la línia d'anàlisis preliminars i l'establiment d'una sèrie d'idees i línies de reflexió comunes, a partir de punts de vista i opinions personals suggerides pel text, més que en la discussió oberta.

Gairebé totes les intervencions tracten diversos aspectes de la relació entre Teologia i Economia. Recollir la gran quantitat d'intervencions seria impossible. Les aportacions més interessants del debat van destacar els camps següents: el complex Economia-Teologia-Ètica,

— des de posicions que reivindiquen el caràcter merament ètic de les relacions entre Teologia i Economia a la posició —majoritària—,

— des dels qui reivindiquen l'espai teològic com alguna cosa prèvia, global, que ha d'emmarcar la reflexió ètica o econòmica posterior (tot això partint de la constatació de l'excessiu caràcter ètic i poc teològic dels documents econòmics del Magisteri).

Per això aquesta distinció entre l'ètica com a saber possibilista i la Teologia com a utopia (en el sentit del que és inèdit i viable, avui i aquí). Molt lligat amb aquestes qüestions s'anava marcant un altre bloc: la qüestió de les visions metafísiques implícites en el discurs econòmic imperant. Les troballes en aquesta segona sessió van resultar molt estimulants a partir de la idea del teòleg coreà de desemmascarar la metafísica que hi ha sempre darrere de cada concepció econòmica. Però també desentranyar la teologia latent sota la posició econòmica i viceversa. Però, evidentment, va aflorar també el problema de les doctrines econòmiques imperants i la seva tendència a absolutitzar-se i a justificar-se mitjançant ideologies.

A partir d'aquí, es va produint un gir apreciable en el seminari: les postures es van trobant malgrat que es mantindran les tensions entre economistes i teòlegs. Recolzats, entre altres coses, en sòlides afirmacions de l'Octogesima Advaniens (com la importància en les comunitats cristianes de l'obligació de discernir respecte dels problemes econòmics i socials, com a punt d'enllaç entre les realitats econòmiques i socials), es va perfilant un terreny comú: la necessitat d'establir una “entente” entre teòlegs i economistes crítics contra els economistes orgànics del sistema, els neoliberals i també contra la teologia restauracionista. Una lluita basada en la crítica epistemològica i la posada en evidència del caràcter ideològic del discurs imperant (molt recolzats en la tan famosa citació evangèlica —que cobrava una potent ressonància: “No podeu servir Déu i el diner”).

S'apunten algunes idees: la necessitat de respectar certes ofertes pròpies, la necessitat que la Teologia accepti una certa vessant científica de l'Economia. Així mateix, la legitimitat que la Teologia (que parteix dels pobres com a lloc teològic) es plantegi el perill de l'utopisme abstracte que és incapaç d'aterrar. Que és conscient que l'Alliberament no és solament menjar cada dia. Que ha de fer un esforç de realisme en una societat molt complexa, diversa culturalment i globalitzada, que pugui assenyalar la legitimitat o il·legitimitat de certes finalitats o de certs resultats. O que toqui el punt feble i es respecti la legitimitat de la seva denúncia profètica. O que faci crides a la creativitat per trobar noves fórmules en les quals els economistes han de ser acceptats com a agents imprescindibles i legítims i no sota sospita. Però, com més d'una intervenció va assenyalar, amb una clara actitud d'humilitat i modèstia

per part de tots.

Arribats en aquest punt, les conclusions de la sessió van ser una reafirmació de línies operatives: treballar en la línia de la crítica epistemològica a la teoria econòmica establerta i tots els aspectes ideològics lligats, moure's tenint present el *dictum evangelico* sobre Déu i el diner i rebutjar aquesta impressió bombardejada des de totes les posicions del fet que la situació actual del món és una cosa inevitable. Finalment es proposen tres binaris com a escenaris per a moure-s'hi:

1. Utopia i anticipació de la utopia: Quines interpel·lacions fan a l'Economia i a la Teologia?2. Vida i Antivida (pensant en S. Irineu): interpel·lacions.3. Metafísica: Quines preguntes fa l'Economia a la Teologia (i viceversa)?

FORA DEL MERCAT NO HI HA SALVACIÓ (3a. sessió)

Els textos base de la discussió en aquesta sessió van ser el “Panorama general” i la “Introducció: un món dedicat al treball” de l' Informe sobre el desenvolupament mundial el 1995 del Banc Mundial i el capítol vuitè (“Reforma del mercat de Treball”) del Llibre Blanc sobre el paper de l'Estat en l'economia espanyola, dirigit per Rafael Termes.

El seminari s'inicia amb la intervenció dels presentadors, que plantegen el marc històric i/o socioeconòmic dels documents de treball. És interessant apuntar els títols d'alguns epígrafs: Els treballadors i les estratègies de desenvolupament; l'ocupació i la globalització de les economies; política laboral; gestió dels grans canvis; divergència o convergència?; repercussions en la remuneració i l'ocupació; Per què alguns treballadors estan en millor situació que d'altres? Com es pot apreciar, es tracta d'una panoràmica global de la problemàtica de l'ocupació des d'una perspectiva de polítiques econòmiques i grans xifres macroeconòmiques:

Aquesta és una època revolucionària per a l'economia mundial. Les polítiques amb orientació de mercat que han elegit molts països en desenvolupament i països que abans tenien una economia de planificació centralitzada, l'obertura dels mercats internacionals i la gran facilitat amb què circulen actualment els béns, els capitals i les idees pel món estan creant noves oportunitats, tot i que també riscos, per a milers de persones¹². Enfront del que poguésem semblar a priori, l'informe assenyalava la possibilitat de combatre la pobresa i els baixos ingressos del 71% de la població mundial que es troba en situacions diverses de dificultats econòmiques, però també planteja les dificultats dramàtiques de molts i els problemes d'adaptació que l'adopció de moltes mesures econòmiques podrien suposar per a tants d'altres: Si continuen les tendències observades en els últims temps, és possible que l'any 2000 menys del 10% dels treballadors visquin en aquests països, desvinculats dels mercats mundials. Però els canvis ràpids mai no són fàcils. En els països tant rics com pobres s'està accentuant la inseguretat a mesura que l'avenç tecnològic, la intensificació de les relacions internacionals i el debilitament de les estructures socials tradicionals aparentment amenacen amb eliminar llocs de treball, reduir salaris i minar el suport que necessiten les persones grans. Tampoc no es pot dir que el creixement econòmic i la major integració hagin resolt el problema de la pobresa i la misèria en el món. Al contrari, és possible que el nombre de pobres augmenti encara més quan la població activa en el món –avui en dia 2.500 milions de persones– pugi a 3.700 milions d'aquí a 30 anys. Més de 1.000 milions de persones subsisteixen (...) amb un ingrés diari d'un dòlar o, fins i tot menys, i depenen la gran majoria de l'ingrés miserable que obtenen del seu treball ardu. En molts països, els treballadors no tenen cap representació i treballen en condicions

insanes, perilloses o degradants. Mentrestant, en el món hi ha 120 milions de desocupats, i uns quants milions més han perdut l'esperança de trobar feina.

Això no obstant, el temor que l'augment del comerç i les inversions internacionals i la disminució de la intervenció estatal constitueixin una amenaça per a la perspectiva de l'ocupació general és infundat. La situació dels treballadors ha millorat apreciablement a molts països, sobretot en aquells que han seguit aquestes tendències mundials i que han participat activament en els mercats internacionals i han evitat la intervenció excessiva de l'Estat. Malgrat que en els darrers anys la població activa s'ha duplicat, la productivitat del treballador mitjà ha augmentat en un 100%. En aquest informe s'arriba a la conclusió que és possible fer front eficaçment als problemes dels baixos ingressos, les males condicions de treball i la inseguretat que afecten molts treballadors del món, de tal manera que es redueixi la pobresa i la desigualtat entre les regions.

I referint-se a la problemàtica dels països que “tracten d'eliminar les seqüeles de l'intervencionisme estatal, el proteccionisme comercial o la planificació centralitzada” assenyala que “la reforma econòmica pot crear oportunitats per a alguns treballadors però també pot tenir conseqüències devastadores per a d'altres. Fins i tot les reformes millor concebudes produeixen a curt termini guanyadors i perdedors.”¹³ Sense oblidar una dura constatació “No s'ha observat cap tendència mundial a la convergència entre els treballadors rics i els pobres; és més, hi ha el risc que en els països pobres els treballadors quedin encara més endarrerits.”¹⁴

Com a factor explicatiu clau de tota aquesta sèrie de fenòmens s'assenyala un dels conceptes més en voga: la globalització econòmica mundial. Tot i que, en opinió dels ponents, hi ha dos aspectes indispensables per interpretar de manera adequada la qüestió: la reducció del rol de l'Estat en l'economia; i en segon lloc, el massiu increment d'inversions i fluxos de capitals d'un extrem a l'altre de la Terra.

Per a donar un marc de comprensió suficient, els ponents, en la seva tasca d'aprofundir i matisar l'actual abast de la globalització, fan un extens recorregut històric: la primera globalització correspondria a la fase d'auge comercial i financer de 1870-1914. I, després de contrastar-la amb la contracció econòmica del període d'entreguerres, el segon gran fenomen és el període de la Guerra Freda 1945-1990. Cal no oblidar que aquesta és una època de coexistència de dos models econòmics rivals amb vocació universal i totalitzant, capitalisme i comunisme. Aquesta característica de la contenció mútua seria la clau decisiva de les millores socials (per increments substancials de nivells de vida i prestacions socials diverses) del capitalisme d'aquest període, encarnades particularment en l'avui tan qüestionat Estat del Benestar. Així mateix s'analitza minuciosament la interrelació (amb tots els seus efectes polítics) entre els dos sistemes econòmics per subratllar el contrast amb la situació actual de monopoli capitalista i evidents assalts al Welfare State i altres conquestes socials (aquestes s'haurien acceptat com una transacció davant el perill comunista).

Tot això explicaria algunes característiques de la tercera i actual etapa de globalització, que seria marcadament diferent de les altres dues: tant per la seva escala com, comparant amb l'etapa de la Guerra Freda, per la inexistència d'un *mur de contenció* del capitalisme. L'agent fonamental seria el capital financer, facilitat per les tecnologies modernes i la liberalització dels moviments de capitals. El presentador denuncia el seu caràcter geogràfic selectiu. En síntesi, es considera aquesta globalització actual com un fenomen completament nou i es lliga a una anàlisi dels problemes que el modern enfocament econòmic neoliberal està portant o pot portar al gruix de la població, especialment pobra, del món: la desigualtat econòmica volguda per alguns com a motor de desenvolupament econòmic; el problema del paper econòmic de l'Estat i la indefinició de l'*Informe* en aquest assumpte davant els problemes laborals i de pobresa en

el món. Igualment, en diversos moments de l'exposició s'insisteix en la falsedat de la idea tan sostinguda actualment de la inevitabilitat del capitalisme amb les seves característiques actuals. La segona part de la sessió canvia clarament de pla. Dedicada a l'exposició de les idees fonamentals del capítol 8 del *Libro Blanco de la Economía Española*, titulat “Reforma del Mercado de Trabajo”, es limita a l'àmbit espanyol. El text és considerat pels ponents com un intent de *Bíblia del liberalismo español* i punt de referència intel·lectual del govern del PP, i s'estructura i desenvolupa amb l'objecte d'assenyalar la necessitat de retallar i/o d'intervenir molt diferent per part del govern en totes les facetes de la vida econòmica, política, social i cultural espanyola. Així, un dels objectius més o menys col·laterals seria desqualificar amb una gran duresa dialèctica, les tesis de l'esquerra en aquest àmbit, insistint el text en una *única solució* (la liberal) en el camp de la reforma del mercat de treball.

Per això, podem imaginar que les mesures en les quals el Llibre concreta la seva reforma del mercat laboral són una defensa militant de les raons *clàssiques* adduïdes pels apologistes liberals espanyols: caiguda dels costos laborals en termes reals mitjançant l'augment de la flexibilitat laboral (abaratiment de l'acomiadament) i reducció de càrregues laborals empresarials (sense increment de càrregues fiscals per altres vies); denúncia dels suposats efectes perversos del sistema de protecció de la desocupació, cosa per la qual hauria de ser retallada en quantia i temps de percepció; necessitat de replantejament de tot el sistema de negociació col·lectiva, alliberant les PIMES, tendint a la flexibilitat total de les relacions de treball i partint sempre de zero en la negociació. I entre les propostes no estrictament laborals: adequació dels sistemes educatius a les exigències de les empreses (tornar a un model educatiu tradicional basat en la jerarquia, obediència i disciplina); liberalització dels horaris comercials; liberalització del mercat de les telecomunicacions; desmantellament de l'empresa pública; reducció de la fiscalitat de guanys del capital, etc. Per acabar se subratlla, amb una barreja d'ironia i alarma, l'opinió dels autors del *Libro*, que conclouen que l'aplicació d'aquestes mesures beneficiarà tots els treballadors i que s'ha de plantejar clarament un marc de relacions nou i sense marxa enrere.

El debat: per una visió crítica

El debat al qual van donar lloc aquests textos, rics en contingut i amb una càrrega indubtablement polèmica, va ser molt viu. Al llarg de les intervencions s'aprecia un acord amb el diagnòstic presentat que, encara que hi hagi matisos i, fins i tot, opinions que es titllen d'excessivament pessimistes, subratllen el fet negatiu de les dues característiques que més criden l'atenció del capitalisme *desbocat* actual: els perills que planteja la tan esbombada globalització i la qüestió del *pensament únic* neoliberal i tota la seva dogmàtica del mercat o l'eficiència i el lucre com a valor únic.

Això porta necessàriament a la qüestió de les formes de lluita enfront de tota aquesta problemàtica. S'assenyalen advertències sobre el perill del *Campi qui puguí!*; hi ha crides a una coordinació internacional veritable, incloent-hi la proposta d'un sindicalisme d'abast veritablement internacional. També es comenta el perill de deixar de costat els països del Tercer Món, i centrar-se en exclusiva en la problemàtica dels països rics i els seus conflictes d'interessos amb aquells països. Però, quines hauran de ser les forces per a aquesta lluita? Es va parlar de la societat civil, especialment les ONG, els sindicats, moviments com el 0'7%. Es parla també del cooperativisme i el consum com a força que pot contrarestar el poder de les empreses. Per últim, també s'assenyala el perill d'un discurs que caigui en una posició purament defensiva amb un perill doble: un maniqueisme que condueixi a no acceptar possibles solucions que procedixin d'altres *trinxeres ideològiques* i una posició de *conservadorisme d'esquerra* tancada en les postures tradicionals, economia incapaç

d'aportacions teòriques i pràctiques veritablement eficaces davant els problemes mundials actuals. Cap al final es va plantejar la necessitat de no caure en un discurs crític purament pessimista. Molt al contrari, serà decisiu mantenir l'esperança en la generació de forces que poden contrarestar els perills assenyalats, en un marc de predomini prolongat del mercat que exigiria el manteniment de l'Estat com a regulador fonamental.

I, per últim, les referències al *Libro Blanco* són constants i bastant unànimes en el rebuig. Al llarg del debat, gairebé totes les intervencions, d'una manera o d'una altra, subratllen el seu caràcter dogmàtic, maniqueu, ideològic o interessat. S'assenyala també la seva inconsistència lògica o un discurs encobert orientat a l'eficiència del sistema des del punt de vista del lucre. Es critica com a document polític i de negociació d'un sector dels empresaris¹⁵ en el qual plantegen les seves condicions per crear ocupació, no com un estudi purament científic. Això no obstant, alguns participants assenyalen que, efectivament, existeixen una sèrie de problemes en el mercat laboral que han de ser resolts i que cal replantejar en un cert sentit les relacions laborals, però qüestionant els seus suposats efectes benèfics sobre les classes treballadores. Molt al contrari, assenyalen els perills que suposarien en termes de costos econòmics i conflictivitat social.

LÍMITS EPISTEMOLÒGICS DE LES DOCTRINES ECONÒMIQUES ACTUALS I (4a. sessió)

El punt de partida va ser el capítol “La teoría económica en crisis” del llibre de l'economista anglès Paul Ormerod *Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas*. Per una qüestió operativa, el text es va dividir en dues parts, fet pel qual a aquesta sessió quarta correspongué la lectura i el debat a partir de les pàgines 13-92. El text d'Ormerod –economista, catedràtic en una universitat anglesa i amb una àmplia experiència professional en diversos camps d'actuació econòmica– és una amena, brillant i sòlida denúncia de les debilitats professionals i científiques de l'economia ortodoxa. I, tot i que a la segona part es pretén proposar les bases d'una reforma profunda de la ciència econòmica, no prou aconseguides, no treu brillantor i eficàcia a la seva crítica, que en el capítol debatut en la sessió d'avui sempre procura mantenir en camins de marcat rigor científic.

En la seva exposició, el ponent comenta el títol del llibre d'Ormerod, *The Death of Economics* i, com Ormerod, reivindica la noció d'*economia política* que, com ja se sap, s'aplicava a la ciència econòmica abans de prendre la seva forma actual al final del s. XIX amb la *revolució marginalista*. Així, al llarg de tota la sessió es farà una constant reivindicació de la tradició dels *primers pares* de la ciència econòmica (Adam Smith, Robert Malthus [1766-1834], David Ricardo [1772-1823], Stuart Mill [1806-1873], Marx): la reivindicació d'una anàlisi econòmica incardinada en la realitat social, que té en compte les interaccions entre l'economia i la societat. Molt diferent de l'Economia, tal com s'entén avui dia, una ciència fortament matematitzada i desarrelada del context social amb unes diferències de contingut i metodològiques enormes respecte de l'economia política. En contrast –sempre seguint un dels fils conductors d'Ormerod– l'Economia moderna es va deslligar completament de la societat, de les persones, de la vida: s'analitza en el buit. I, molt pertinentment, es recorda que entre economistes, qualificar algú de “sociòleg” és un insult... És molt interessant assenyalat que, en contrast amb les crítiques a l'Economia que manejaven en altres textos del seminari, aquí ens trobem amb una anàlisi feta *des de dintre de la professió*, per una persona que no pot ser desqualificada com a polític o sociòleg, cosa que dóna una força enorme a l'argumentació.

Una gran part de la introducció al debat és una reivindicació dels economistes clàssics i molt

particularment d'Adam Smith (1723-1790) i la seva obra fonamental *La riqueza de las naciones* (1776). S'insisteix en la mala interpretació i/o deformació sistemàtica que el neoliberalisme ha exercit sobre l'herència de l'economista escocès. A manera de síntesi, el ponent considera que “als pares del liberalisme els han assignat criatures monstruoses”. En fi, com diu Ormerod, *La riqueza de las naciones* no és una simple apologia de les forces del mercat. Això es pot veure en un altre fet poc conegut: idees típicament marxianes com la *lluita de classes*, l'organització de patrons i obrers per defensar els seus interessos econòmics, la denúncia de la prohibició als obrers de poder organitzar-se en el seu temps, etc., ja apareixen prefigurades en l'obra d'Smith. Tot això fa pensar al ponent que els neoliberals no són veritables liberals en sentit clàssic. La frase de Thatcher “La societat no existeix, només existeixen individus” seria completament aliena a l'esperit del liberalisme clàssic smithià. La recerca honesta del propi benefici és considerada la força motriu d'una economia pròspera, però en el context del consens sobre allò que constitueix una conducta raonable.

També trobem idees *marxistes* en un altre economista clàssic, Ricardo: vegeu el problema de l'oposició entre els guanys del capital i els salaris del treball, és a dir, el que Marx anomenarà la *lluita de classes*. Observeu que els economistes portmarginalistes substitueixen tota referència a conflictes de classes i els reemplacen pels coneguts factors abstractes (terra, treball i capital) i per un càlcul matemàtic basat en certes suposicions molt restrictives i la idea que el producte es reparteix harmònicament, donant a cada u el valor de la seva aportació i sense que quedin excedents pels quals lluitar...

Per tot això, al ponent li sembla que cal reivindicar la figura de Marx, l'últim dels economistes clàssics. En la seva opinió, és una figura injustament omesa, pel fet que se la relaciona gairebé exclusivament amb l'experiència soviètica. Però les seves aportacions bàsiques són inqüestionables: idees tan poderoses i de rabiosa actualitat com la propensió al creixement de les empreses capitalistes, a la concentració, a l'eliminació de la competència. Com també la necessitat de l'Estat per garantir la competència entre les empreses (que per elles mateixes tendeixen a reduir-la). O la idea de l'*exèrcit industrial de reserva* com a fenomen cíclic que pressiona sobre els salaris dels empleats. Tot això serien proves palmàries d'una bona teoria (per contrast amb la defectuosa economia ortodoxa actual en el sentit que Ormerod exposa en el text).

La teoria contra l'evidència empírica

Els errors acumulats pel saber econòmic ortodox es van fer molt evidents en la qüestió de la distribució de la renda, és a dir, el problema de les contradiccions. Tot i que Marx les va reduir a l'oposició capital/treball, Smith n'assenyalà d'altres, com la que es donava entre els lords terratinents i els empresaris capitalistes, que són una evidència de la societat capitalista naixent amb conflictes. D'aquí ve la necessitat d'un Estat que faci de mitjancer entre interessos, que posi ordre, que distribueixi... Aquesta és la visió de la *political economy* clàssica.

Però la moderna *Economics* canvia la perspectiva. Des de mitjan segle XIX (Ios Cournot [1801-1877], Walras [1834-1910], Jevons [1835-1882]) i principi del XX (Marshall [1842-1924], Pareto [1848-1923]) pretenen construir una ciència semblant en rigor i matematització a la Física: suprimeix les persones, les institucions i el que queda són les relacions entre variables matemàtiques, en abstracte. Introdueixen el càlcul infinitesimal, que exigeix que tots els processos siguin continus¹⁶. Aquesta modelització matemàtica obliga a eliminar la flexibilitat del comportament humà, fet pel qual s'imposaran idees que són el fonament de la teoria econòmica tal com l'entenem avui: la idea del *comportament racional dels consumidors*, les *preferències transitives*, la racionalitat també per la recerca del benefici, etc. Igualment s'introdueix una noció que xoca amb contradiccions constants en la realitat econòmica de les empreses com és la *lleï dels rendiments decreixents*, que exclou una cosa tan

important i quotidiana com les *economies d'escala*!

Un altre exemple amb un tema conegut en la ciència econòmica, el de l'*avantatge comparatiu* de D. Ricardo. L'autor assenyala que les seves assercions es compleixen perquè no hi ha moviment de factors de producció entre els països (no es desplacen ni el capital ni la mà d'obra). Però, Ricardo ho va escriure el 1817, després de les guerres napoleòniques, en una època en la qual *realment* no hi havia gaire moviment de capital ni emigració. Però aquesta idea es va anar mantenint en la ciència econòmica fins avui dia! I s'arriba a la situació irònica del tractament que reben les multinacionals: l'exemple és un conegut llibre de text d'Economia Internacional dels anys 80 en què no se'n parla! Però com que l'abstracció de la teoria econòmica ortodoxa exigeix que no es tinguin presents en el model, se'n prescindia davant l'evidència empírica.

I així l'*Economics* es desfà de la realitat i del conflicte social: el problema de distribuir la renda entre classes socials es converteix en el de posar preu a uns factors de producció, és a dir, en un problema matemàtic absolutament allunyat de l'experiència. Que això es continuï utilitzant com a *paraula revelada* només s'explica perquè elimina el conflicte.

En una altra sessió es va dir que l'economia és una *escolàstica*. Definíu el problema i ja tindreu mitja solució. Davant la idea ortodoxa actual de l'administració dels recursos escassos, el problema central dels economistes clàssics és el problema del creixement. Com es desenvolupen les societats. Era Macroeconomia, Teoria del Desenvolupament. Però també es preocupen per la classe treballadora, i tots tenen capítols sobre la situació probable de la classe treballadora. Ara els economistes moderns dirien que això és sociologia o política.

Introduint el model d'equilibri general

Es passa, així, a analitzar les línies principals del capítol IV d'Ormerod, que tracta del nucli central de la teoria econòmica actual, el model d'equilibri general. La idea bàsica del seu funcionament teòric és que un mercat deixat a si mateix troba un equilibri en el qual se satisfacin les condicions d'equilibri en tots els mercats (de treball, de béns, de capital). Això requeriria milions d'equacions per recollir el comportament econòmic de tots els agents que participen en els mercats existents, fet pel qual la solució al problema consistiria a resoldre aquest sistema d'equacions gegant trobant els preus que aconseguirien igualar l'oferta i la demanda. Aquesta situació d'equilibri econòmic és un òptim de Pareto, és a dir, una situació en la qual ningú no pot estar millor sense que un altre estigui pitjor (no diu com estava abans...) i, per tant, no hi ha ineficiències (s'han fet servir tots els recursos de l'economia).

Però la resolució matemàtica de la situació és summament complexa, i el problema que es va plantejar ja fa un segle, a l'època de Walras i Marshall, era el de les condicions matemàtiques necessàries perquè es produeixi l'equilibri. El problema va ser plantejat amb gran rigor per l'hongarès Von Neumann, els anys 30. Però als anys 50, Kenneth Arrow, premi Nobel d'Economia, va aprofundir en el problema i va posar en evidència les enormes dificultats, fins i tot teòriques, del model (necessitat d'existència de mercats a futur per a totes les mercaderies, inexistència d'incertesa). Les conseqüències

dels descobriments d'Arrow seran demolidores: no podem afirmar si hi ha solució al sistema; ni si és la que distribueix millor els recursos; i, a més, no és un òptim de Pareto. En suma, el model d'equilibri general cau a trossos. I el més fonamental és que aquestes crítiques vénen de dins del model, des de la lògica interna de l'economista professional (tot i que no es neguen unes certes virtuts: la força i la bellesa intel·lectual del model).

Aleshores, per què se segueix defensant el model d'equilibri general? Perquè serveix per defensar en el pla ideològico-polític molts interessos. El model, tan matemàtic i abstracte, permet arribar a una conclusió política de màxima importància: no cal govern, perquè només crea distorsions. El mal de tot això és que les virtuts d'una cosa totalment abstracta s'apliquen a problemes realment existents: intervenció del govern en l'economia, existència de béns públics, etc. I a sobre, no es tenen en compte dades de l'experiència: el fet que la tecnologia canvia les condicions de producció, ni sempre hi ha rendiments decreixents sinó que són creixents i hi ha economies d'escala (que li ho preguntin a Microsoft).

El debat: a la recerca d'una teoria econòmica que faci front als problemes

Dividirem les qüestions tractades en el debat: en aspectes focals de la discussió i reflexions interessants, entre les quals destaquen: el problema de les possibilitats d'actuació de les persones corrents; l'assumpte d'establir amb claredat l'objectiu contra el qual aquest seminari planteja la seva bel·ligerància. La idea de la relativització del neoliberalisme com una moda declinant. El problema de les formidables dificultats objectives que suposa resoldre les grans qüestions de la desigualtat economia-injustícia econòmica. La problemàtica de les diferències de sensibilitat en l'enfocament dels problemes i la valoració de les situacions i el perill dels extremismes: la tensió entre pragmàtics-economia-idealistes. Per últim, l'interrogant respecte de la sobrevaloració de l'economia com a eina de compressió/resolució dels problemes actuals.

Però hi ha tres qüestions focals: la pregunta del per quan la resolució de les grans desigualtats econòmiques mundials, el caràcter idolàtric del mercat, i la qüestió de la definició de models eficaços per enfrontar-se als problemes. La pregunta del per quan, o del fins quan haurem d'esperar per veure resoldre's les grans injustícies, apareixerà des del començament. Es planteja lligada a l'interrogant sobre l'actitud de la ciència econòmica i tot el sistema econòmic en la tasca de l'eliminació de la pobresa mundial com un problema plantejat seriosament pels acadèmics i els grups de poder. Igualment marcarà amb claredat moltes de les intervencions centrades en el tema dels models econòmics que tractarem en tercer lloc.

Pel que fa a la qüestió del caràcter idolàtric del mercat, es planteja en iniciar-se el debat i se n'assenyala la importància i la utilitat per lligar la discussió més tècnica de les sessions 4a i 5a amb el conjunt de la reflexió del seminari. Al llarg del seminari es van assenyalant algunes

característiques d'aquest caràcter idolàtric: fal·làcies de les afirmacions econòmiques, absolutització del mercat i altres realitzacions econòmiques, absolutització dels individus. L'autoreferencialitat com a tret clau del que és idolàtric i els seus efectes d'encobriment i mort en el món. Tots aquests aspectes apareixen com diversos matisos aportats sobre una idea clara o, si més no, majoritàriament compartida pels assistents.

El problema de la necessitat de dissenyar nous models econòmics ben fonamentats, superadors dels errors i les deformacions ideològiques de la teoria ortodoxa. Entre les diverses reflexions podem assenyalar el problema de l'abisme entre les ciències humanes (sociologia, antropologia, etc.) i l'economia i el seu efecte en l'aparició de models greument erronis, incapaços d'aportar solucions veritables als problemes fonamentals. Al costat de tot això, en algun moment es planteja la qüestió de si els models econòmics (seguint l'exemple de la democràcia en el camp polític) empitjoren o poden millorar les persones, com també quines haurien de ser les mesures que caldria prendre perquè la qualitat humana millorés. Una altra reflexió interessant és establir models sobre nocions de creixement i desenvolupament menys economicistes (en sentit pejoratiu): l'enfocament del PNUD "el creixement és un mitjà i el desenvolupament és un fi", així com construir entramats culturals que afavoreixin una economia veritablement humana. Per últim, apareix la pregunta sobre la possibilitat de pensar un model econòmic que reforci estructuralment tot el que és cooperatiu i solidari.

LÍMITS EPISTEMOLÒGICS DE LES DOCTRINES ECONÒMIQUES ACTUALS II (5a. sessió)

En aquesta sessió continua la discussió sobre el capítol "La teoría económica en crisis" del llibre de l'economista anglès Paul Ormerod: Por una nueva economía. Las falacias de las ciencias económicas. Ed. Anagrama, però dedicat a les pàgines 93-150. De fet, es discuteix el mateix text (la divisió en dos blocs és per qüestions purament pràctiques). Com a impressió general, sembla que el seminari ha evolucionat: ja no trobem les posicions tan oposades del començament. Es va confluint en un terreny comú que supera amb claredat l'especialització professional. Resulta bastant evident l'apropament a posicions crítiques que comparteixen un discurs fonamentalment semblant. Aquest clima dóna l'oportunitat a interessants aportacions que matisen d'una manera satisfactòria això que ja es pot qualificar de *discurs comú*.

Presentació del ponent

El ponent fa una exposició molt general del text amb una extensa sèrie d'aclariments sobre diversos conceptes econòmics. Inicia la seva intervenció amb l'explicació d'una de les polèmiques més conegudes de la moderna ciència econòmica: la discussió entorn de la teoria quantitativa dels diners, molt lligada a la querella entre keynesians (partidaris de la participació i dels governs en la regulació econòmica) i monetaristes (liberals escèptics respecte d'aquesta intervenció: Milton Friedman, els Chicago boys, la majoria dels neoliberals) que, com veiem, és una de les facetes de l'actual disputa sobre els models de societat en aquest final de segle.

Però és que també es relaciona amb problemes econòmics de primer ordre íntimament lligats com són la inflació i el

dèficit públic: el ponent fa un recorregut per diversos aspectes d'aquestes qüestions, analitzant-ne les implicacions socials sovint silenciades en les anàlisis pretesament tècniques: el problema del dèficit fiscal, de la inflació via costos, la inflació estructural i l'explicació política de la inflació de J. L. Sampedro. Interessant visió de la inflació per problemes distributius que faria de les pujades de preus una autèntica pròtesi del sistema en el sentit que, en la pugna dels innombrables grups socials per la distribució de la riquesa, cap d'ells no té la força suficient per imposar-se als altres, fet pel qual es produeix una espècie d'augment artificial de la part del pastís corresponent a determinats grups mitjançant augments de preus. Aquesta seria l'explicació més de fons dels fenòmens inflacionaris. Total, per al ponent, el concepte d'inflació que manegen els monetaristes és superficial. És lògic que aplicant només mesures monetaristes es produeixin les distorsions que denuncia Ormerod i porta a d'altres problemes tècnics com la inestabilitat de la massa monetària, que els governs no acaben de controlar.

La qüestió és d'una enorme importància, atès que, com recordareu, una de les qüestions essencials de la discussió entre economistes keynesians i monetaristes és que els primers creuen que la intervenció de l'Estat pot influir en l'economia, mentre que els monetaristes (representants de l'ortodoxia tradicional) pensen que no hi té cap influència, que és el mercat el que té la capacitat d'estabilitzar l'economia i, per tant, com menys Estat més possibilitat d'economies estables. En una línia semblant trobem una altra famosa baralla econòmica, una mica més recent (sobre els anys 80), el tema de les expectatives racionals. Per al ponent, encara que aquesta és una qüestió sobre la qual es treballa, ja no té la importància que se li va donar en el seu moment com un poderós argument contra la intervenció dels governs en economia. Una altra qüestió molt polèmica a la qual es va referir breument el ponent és la de les privatitzacions i els seus efectes sobre el conjunt de l'economia.

En aquests moments queda plantejada la pregunta del milió de dòlars: per què es dóna cobertura científica al model d'equilibri general si les exigències perquè funcioni són tan irrealistes que ni tan sols satisfan en teoria? Per què si és tan inconsistent s'aplica? Possiblement, no perquè s'ho creguin els economistes que estan en el govern, sinó perquè hi ha un interès polític de certs sectors poderosos que aquest sistema funcioni (així assenyala l'exemple de la taxa natural d'atur, idea popularitzada per Friedman, idea a la qual havia arribat Marx amb l'exèrcit industrial de reserva, tot i que des de pressupòsits diferents). El que aquí està en joc és la càrrega ideològica i justificadora de certes posicions polítiques, economia, interessos socials que pot tenir l'economia ortodoxa, així com la possibilitat de construir una

veritable ciència social.

I, per fi, es planteja la qüestió de la possibilitat d'una ciència econòmica veritablement social. Es critiquen les aspiracions a la condició de ciència exacta que expliquen tants dels defectes de la ciència ortodoxa. S'ha d'abandonar aquest ideal newtonià de perfecció formal i de funcionament mecànic perfecte de la Física del segle passat. Cal tenir en compte que el subjecte està implicat dintre de la investigació, que el subjecte canvia l'objecte de la investigació: és l'exemple dels experts del Banc Mundial que, quan van a fer el diagnòstic d'un país, canvien, pel fet d'anar-hi, la situació econòmica d'aquest país. Es reivindica també la contrastació amb la realitat, “tasca no gens fàcil”, igual com plantejar-la des d'una concepció dinàmica de la veritat: és a dir, no existeix una veritable i permanent economia intocable. Finalment, es reivindica una distinció més clara entre Economia teòrica, més centrada en la construcció de models i Economia aplicada “que anés treballant com pugués” en una relació semblant a la que hi ha entre la Física Teòrica i l'Aplicada.

La discussió: I per què serveixen els economistes?

Entre les intervencions és interessant assenyalar des de la suggestiva confessió de la relativa inutilitat (malgrat la seva bellesa) de l'Economia científica actual (seria una ciència tan incompleta i plena d'errors que el seu principal valor fóra que ens permet evidenciar l'extraordinària complexitat de la realitat, amb tota la càrrega d'humilitat i de responsabilitat a l'hora de prendre decisions en el pla polític i/o social) i la relativització d'aquestes qüestions en qualificar-les de “*modes econòmiques* bastant justificades tot i que sense suport empíric darrere” (per exemple: el keynesianisme després de la II Guerra Mundial per combatre l'atur; el monetarisme, la moda per corregir altres defectes de keynesianisme, les *expectatives racionals*, etc.).

Tendeix a repetir-se la idea del manteniment de la ciència econòmica actual com a justificant ideològic de situacions de privilegi. En aquesta línia es planteja l'interrogant sobre si els responsables econòmics tenen sensibilitat pel *factor humà* o, si es vol amb un matís més esquerrà, *sensibilitat social*. Sembla que hi ha un consens implícit en la idea d'un enorme dèficit d'aquest factor que explicaria moltes situacions actuals en els àmbits nacionals i mundials. Així mateix, es produeix una crítica respecte dels tecnòcrates que pretenen resoldre els problemes fixant-se en el control d'una variable (p. economia, el tipus d'interès) i “quatre corbes”, que donen peu a situacions tan sagnants com Bolívia (expulsió de l'economia del 40% de la població) i Xile (vuit milions de pobres sobre vint-i-un) que, darrere de xifres macroeconòmiques molt brillants, amaguen realitats de misèria terrible.

D'altres participants plantegen el perill de *fabricar* una realitat artificial, *confortable*, a gust dels interessos de certs poderosos fent ús del saber econòmic. O la capacitat propagandística d'aquests sectors (per exemple: la qüestió del cost de l'acomiadament ha estat assumida com l'única clau de la creació de llocs de treball a Espanya, i això dona com a resultat que una gran part de la societat assumeixi acríticament molts del missatges que es difonen sense tocar altres qüestions).

Hi ha qui assenyada la intuïció que, malgrat tots els possibles errors de la ciència econòmica, al final hi ha una sèrie d'objectius i de finalitats que no tenen per què ser innocents: Maastricht i els seus indicadors suposen tota una sèrie d'eleccions sobre grups socials i països que en queden exclosos. Un participant es planteja: no hi ha una certa planificació, si no en les finalitats últimes, sí en els objectius en tota aquesta qüestió de l'exclusió?

S'apunta que en l'home hi hauria dues tendències, una d'egoista i una altra d'altruista: la més forta, per diverses raons, és l'egoista, i encara és més forta quan ens movem en nivells *macro* en els quals no existeix immediatesa de tracte o proximitat. El sistema econòmic de mercat afavoriria més la dimensió dolenta de l'home. I això fóra degut als seus mateixos pressupòsits de base: individus racionals, lliures, que saben perfectament com aconseguir-ho. I això és, precisament, el que no és l'ésser humà: és poc racional, poc lliure i facilíssimament manipulable (sobretot des del punt de vista macro). El mercat toca molt més les tecles dolentes de l'home (l'enveja, l'ostentació, etc.) que l'aspecte positiu. I acaba amb un interrogant: pot haver-hi un sistema que potencii la part bona de l'home? O ha de ser amb petits pegats o pedaços?

LA TEOLOGITZACIÓ DEL MERCAT (6a. sessió)

Els textos que van servir de base de discussió d'aquesta sessió van ser H. Assman: *Les fal·làcies religioses del mercat*¹⁷ i Jung Mo Sung: *Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social*¹⁸.

“Religiosa és la seva pretensió (en referir-se als defensors de l'ortodoxia del mercat) de sistema autoregulator que dispensaria del constant correctiu de la intenció política, com si fos supèrflua, per ser necessàriament una instància exterior als seus mecanismes.”¹⁹ “La novetat del nostre temps no rau en el fet que continuïn els contrastos socials ni que s'aguditzin sinó que, com diu H. Assman: “El fet més gran en la conjuntura actual del món és, sens dubte, l'esglaiador imperi d'una lògica d'exclusió i d'una creixent insensibilitat de molts en relació amb ella.”²⁰

Dos textos de teòlegs de l'alliberament, del brasiler Assman i del coreà afincat al Brasil Jung, en els quals se sistematitzen moltes de les tesis que han donat lloc a la celebració d'aquest seminari. El text d'Assman, en un quadernet de caràcter clarament divulgatiu però d'un interès indubtable. L'escrit de Jung Mo Sung, deutor de les tesis del brasiler, és una nova i brillant capbussada en el paper de la religió i la teologia en la denúncia d'aquest autèntic evangeli neoliberal, una aguda dissecció del caràcter sagrat, d'autèntica religió laica, de “visió mística” que adopta el sistema de mercat, recolzada en els mites del progrés, el desenvolupament tècnic, l'acumulació il·limitada de riquesa i de la possibilitat de satisfacció de tots els desigs humans, tot i que ara tenyit per la perspectiva neoliberal de l'exclusió conscient de les majories incapaces d'adequar-se a les exigències diverses del sistema global:

“El pensament neoliberal (com hem vist abans) va abandonar la idea que tots poden i han de participar igualment en aquesta satisfacció ill·limitada dels desigs; però no va abandonar aquesta possibilitat per als vencedors en la competitivitat del mercat.”²¹

Jung Mo Sung fa una aguda i profunda anàlisi del revers de les doctrines oficials del sistema a través d'una lectura en clau dessacralitzadora d'alguns textos de popes com Francis Fukuyama o Hayek, però també del “teòleg-profeta del mercat” M. Novak, recolzat en les conegudes tesis sobre la religió de l'antropòleg René Girard, en Assman i en el també teòleg de Costa Rica, Hinkelammert. Dessacralització que permet abordar amb seguretat una de les característiques més paradoxals del nostre capitalisme de final de segle: la seva radical irracionalitat (“la finalitat del lucre és el lucre”²²) i les seves esgarrifoses conseqüències: la crisi ecològica i la crisi social i, en el cas del Tercer Món en general, el desmembrament de les societats, amb totes les seves seqüeles de dissensions polítiques i conflictes socioeconòmics. I

acaba amb un intent d'assenyalar els camins que hem de seguir els cristians i en particular els teòlegs, fonamentats sobre la crítica a la “cultura de la satisfacció” en les seves versions teològiques i la reivindicació de la teologia de la Gràcia com a camí –via gratuïtat– a la recuperació del valor de la solidaritat i la igualtat, a la posada en marxa d'una societat de no-exclusió.

Arribats en aquest punt, la idea d'aquesta sessió era de sistematització, i atesa la solidesa dels textos proposats, podria semblar de pur tràmit. La direcció del seminari pretenia que a partir dels textos suggerits i de les sessions anteriors, els presents procedissin a una recapitulació general de les formes religioses que adopta el modern fonamentalisme liberal, però la jornada va sortir dels límits previstos i va resultar poc o gens recapituladora. De fet, el ponent va entrar amb un plantejament deliberadament provocatiu: “per un nou ideal social i un nou estil teològic” era el títol de la seva ponència. Després d'una breu justificació (fins a un cert punt) de les molt infamants modes en ciència econòmica (justificades, al seu entendre, per: primer, la necessitat que els actors econòmics i polítics han de prendre decisions a partir de certes es incompletes; segon, el caràcter igualment incomplet de les teories, que necessàriament deixen aspectes de la realitat sense cobrir, cosa que produiria la seva necessària substitució per altres formulacions millors en un procés constant, acumulatiu i dialèctic d'ampliació del coneixement), es desenvolupa una llarga exposició històrica de reivindicació de certs aspectes de l'economia de mercat.

El mercat com a regles de joc permanents

El ponent reivindica uns certs aspectes centrals de l'economia de mercat com a institucions que van arribar per omplir uns certs buits en les societats humanes: se subratlla la importància de l'existència d'unes regles de joc permanents en el pla econòmic (el predomini de les lleis sobre el poder dels governs, el respecte de la propietat privada) i la importància del propi interès com a aspectes positius de les societats modernes que contrastarien vivament amb les situacions d'inexistència de regles de joc econòmic fiables, en especial de garanties per als particulars enfront del poder de l'Estat en altres moments de la Història.

Per fer-nos-en veure la importància fa un recorregut històric en el qual tracta de mostrar-nos el paper inicialment marginal de l'àmbit que avui anomenem *econòmic*. Primer en les societats clàssiques de Grècia i Roma, més tard amb el lent i progressiu creixement de la seva importància gràcies a l'auge de les ciutats a l'Edat Mitjana. I un cop arribats al mercantilisme en els estats de l'Edat Moderna, començaria la inflexió que acabarà provocant les transformacions radicals que van portar a la societat capitalista: la Revolució anglesa del XVII, la Revolució industrial, el cicle de les grans reformes liberals del final del XVIII i XIX... Després de les quals la situació s'inverteix: ara assistim al predomini del fet econòmic sobre els altres aspectes de la realitat social.

En la mateixa línia fa un recorregut històric reivindicant l'*interès* propi: des de la mentalitat comunitarista primitiva (que va arribar pràcticament intacta fins al final de l'Edat Mitjana) a la situació actual passant per l'eclosió de l'individualisme en el Renaixement, el seu apuntament per la Filosofia Moderna del XVII, i de la seva consolidació a partir del segle XVIII: Bernard Mandeville, Helvecio, Adam Smith. La fonamental aportació de l'escocès consagrarà la inversió de valors: dedicar-se al propi benefici pot ser positiu per al conjunt: la consagració de l'egoisme pur i dur, que és contrapesada per la famosa *mà invisible*, dóna com a resultat una situació beneficiosa per al conjunt. Així, del segle XVIII se surt amb dues conquestes per bé o per mal: l'economia de mercat, que deixa llibertat de moviments a la burgesia; i la mentalitat de recerca de benefici individual. Per al ponent, reivindicar el propi interès és necessari, però els forjadors del món contemporani van cometre un greu error en absolutitzar-lo: és imprescindible un cert grau d'altruisme i de creativitat sense les quals les societats es fan

invisibles.

Hem d'aspirar a la Utopia?

Analitzats els dos aspectes de la importància d'unes regles de mercat estables i fiables i la vindicació de l'interès propi, el ponent passa a plantejar un altre dels aspectes centrals de la seva intervenció: el seu escepticisme cap al projectes de transformació radical de les societats sobre una base utòpica. Per al ponent, la conquesta impossible de la societat ideal ha de substituir-se per un ideal de lluita permanent, en la qual l'espècie humana aconsegueix una sèrie d'èxits materials que cal reconèixer com un miracle econòmic, com a veritables conquestes de civilització i, simultàniament, manté la seva dignitat, sense fer-li somniar amb una meta final que és una simple quimera: no és el més important el que s'ha aconseguit, sinó la lluita i el manteniment de la dignitat de la Humanitat: “mantenir desperta l'ànima de la Humanitat”, tot i que reconeix desconèixer la manera de fer-ho i també el fet que l'economia de mercat més aviat tendeix a destrossar-la, fet pel qual fa una crida a la recerca d'aquesta línia (i s'afegeix al problema de la formació i expansió dels valors en les societats, més enllà dels tòpics).

Ara bé, es considera que han d'existir grans ideals que orientin i arrosseguen a l'acció (crítica de passada la falsa solució, al seu entendre, de refugiar-se en les tasques petites: p. economia, atendre emigrants, etc.) Quins ideals s'han d'adoptar? S'assenyala que fins i tot els Hinkelammert, Assman o Jung Mo Sung rebutgen que l'ideal sigui una societat de planificació central. I atès que la societat de mercat pur i dur tampoc no és admissible com a ideal, i el futur ens impedeix saber cap on evolucionarem, l'única guia ha de ser un criteri que permeti garbellar els models que manegem: una societat en la qual cabem tots. Per tant, és una tasca preferent “mantenir desperta l'ànima de la Humanitat”.

Acaba la seva extensa exposició amb una crítica a l'actuació dels teòlegs. Considera que el seu defecte clau és no interessar-se suficientment en la fase d'elaboració de les solucions als problemes socials i fer-ho només en els problemes de distribució. (Com organitzem la societat? Com aconseguim vèncer la Naturalesa?) D'aquí ve la seva idea del teòleg com a *outsider*. Només el profeta tindria dret a ser-ho. El paper del teòleg seria de mitjancer entre el profeta i l'home corrent “que cada dia lluita en el seu racó per portar endavant aquest món. I hauria de dignificar el que està fent”. Considera que els teòlegs exageren el mal del capitalisme, sense fer el pas següent d'interessar-se per promoure solucions amb sensibilitat humana (assenyala l'exemple de la diferència entre els pressupostos amb sensibilitat del PSOE i del PP) i es queda en la seva posició còmoda.

El debat: dels teòlegs i la Teologia

Després del suggeriment de tornar al programa original de la sessió, que és rebutjada pels assistents, es passa a reaccionar sobre la xerrada. Tot i lloant l'interès del que s'havia dit, hi va haver nombroses crítiques pel que es considerava una visió unilateral i endolcida de l'evolució de l'economia de mercat. També hi va haver una certa sorpresa o molèstia per la duresa de les afirmacions respecte dels teòlegs i la Teologia. Una sèrie de crítiques es van centrar en la línia general del discurs: acusacions d'unilateralitat, o d'una certa contradicció (*nedar i guardar la roba*), crítiques a l'absència de les *víctimes*. Diverses intervencions consideren exagerades les lloances al mercat, sobretot en fer balanç del dolor produït històricament i en l'actualitat, particularment en el Tercer Món (en aquesta línia, es qüestionen certes argumentacions elogiadores del mercat basades en xifres amb altres exemples estadístics radicalment oposats). També s'assenyala que no quedava prou evidenciada l'exclusió d'enormes masses dels

avantatges del mercat des del començament del sistema. O la necessitat històrica de la violència i la coerció que indefectiblement l'ha acompanyat, que no apareixien per enlloc en l'exposició. Com també es critica en el discurs la no-distinció entre *fet social* i *problema social*: hi ha coses que, tot i haver estat un fet social no han estat un problema social fins que no se n'ha pres consciència (el cas de l'esclavitud).

Tot això es pot lligar amb la crítica a la idea del sistema de mercat que es fa des de molts diversos angles: des d'assenyalar la necessitat de rebutjar la idea que se'ns intenta vendre actualment del mercat com el més racional o millor o menys dolent, o la necessitat que es reconegui, no ja que el mercat és un bon sistema o l'únic sistema possible, sinó que és clarament i obertament un model tant en crisi com el sistema democràtic en política, perquè té fal·làcies i perquè no distribueix ni sap com es distribuirà. Fins a recalcar els problemes de pobresa lacerant (exemples del canvi de govern al Zaire, a Rússia o les escandaloses diferències de riquesa entre el Primer i el Tercer Món [1:2 el s.XVIII, 60:1 el 1990]).

Això no obstant, hi ha participants que d'una manera expressa o amb reticències bastant visibles, reconeixen la responsabilitat del sistema capitalista de mercat en els nivells elevats de vida actual. O hi ha qui assenyala que al Tercer Món o a Rússia moltes vegades és bo (“el que Rússia necessita és precisament molt més mercat i menys màfia i menys monopolis”). O se n'assenyala la utilitat si dins del paísos des d'instàncies com l'Estat es pot garantir una veritable igualtat d'oportunitats, i en l'àmbit internacional es pogués garantir una situació de mercat igualitària mundial.

Les reticències que flotaven per la sala eren fruit de l'opinió radicalment pessimista que el ponent havia expressat pel que fa al problema de possibilitats de superar l'actual model econòmic, unides a la ja esmentada de reconèixer algunes virtuts al sistema de mercat en alguns participants. Així, pel que fa a les possibilitats de canvi, diverses vegades es va assenyalar el perill de sacralització del mercat (sempre a partir de l'exposició del ponent) com també la pregunta per la mateixa possibilitat de canvi: si el diagnòstic del ponent és correcte ¿no s'esfumen les possibilitats de transformació social i econòmica?

I amb tot això arribem a un altre dels temes importants “que va provocar un malestar força evident en molts participants” la discussió entorn de la possibilitat d'aconseguir un *món feliç*. Les postures de pes van ser, fonamentalment, les que rebutjaven aquesta possibilitat (defensada en la ponència) i la dels partidaris de la necessitat de la utopia amb matisos diversos. Sovint apareix el temor que, negant la utopia es tanqui la possibilitat de transformació del món. Perquè la necessitat de la utopia apareix repetidament lligada a la constatació de l'escàndol de la misèria, del dolor i del mal, a un negar-se a acceptar aquest món com l'únic possible. Així s'assenyala el paper d'hipòtesis, d'anticipacions que tenen les utopies: hi ha qui assenyala l'obligació moral de somniar amb un món en el qual els drets bàsics de totes les persones s'acompleixin a tot arreu. En una intervenció molt interessant, es critica la posició radicalment escèptica del ponent que, en una gran part, es justifica en el temor (amb paraules del nostre participant) a “enganyar la gent amb això del *món feliç*, perquè pot ser nefast”. Es rebutja aquesta postura, es reivindica la utopia en el sentit indicat més amunt (“si no s'apunta una mica alt, m'agradarà saber on arribarem”) i s'apel·la a la necessitat de discerniment constant i al rebuig a receptes més o menys universals i definitives davant dels perills del mal ús de les utopies.

El problema que s'aborda constantment és la distància entre la utopia i el que és realitzable: apareix diverses vegades l'opinió que, possiblement, mai no s'arribarà a la societat de justícia perfecta, o que sempre existiran rics i pobres, però se subratlla la necessitat de la utopia per reduir constantment les distàncies cap a aquest objectiu. Algun participant és partidari, a la llum de l'experiència europea actual, del que s'anomena la *flexibilització de les utopies* o les *utopies light*, la necessitat de reduir l'abast del projecte i acceptar que, atès que la utopia és

inabastable, només es puguin aconseguir *petits mons feliços*, com una manera d'avançar de forma efectiva.

Un aspecte al qual el ponent dóna molta importància en el seu discurs és el *dels lluitadors*, però en el diàleg rep bastantes crítiques: des de les que plantegen la falta de claredat de la seva idea a les que qüestionen la fortalesa simbòlica de cara a la societat d'aquests petits lluitadors. D'aquí es devira una altra de les preguntes que travessen la sessió. Com mobilitzem la societat? Per últim, una interessant consideració sobre la possible necessitat d'integrar aquí el paradigma de pensament oriental, que buscaria la felicitat i el món feliç d'una manera diferent a aquest disseny tan occidental que es discutia, basat en el treball i les grans construccions.

Un altre tema lògicament polèmic va ser l'estatut de legitimitat de l'interès propi. Des del suport clar a les tesis de la ponència: "cal recuperar el tema del propi interès per no fer amb la solidaritat social la mateixa trampa que es va fer amb l'amor individual quan tot era oblativitat, i ens oblidàvem en aquelles espiritualitats d'aleshores que l'ésser humà no és solament oblativitat, o *àgape*, sinó que també és *thanatos* i també és egoisme". En aquesta línia, es remarca la possibilitat que el valor de la solidaritat s'integri en la societat i l'uneixi al propi interès. També assenyala aquest participant que el límit de l'*interès propi* estaria en l'exclusió dels altres (parla del món actual i el seu *interès homicida*). Un altre participant assenyala que el problema de l'interès propi actualment és el de 2 o 3 milions de persones que no tenen dret a exercir el seu egoisme: "Egoisme per a tots! Sembla que n'hi ha alguns als quals la recerca del propi interès els és barrada".

Com era natural, les afirmacions sobre aquest assumpte van ser moltes i interessants. Des de qui dóna suport clarament a les posicions crítiques del ponent, tot i que ampliant el subjecte (dels teòlegs al conjunt dels cristians). S'assenyala una colonització per part de l'espiritualitat dels religiosos que ens hauria portat a un constant viure des de la *reserva escatològica* i, per tant, a dir que això encara no és el Regne en lloc de fer possible el Regne. Uns altres participants rebutgen la crítica del ponent i defensen la legitimitat de la postura de denúncia dels teòlegs davant d'un sistema econòmic que exclou la majoria mundial, encara que no tinguin una qualificació tècnica econòmica, si aquest sistema "no contribueix a humanitzar, ni és digne de la condició humana". Així es defensa la legitimitat de definir-se sobre els "quès" tot i no entenent els "coms" del sistema econòmic. Respecte a això, al final de la sessió, el ponent assenyalarà que els teòlegs haurien d'estar a la gestació de les solucions i vivint els problemes des de dins, en el mateix naixement del problema. Considera que haurien d'integrar-se en equips pluridisciplinars.

A una apel·lació sobre què pot aportar l'Evangeli en aquesta qüestió, s'assenyala la constatació que l'interès propi està desequilibrat, en perill constant que degeneri en avidesa. Perill que es considera independent de l'actual sistema econòmic, fet pel qual exigeix que sempre se l'estigui corregint. Així mateix, en dues intervencions es parla de l'experiència evangèlica de l'alegria, de la importància de parlar des del goig (el perill que "de vegades en nom de l'Evangeli acabem parlant només del sofriment i jo crec que Jesús parlava a partir del goig"). De l'experiència de l'alegria que no està en el propi interès satisfet, sinó a valorar l'interès de l'altre. I una consideració aguda sobre la santedat: davant l'afirmació del nostre ponent que l'interès propi ha de ser acceptat com a legítim perquè els homes no som ni sants ni monjos, un participant assenyala com és de paradoxal aquesta afirmació, perquè ser sants és ser completament humans.

D'altres consideracions relacionades amb el tema teològic van ser l'excessiu dèficit de presència pública del cristianisme en la mediació econòmica. I quan algú diu alguna cosa en nom del cristianisme diu coses com Rafael Termes! També considera aquest participant la legitimitat de l'actitud profètica i la necessitat de vocacions cristianes per treballar en sistemes econòmics alternatius. S'assenyala també com un gran dèficit de la Teologia el fet de no anar

acompanyada per això que Metz anomena la Teodicea: el problema del sofriment injust del món seria tan inexplicable, que el nostre participant considera que avui no es pot fer antropologia, economia, sociologia, filosofia o art sense tenir-lo present.

UN BALANÇ: OBRINT CAMINS

La tasca d'aquest seminari era d'envergadura, i al llarg del seu desenvolupament, s'evidenciaren les dificultats derivades de l'amplitud dels aspectes a tractar, la pluralitat dels camps de procedència, la varietat d'òptiques dels participants tot i que dins d'una fonamental sensibilitat crítica. Però, el resultat es pot qualificar d'altament satisfactori: les evidències acumulades contra el sistema de mercat i els seus mecanismes idolàtrics procedeixen de camps diversos, partint de la mateixa essència del discurs econòmic ortodox, i s'amplien a plans diferents de les ciències socials i el pensament cristià. És una tasca que facilita una perspectiva sòlida en aquesta necessària i inajornable labor de crítica que ens ajudi a apropar-nos una mica més a la utopia del Regne.

NOTES

1. (Traducció expressa de l'original anglès *Trying to become real: a Buddhist Critique of Fame, Romance, Money and Technology*).
2. Cap. 1 de *La idolatría del capital y la muerte de los pobres* (San José, Costa Rica).
3. Jung Mo Sung, Op. cit., p. 26.
4. A Concilium (Petrópolis) n. 160 (1980/10), p. 101-113.
5. Jung Mo Sung, Op. Cit., p. 29.
6. Jung Mo Sung, Op. Cit., p. 31.
7. Jung Mo Sung, Op. Cit., p. 32.
8. Ibíd. p. 33.
9. Ibíd. p. 35.
10. Ibíd.
11. Ibíd. p. 46.
12. Banc Mundial, Op. cit., p. 2.
13. Ibíd. p. 8.
14. Ibíd. p. 10.
15. Termes i els seus col·laboradors estarien en l'ala dura de l'empresariat, partidaris de tensar la corda en la negociació per aconseguir una reestructuració radical del marc bàsic de relacions laborals, enfront d'aquells empresaris més contemporitzadors amb l'actual statu quo que volen evitar una crisi de governabilitat (per increment de la conflictivitat, la delinqüència, etc.) als països rics.
16. Suposant (que és molt suposar) que aquestes funcions són –matemàticament– contínues i derivables.
17. Assman, H., *Les fal·làcies religioses del mercat*. Quadern de Cristianisme i Justícia, n. 76.

18. Jung Mo Sung, *Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social* (inèdit, traduït expressament del portuguès).
19. Assman, H., *Les fal·làcies religioses del mercat*. Quadern de Cristianisme i Justícia, n.76, p. 6.
20. Jung Mo Sung, *Contribución de la Teología a la lucha contra la exclusión social* (inèdit, traduït expressament del portuguès), p. 1.
21. *Ibíd*, p. 4.
22. Michel Albert, citat per Jung, *Ibíd.*, p. 10.

2. SEMINARI “PAUTES DE PRODUCCIÓ I CONSUM SOSTENIBLES”

Coordinadors: Jordi Cuadros i Joaquim Menacho

Participants: David Casanova, eng. agrònom - Jordi Cuadros, eng. químic IQS - Elvira Durán, filosofia - Blanca Escribano, medicina - Cristina Espuga, història - Josep Lluís Fernández, dret, màster en polítiques i administració - Josep Llop, econòmiques - Joaquim Menacho, sj., eng. industrial, teologia - Bernat Mullerat, dret - M. José Merino, dret - Llorenç Prats, econòmiques - Mónica San Martín, dret - Josep Sols, sj., història, teologia - Albert Ventura, Esade - Lourdes Zambrana, polítiques, treball social, teologia.

Autors del present resum: Jordi Cuadros i Joaquim Menacho

En tot el món, molts dels recursos bàsics dels quals dependran les futures generacions per a la seva supervivència i benestar s'estan exhaustint i s'intensifica la degradació del medi ambient, impulsada per modalitats insostenibles de consum, un creixement sense precedents de la població, la persistència i difusió de la pobresa i les desigualtats socials i econòmiques. *Conferència Internacional de Població i Desenvolupament*, El Caire 1994.

El seminari desenvolupat pel “grup de joves professionals” de CiJ durant el curs 96-97 ha pretès analitzar la qüestió del “desenvolupament sostenible”. El títol, “Pautes de producció i consum sostenibles”, prové de l'exigència plantejada per l'ONU als països desenvolupats (cf. Cimera Mundial sobre Desenvolupament Social, Copenhaguen 1995; Conf. Int. de Població i Desenvolupament, El Caire 1994). Això inclou, d'una banda, l'anàlisi de la viabilitat tècnica i econòmica d'una humanitat cada cop més nombrosa i (esperem) cada cop més desenvolupada; d'una altra, també s'ha volgut valorar l'acceptabilitat ètica del sistema econòmic que, imposat des dels països del Nord, regeix tot el planeta. El treball s'ha dut a terme en set sessions distribuïdes a raó d'una trobada mensual, en les quals s'han tractat els temes que segueixen: Problemes mediambientals; El sistema econòmic actual; Economia ecològica; Altres crítiques al sistema econòmic actual; Reflexió des de la filosofia social; Reflexió des de la fe; i Conclusions.

El Seminari ha fet un recorregut “de fora a dins”. Des de l'anàlisi de la problemàtica, en els seus símptomes més externs i tangibles, fins a les seves arrels espirituals. Aquest escrit segueix aquest mateix recorregut. Partint del que ens diuen les dades ecològiques i econòmiques, passem a veure algunes de les implicacions en el terreny de l'economia teòrica, i d'aquí passem a l'àmbit polític i a la cultura que

li dóna suport. Finalment, com a rerefons de la cultura, ens introduïrem breument en les concepcions ètiques i teològiques que hi són subjacents.

2.1. ÉS INSOSTENIBLE EL SISTEMA?

El Seminari parteix de la interpel·lació de les darreres conferències internacionals convocades per l'ONU. En elles es destaca la interrelació entre pobresa, problemes ecològics, explosió demogràfica i discriminació de la dona¹. El sistema econòmic imperant genera seriosos problemes mediambientals i severes desigualtats econòmiques. Aquests problemes són de tal magnitud que la sostenibilitat del sistema "occidental" de producció i consum està en entredit. Es convida, per tant, els països desenvolupats a revisar les seves "pautes de producció i consum".

En aquesta secció analitzem la "simptomatologia" més crassa d'aquesta "insostenibilitat", a través de dos ítems: la crisi mediambiental, i les desigualtats econòmiques.

2.1.1. La crisi mediambiental

Els problemes mediambientals es poden concretar de diferents maneres. Una d'elles és presentar una sèrie de "problemes ecològics" que constitueixen una mena de "síndrome" d'una crisi global de l'ecosistema planetari. Els principals tòpics podrien ser:

1. L'augment de la temperatura planetària per l'efecte hivernacle. L'efecte hivernacle és produït per determinats gasos, presents en l'atmosfera, capaços d'emmagatzemar radiació d'ona llarga, és a dir, calor. L'increment de la concentració d'aquests gasos a l'atmosfera comporta un augment de la temperatura a la superfície del planeta. No es tracta, però, d'un efecte produït exclusivament per l'activitat humana, ni tan sols per l'activitat dels éssers vius. Sempre hi ha hagut gasos d'efecte hivernacle a l'atmosfera terrestre. De fet, sense l'efecte hivernacle, la temperatura a la superfície de la terra seria d'uns -18°C de mitjana, la qual cosa faria impossible la vida tal com la coneixem.

Els principals gasos d'efecte hivernacle són el vapor d'aigua, l'anhídrid carbònic (CO₂), ozó, òxids de nitrogen, metà (CH₄) i clorofluorcarbonats (CFC's). Aquest últim és l'únic tipus de gas que és totalment produït per l'home.

¿On rau, doncs, el problema? El problema rau en l'augment de la concentració de gasos d'efecte hivernacle (sobretot CO₂ i CH₄) produïts per la utilització de combustibles fòssils (petroli i carbó). Cal tenir en compte que el consum energètic global de la humanitat s'ha multiplicat per 16 durant el segle XX, i que prop del 80% d'aquesta energia s'obté dels combustibles fòssils. No és estrany, per tant, que la concentració de CO₂ a l'atmosfera hagi augmentat en un 25% durant aquest segle.

Dit això, que sembla prou greu, cal dir també que la incidència d'aquest increment dels gasos d'efecte hivernacle sobre el clima del planeta no és gens clara. Les eines matemàtiques de què disposem per predir els canvis climàtics

són massa limitades per fer pronòstics mínimament fiables. Malgrat això, la major part dels estudis sobre el clima, realitzats amb models matemàtics de simulació, coincideixen a diagnosticar un canvi climàtic inevitable, en el sentit d'un augment global de la temperatura planetària. Ara bé, el que no és gens clar és que aquest canvi s'estigui produint ja en l'actualitat; i el que resulta pràcticament impossible de predir és la situació final a què això ens conduirà.

2. La reducció progressiva de la capa d'ozó. N'hem sentit a parlar sovint. Es tracta de la disminució periòdica de la concentració de gas ozó sobre l'Antàrtida. Com és sabut, l'ozó segueix un cicle de reaccions químiques en virtut de les quals es desintegra formant oxigen i torna a sintetitzar-se a partir de l'oxigen. D'aquesta manera, estableix un equilibri dinàmic que manté una concentració estable a l'estratosfera. Aquest cicle químic de l'ozó consumeix energia, la qual prové de l'absorció dels raigs ultraviolats d'alta i mitjana energia. Com a conseqüència, aquests raigs, absorbits a l'estratosfera per tal de mantenir el cicle de l'ozó, no arriben a la superfície de la terra. D'això resulta que la capa d'ozó "protegeix" la terra de l'efecte dels raigs ultraviolats. La desaparició de l'ozó estratosfèric, per tant, posaria en perill la vida humana i d'altres animals.

El "forat" de la capa d'ozó va ser detectat per primer cop ara fa quinze anys, per Shigeru Chubachi, investigador de la base científica japonesa a l'Antàrtida. El "forat d'ozó" és una disminució periòdica de la concentració d'ozó (entorn d'un 20%) sobre l'Antàrtida, que es produeix durant els mesos d'octubre i novembre. Aquesta disminució transitòria es produeix cada any.

Encara es discuteix el mecanisme que produeix aquesta oscil·lació en la concentració de l'ozó antàrtic: no es coneixen amb certesa les reaccions químiques que hi intervenen, ni les causes que localitzen aquest fenomen a la regió antàrtica. Malgrat això, sembla probable que hi hagi una certa relació amb els cicles d'activitat solar, que es repeteixen amb un període d'11 anys. També sembla que les emissions de CFC, de producció humana, hi influeixen. És per això que en successius tractats internacionals (Conveni de Viena, 1985; Protocol de Mont-real, 1987; i Declaració d'Hélsinki, 1989) s'ha intentat eliminar la producció de CFC abans de l'any 2000. Tot i això, no queda gens clar per què no s'ha parat atenció a altres gasos produïts per l'home (com ara el metà i l'òxid nítrós) i que, probablement, també influeixen en l'ozó de l'estratosfera. També sembla haver-se ignorat l'efecte d'alguns fenòmens naturals (com ara les erupcions volcàniques) que podrien influir-hi fortament.

3. La contaminació de l'aigua. La contaminació dels mars és un dels problemes ecològics més clars i greus, causat per la descàrrega directa o indirecta (a través dels rius) de grans

quantitats de deixalles industrials. El cas del mercuri i el cadmi són especialment greus, pel seu efecte sobre la salut humana, i per això s'han posat en marxa legislacions que han aconseguit reduir dràsticament la seva emissió als mars. En canvi, els efectes de la intensa "fertilització" dels mars, deguda als fertilitzants agrícoles i a les restes orgàniques animals i humanes, pot pertorbar seriosament l'equilibri ecològic marí. L'augment de substàncies fertilitzants a les aigües marines produeix el fenomen de l'"eutrofització", que consisteix en el desenvolupament massiu d'algunes espècies, com ara les meduses o determinats tipus d'alga. La hipertròfia d'aquestes espècies representa un greu desequilibri. Per exemple, les "marees d'algues", presents en els darrers anys a la Costa Brava, a l'Adriàtic nord i a la costa danesa, impedeixen el pas de la llum i l'oxigenació de les aigües inferiors, i deteriorenen la fauna subaquàtica. Un efecte semblant tenen les emissions d'hidrocarburs, a més de produir una intoxicació de la quasi totalitat de les espècies que hi viuen, incloent-hi les aus marines.

Pel que fa a les aigües dolces, no cal dir la importància que tenen per a la vida humana. Són dos els problemes ecològics que afecten l'aigua dolça: l'escassetat i la contaminació. Respecte al segon, és ben clara la gravetat de la contaminació per les emissions industrials o domèstiques, i també per la filtració de fertilitzants agrícoles. I pel que fa a l'escassetat de l'aigua, cal fer notar l'increment espectacular del consum d'aigua, el qual s'ha quadruplicat en el darrer mig segle. Això té molt a veure amb l'augment demogràfic del planeta, però encara més amb la industrialització. Així, per exemple, mentre a Amèrica del Nord es consumeixen més de 2.000 m³ anuals per habitant, a Guinea-Bissau només són 20, cent vegades menys! Com es veu, no solament es tracta d'un problema d'escassetat, sino també d'igualtat i de justícia.

4. La contaminació atmosfèrica a les grans zones urbanes i industrials pot arribar a ser també un problema greu. Només cal recordar l'alarma per contaminació que va obligar a restringir el trànsit a la ciutat de París, aquest mateix estiu del 1997. Aquesta contaminació prové principalment de la combustió de derivats del petroli i, en algunes ciutats, de la combustió del carbó i d'altres emissions industrials.

Les condicions de contaminació atmosfèrica són particularment greus als països de l'est d'Europa, a causa d'un desenvolupament que ha ignorat aquest tipus de problemes. Això ja està demanant un esforç econòmic suplementari per adequar els mètodes industrials a les demandes de sanitat de l'aire.

En qualsevol cas, no hem d'oblidar que aproximadament la meitat de la població mundial viu a les ciutats. I aquesta proporció tendeix a augmentar. Això és especialment greu en els països en vies de desenvolupament, on el creixement de les grans ciutats no pot anar acompanyat de l'actuació urbanística i de serveis corresponent.

5. La desertització és la pèrdua de superfícies aptes per a l'agricultura. Es tracta d'un fenomen natural, que sempre s'ha produït. Hi ha, per exemple, testimonis de vida humana de fa 5.000 anys al nord de l'actual desert del Sàhara. El desert

nord-africà va deixar de ser habitable fa només 3.000 anys. Ara bé, també és clar que l'acció de l'home pot provocar la desertització de terres, sobretot d'aquelles que estan pròximes a la climatologia desèrtica. L'esgotament dels aqüífers subterranis per la seva sobreexplotació és un dels perills més clars: provoca la salinització dels terrenys i fa impossible la vida vegetal. Un altre factor d'una importància cabdal són els incendis. Naturalment que no tots els incendis són causats per l'acció humana, però és clar que l'activitat humana en provoca una quantitat creixent.

6. L'explosió demogràfica. Es calcula que la població actual del planeta és de quasi 6.000 milions d'habitants. El creixement demogràfic mundial és exponencial. Això vol dir que, cada any, no solament la població és més nombrosa, sinó que l'increment d'any a any és també major (l'any 70 va ser de 73 milions, i el 95 va ser de quasi 100). Tot i que s'ha de dir que l'"exponencialitat" es va "refredant" (l'índex de creixement anual ha disminuït del 2,1 a l'1,7 entre 1970 i 1995) no es pot esperar una estabilització de la població mundial a mig termini. La humanitat seguirà creixent de forma explosiva en els propers decennis. La perspectiva dibuixada pels experts a la Cimera del Caire (1994) no contempla una estabilització de la població mundial fins passat l'any 2050. I la població hauria arribat aleshores als 10.000 milions d'habitants.

Aquesta situació comporta unes conseqüències òbvies. La manca d'aliments i de terra habitable, que ja es deixa sentir en algunes zones del planeta. Les necessitats d'una humanitat en creixement explosiu també creixen explosivament. I, com més alt sigui el nivell de desenvolupament assolit per aquesta població, més gran serà aquesta demanda. Cal plantejar-se molt seriosament el tema demogràfic com un factor de risc de col·lapse ecològic per al planeta.

En parlar del problema demogràfic, no es pot deixar de fer esment d'una característica que agreuja dramàticament el problema: la heterogeneïtat de la situació segons la zona del planeta. D'aquesta manera, un nen nascut avui a Gàmbia té una esperança de vida de 43 anys, mentre a Espanya, una nena neix amb una esperança d'una mica més de 80 anys de vida.

Atesos els índexs de creixement demogràfic de les diverses zones del món, sembla que el desenvolupament és el millor fre demogràfic. L'experiència mostra que l'educació, especialment la de la dona, amb una escolarització generalitzada, és la via de què disposem per frenar el creixement demogràfic.

Encara podríem parlar d'altres tòpics, com ara la contaminació acústica a les ciutats, la desaparició d'espècies animals i vegetals, l'efecte de l'agricultura intensiva o l'impacte ambiental de les obres de transport i comunicació. De tota manera, amb el que portem dit ja tenim una panoràmica suficient dels indicadors de la "crisi ecològica".

A la vista de tot això, i per no caure en alarmismes, cal tenir presents algunes consideracions:

- a) Alguns d'aquests problemes, com ara el canvi climàtic o el "forat d'ozó", són encara força discutits, tant pel que fa a la seva realitat efectiva com pel que fa a les seves causes.
- b) D'altres problemes, com el creixement demogràfic o la contaminació de les aigües, en coneixem vies de contenció i solució, tot i que caldria una determinació política més gran per tal de tractar-los a temps.

Com a conclusió, podem dir que no és exagerat parlar d'una "crisi ecològica" del planeta, que afecta la vida humana, i que tendeix a agreujar-se amb el pas del temps. És necessari, per tant, prendre mesures efectives. I cal no trigar massa.

2.1.2. Les desigualtats econòmiques

Les diferències entre pobres i rics són cada vegada més grans i el percentatge d'atur a les societats desenvolupades sembla que no vol disminuir. Això, per desgràcia, no és cap novetat. Però sí que hi ha novetats en el panorama econòmic mundial. I, com veurem, són novetats que no es poden desvincular del tot de la "crisi ecològica" de què acabem de parlar.

Després de la caiguda dels sistemes socialistes, la doctrina econòmica liberal sembla dominar tranquil·lament el panorama teòric de l'economia. Però no deixen de sentir-se veus (començant pel mateix papa Joan Pau II) que demanen una reforma del sistema econòmic. Tot i les divergències, entre aquestes veus hi ha una certa coincidència en remarcar algunes característiques relativament "noves" en l'economia mundial. És el que s'anomena tòpicament la "globalització econòmica" i les seves manifestacions, entre les quals se solen subratllar:

- el volum creixent dels fluxos financers internacionals, que ja són molt superiors als fluxos comercials i de serveis,
- l'economicisme estricte en la globalització, al marge de consideracions polítiques o socials,
- la tendència al "gegantisme" empresarial, en forma de multinacionals.

Com a conseqüència d'això, l'economia esdevé "indomable". El sistema econòmic està regit per instàncies supranacionals, privades i incontrolables; l'Estat ja no limita el poder econòmic. S'ha produït un trencament de l'equilibri de poders i el poder econòmic controla el poder polític.

Això, com veurem, arriba a afectar l'esfera cultural: les decisions econòmiques s'entenen com ineludibles. El que és un conjunt d'opcions es presenta a la població com l'alternativa única de viabilitat.

Una segona qüestió plantejada pel final dels règims col·lectivistes és que la discussió sobre el paper del mercat s'ha decantat de la banda del liberalisme, i sembla que de forma definitiva. Fins i tot la majoria dels autors "crítics"

accepten la bondat fonamental del mercat com a eina eficient d'assignació dels recursos econòmics i, per tant, com a model desitjable per aconseguir el progrés econòmic.

Però això no evita una sèrie de crítiques que no semblen fàcils de respondre:

- que el mercat, en general, no distribueix equitativament la riquesa i, per tant, necessita un control o compensació externa a ell mateix; el procés de distribució dels beneficis econòmics és un procés conflictiu que necessita una instància externa que n'exerceixi el control,

- molts mercats necessiten una regulació per tal d'equilibrar els costos i beneficis socials amb els privats, o per evitar l'aplicació dels recursos a activitats clarament antisocials o d'un gran cost social,

- en l'àmbit internacional, el mercat lliure no comporta automàticament una competència en igualtat; es requereixen inversions massives de capital humà i tecnològic en els països menys desenvolupats.

En resum, podríem dir que el mercat és una bona eina d'organització econòmica que permet una assignació eficient dels recursos econòmics. Ara bé, per tal que aquest mercat sigui just, és a dir, sigui un mitjà que possibiliti la participació de tothom en la producció i gaudi de la riquesa, cal un "marc" més ample en el qual el mercat quedi situat. Hi ha, per tant, una sèrie de "mínims" sense els quals un sistema de mercat no és altra cosa que un xec en blanc per als més ben situats.

Seguint l'informe del PNUD (1993), entre aquestes condicions mínimes podríem esmentar les següents:

- un mínim de propietat que permeti engegar una activitat econòmica– accés a la informació– accés a infraestructures de transport

- règim fiscal just que recompensi el treball i la iniciativa– protecció de la competència– protecció del consumidor– protecció dels treballadors– protecció dels grups especialment febles– protecció del medi ambient– sistemes de seguretat social

Ja ens podem fer càrrec que aquestes condicions són ben limitades per a la major part dels habitants del nostre món. Per tant, no es pot esperar que el mercat lliure gestioni d'una manera mínimament adequada la producció i distribució de la riquesa en l'àmbit internacional. No cal mirar-se els informes de l'ONU sobre el desenvolupament per saber que això no funciona.

2.1.3. Economia i ecologia

Podríem resumir el que acabem de veure sobre l'economia dient

que avui més que mai l'economia està dominada per grans concentracions de capital, difícilment controlables políticament. Això comporta una "tirania del capital" a escala mundial. Difícilment es pot dir avui en dia que el sistema econòmic estigui al servei de la vida dels homes. El cas d'Àfrica és tràgicament significatiu: tot un continent marginat, fora dels circuits econòmics internacionals.

Davant la situació de la humanitat ens trobem davant d'un greu dilema: d'una banda, tenim la necessitat de potenciar el desenvolupament econòmic per tal de cobrir les necessitats de tota la població humana, que actualment malviu en la seva major part. De l'altra, comencen a aparèixer, com hem vist, greus símptomes d'una "crisi ecològica" causada per l'activitat humana. Potser comencem a tocar amb els dits els límits del creixement econòmic. El dilema és, per tant, com cobrir les necessitats d'una humanitat necessitada sense excedir els límits ecològics. ¿Com afrontar el desenvolupament de tres quarts parts de la humanitat d'una manera ecològicament viable a llarg termini? És el repte d'elaborar un model de "desenvolupament sostenible".

La necessitat de trobar aquest model, com ja hem dit, ha estat repetidament reclamada des de diverses instàncies. Però se'n pot veure la necessitat fàcilment si tenim en compte un indicador fiable del desenvolupament com ara el consum d'energia. El consum d'energia anual per habitant reflecteix fidelment el grau de desenvolupament d'un país o d'una regió: és clar que la quantitat d'energia disponible per una persona és proporcional a l'activitat que aquesta pot realitzar. Així s'ha calculat que una cultura de vida nòmada primitiva consumeix uns 360W per persona, mentre que a les nostres cultures desenvolupades consumim entre 5 i 9 kW per persona (entre 15 i 20 vegades més!).

És interessant, doncs, examinar el consum d'energia al nostre planeta. L'anomenat "Primer món" està format pel 20% de la població mundial, i consumeix uns 6,3 bilions de W (i, de pas, direm que el 80% d'aquesta energia procedeix dels combustibles fòssils, no renovables!). Si desitgem que el 100% de la humanitat visqui amb el nostre nivell de vida (és a dir, amb el nostre nivell de consum energètic), el consum d'energia mundial seria de 31,5 bilions de W. I això es refereix a una situació hipotètica i irreal: que la població no augmentés i que el consum d'energia per càpita s'aturés als nivells actuals del Primer món. La pregunta és inevitable: disposem d'aquesta energia? D'on la podem obtenir amb garanties de continuïtat a llarg termini?

Cal pensar-hi. Des de fa més de 20 anys els moviments ecologistes han intentat cridar l'atenció sobre el problema. El panorama és preocupant i el sistema, sigui sostenible o no en l'actualitat, en qualsevol moment deixarà de ser-ho, només és una qüestió de temps. La situació demana ja no sols

justícia, sinó prudència.

2.2. CRÍTICA DEL SISTEMA

Aquest panorama econòmic, basat en les idees neoliberals, juntament amb els seus efectes i les seves conseqüències, provoca crítiques importants. Des de l'economia mateixa i des de la perspectiva ecològica, l'economia ecològica constitueix un primer corrent crític als postulats de l'economia vigent. D'altra banda, altres corrents econòmics i d'opinió s'uneixen amb els primers a l'hora de destacar les conseqüències negatives del sistema i criticar-ne el funcionament.

La principal crítica de l'economia ecològica al sistema econòmic actual radica en la concepció mateixa del sistema. Mentre l'economia clàssica no considera cap tipus d'interaccions amb l'entorn, com si el sistema econòmic fos un tot tancat, l'economia ecològica planteja que el sistema econòmic és obert i intercanvia matèria i energia amb l'entorn. Dit d'una altra manera, el sistema econòmic clàssic genera unes externalitats que cal considerar. Aquestes externalitats poden agrupar-se en dos grans grups: els costos ambientals (derivats del consum de recursos no renovables, de la sobreexplotació dels recursos renovables, de la generació de residus no biodegradables, etc.) i els costos socials.

Els *costos ambientals* i l'estudi de sistemes econòmics que els considerin són el principal cavall de batalla dels qui s'inclouen en l'economia ecològica. De fet, es tracta de deixar de fixar-se en el sistema "humanitat" i fixar-se en el sistema "Terra".

La necessitat d'incloure aquests costos en l'anàlisi econòmica parteix de la utilització d'un concepte nascut en el si de la ciència ecològica. Es tracta de la "capacitat de sustentació". S'anomena "capacitat de sustentació d'un territori per a una espècie donada" la població màxima d'aquella espècie que pot viure-hi de forma indefinida, és a dir, que hi pot viure sense que es produeixi una degradació dels recursos del territori que tingui com a conseqüència una ulterior disminució de la població. Aquesta capacitat de sustentació és sempre limitada. Per tant, aplicant aquest concepte a l'espècie humana, cal canviar la nostra mentalitat tradicional, en què el planeta era vist com una immensitat a ser explotada, per començar a pensar que vivim en un territori limitat que s'ha d'administrar amb cura.

Això ha de tenir un reflex en la teoria econòmica. Si l'economia clàssica no tenia en compte l'intercanvi de matèria i energia amb el medi ambient és perquè, implícitament, considerava que el planeta podia subministrar energia i matèria en tal quantitat que el consum humà hi resultava insignificant. Se suposava, a efectes pràctics, que es vivia en un món materialment il·limitat. Però, com dèiem abans, ens estem trobant amb símptomes que comencem a tocar els límits del nostre medi ambient. Cal, doncs, començar a considerar aquest aspecte també en l'anàlisi econòmica.

Una primera proposta que es fa des de l'economia ecològica és valorar i incloure en una "sana comptabilitat" les "externalitats", és a dir, els costos mediambientals. D'aquesta manera, caldria introduir en l'economia una sèrie de principis, com per exemple el "principi de recol·lecció sostenible", que exigeix que les taxes de recol·lecció dels recursos renovables han de ser iguals a les taxes de regeneració d'aquests mateixos recursos. O, per exemple, el "principi del

buidament sostenible”, segons el qual s'ha d'exigir que la taxa de buidament de l'explotació de recursos naturals no renovables ha de ser igual a la taxa de creació de substituïts renovables. D'aquesta manera, el que es fa és considerar els recursos naturals com un capital que cal mantenir en el seu nivell òptim. Per tant, no considerar les externalitats equival a consumir inconscientment el nostre capital sense preveure què farem quan s'acabi: estem vivint de renda sense voler adonar-nos-en.

Per tant, aplicar una comptabilitat de les externalitats no és més que fer un exercici de lucidesa. I el resultat és sorprenent. Si es considerés el cost només de la contaminació, resultaria que el creixement econòmic dels països industrialitzats disminuiria entre un 3 i un 5%. És a dir, que fins i tot per als països de l'OCDE el creixement econòmic actual resultaria negatiu! O sigui, que estem perdent riquesa, encara que ens sembli que en guanyem².

Això, i altres consideracions d'aquest tipus, porten alguns autors a considerar que “desenvolupament” tal i com es defineix habitualment i “desenvolupament sostenible” no són conceptes emparentats, sinó antagònics³.

Naturalment, cal també reconèixer que la capacitat de sustentació de l'espècie humana té la característica singular de dependre de factors culturals i tecnològics. Així, per exemple, fa poques dècades Espanya i Itàlia “exportaven” població, com a símptoma d'haver superat llur capacitat de sustentació. En canvi, en l'actualitat no es produeix aquest fenomen tot i haver augmentat la seva densitat de població. Una cultura i una tecnologia més desenvolupada fa augmentar la capacitat de sustentació.

Tot i això, no queda clar fins a quin punt la cultura desenvolupada no viu a base d'exportar les seves externalitats (contaminació, explotació barata de recursos no renovables) a regions menys desenvolupades. Fins a quin punt, si es considera globalment, la nostra civilització “desenvolupada” resulta realment rendible.

El que sembla clar, de tota manera, és que avui dia no és possible un desenvolupament global, seguint les actuals pautes de producció i consum “desenvolupades”. Ens remetem un altre cop a l'exemple del consum energètic. Tot i el progrés tecnològic que podem esperar, no sembla raonable pensar que podrem assegurar un nivell de vida com el del primer món a tota la població mundial a mig termini. I la prova sagnant d'això és la situació tràgica del Tercer món. Així enllacem amb el següent punt: els *costos socials* del sistema.

Economistes de diferents camps coincideixen a destacar la no-consideració dels *costos socials* com un problema important dels sistemes econòmics imperants. Aquesta segona gran crítica al sistema posa en entredit un mercat que només és lliure per als capitals i que genera cada vegada majors diferències entre pobres i rics (tant pel que fa a països com a persones dintre d'un mateix país).

Aquesta segona crítica, que apareix més enllà dels defensors de l'*economia ecològica*, destaca que la societat mateixa rep les conseqüències del mal funcionament del sistema: atur, bosses de pobresa... Així, el sistema econòmic es revela pervers, ja que no serveix a la seva finalitat de cobrir les necessitats humanes i permetre'n l'activitat, sinó que, al contrari, representa un factor d'exclusió per a molts. I de nou es pot plantejar el tema com un problema d'“opacitat comptable”. El balanç econòmic no reflecteix els costos socials perquè les persones excloses del circuit de la riquesa no tenen cap “valor comptable” i, per tant, la seva vida o la seva mort no altera els comptes de l'economia.

Això posa de manifest de forma palmària la importància de la perspectiva política, cultural i ètica a l'hora de judicar la bondat o maldat de les decisions i els sistemes econòmics. Cal ser conscients, almenys, que els paràmetres econòmics *no reflecteixen fidelment* la situació de la riquesa d'una població. I això ens porta al següent capítol del nostre discurs.

2.3. LA INVASIÓ ECONÒMICA DEL SISTEMA SOCIAL

Partim de l'anàlisi que el nostre “sistema de vida” funciona sobre l'articulació de tres “subsistemes” principals: el polític, l'econòmic i el cultural. En principi, tots tres s'interaccionen, tot controlant-se mútuament. El resultat és un cert equilibri i una capacitat de control de les situacions socials. Però en la nostra situació, sembla que aquesta articulació està patint un greu desequilibri.

a) Control econòmic de la política

Les decisions polítiques estan fortament condicionades per les mesures econòmiques i les nostres decisions se solen reduir a quantificacions o valoracions d'utilitat, característiques dels valors proposats des del vessant econòmic (liberalisme, eficàcia, individualisme).

A més, en el procés de “globalització”, el poder econòmic actua amb tal rapidesa que s'ha quedat sol. No s'han globalitzat ni les forces socials, ni els principis ètics, ni les forces polítiques..., la qual cosa repercuteix enormement en la dificultat de control polític de l'economia.

c) Invasió econòmica de la cultura

Culturalment, s'observa que la terminologia i el conjunt de valors del sistema econòmic s'estan estenent sobre els altres sistemes de l'esfera social. S'introdueixen en la nostra visió del món supòsits ideològics discutibles del “bon” funcionament del sistema de mercat actual. Entre d'altres, se'ns inculquen els missatges següents:

— El mercat harmonitza els interessos individuals, (*però* els qui no participen en el mercat no es tenen en compte).— El mercat redistribueix els recursos, (*però* estan augmentant les diferències entre pobres i rics).— El mercat comunica l'oferta i la demanda, i informa adequadament, (*però* la demanda d'aliments a determinades regions del món no té resposta).

— El consum respon a les necessitats, i informa d'aquestes necessitats, (*però* només es consideren oportunitats de mercat).— És necessària una moderació salarial i una reforma del mercat laboral, (*però* només per als qui tenen sous estàndards).— L'atur és un problema temporal, (*però* un cert índex d'atur és necessari per al funcionament del sistema).

En definitiva, s'estén un “pensament únic” que segueix la lògica econòmica en detriment de la lògica política i ètica. I, de fet, domina el sistema que permet que l'economia sigui “eficaç” (econòmicament parlant): és lògic, per tant, que els rics siguin cada dia més rics i els pobres ho siguin cada dia més.

2.4. UNA ÈTICA PER A UN CONTROL POLÍTIC DE L'ECONOMIA

En definitiva, cal reaccionar davant aquesta situació per tal de situar “les coses al seu lloc”: la riquesa és per a l'home i no l'home per a la riquesa. Cal un principi que motiví el primer món cap a unes noves pautes de producció i consum *sostenibles per a tothom*. Però la solució dels problemes no pot venir de la racionalitat econòmica. Aquesta intenta només maximitzar els beneficis del capital. Per tant, cal cercar el principi de la transformació del sistema en els àmbits polítics. La política és l'activitat per la qual la societat organitza les seves activitats, i entre aquestes activitats hi ha l'econòmica. Però l'àmbit polític depèn directament de la cultura. L'organització política és una construcció cultural, i depèn directament dels valors compartits per la societat. Si es vol un canvi, s'ha de partir d'uns principis ètics que motivin els individus,

tot transformant la consciència col·lectiva.

Per això cal trobar un conjunt de valors ètics que siguin vàlids per a tots els habitants del planeta. Cal arribar a un acord de “mínims” comuns. En qualsevol cas, haurà de ser sempre un treball sobre les opcions personals. Però haurà de ser un conjunt de mínims, que pugui ser compartit per la consciència d'una humanitat que és plural. Una certa globalització dels “teixits socials” (moviments ideològics, sindicats, partits polítics, ONG...) està essent i serà encara més una eina necessària en aquesta direcció.

De tota manera, cal plantejar-se algunes qüestions decisives. Una d'elles és la necessitat d'anar passant d'una “ètica de la responsabilitat” a una “ètica de la solidaritat”. És a dir, que en un món global i interrelacionat ja no podem judicar simplistament les nostres accions per les seves conseqüències; perquè la complexitat del món és tal que o bé ens impedeix predir aquestes conseqüències, o bé ens acontentem amb simplificacions que ignoren conseqüències serioses. Aquest és el cas de les *externalitats* que comentàvem abans. La interrelació entre els factors ecològics i econòmics és de tal complexitat que ens resulta difícil predir les conseqüències de les nostres decisions.

L'alternativa seria una “ètica de la solidaritat”. Això significa una ètica que no es dedica a quantificar les pròpies accions i mesurar les seves conseqüències sinó que parteix de mirar la realitat en la qual vivim, *tot deixant-se afectar* per la situació dels altres. I des d'aquesta afectació s'emprenen projectes per desenvolupar les possibilitats de la realitat en bé d'aquells pels quals m'afecto. Es tracta d'una ètica que demana una anàlisi de la realitat i una implicació personal en aquesta anàlisi.

I aquesta ètica té una traducció política, que A. Cortina expressa amb les següents paraules: “... yo, más que construir utopías refutables... propondría a los políticos atender a los valores compartidos por la realidad social... y tratar de gestionar modelos sociales que permitan encarnarlos, que los hagan viables. Porque el campo de la política es, sin duda, el campo de lo posible, más que el de lo utópico; pero la tarea del político consiste, no en atenerse pasivamente a lo posible, sino en *hacer activamente que lo valioso sea posible*. Y no deja de ser curioso cómo el ámbito de lo posible crece prodigiosamente en manos del político responsable y mengua en manos del pragmático”⁴.

2.5. LA MALALTIA DE L'HOME

Però la crítica dels ecologistes va més enllà de l'ètica. La problemàtica actual no és només un problema del sistema. La crisi ecològica és el símptoma que revela que l'home de la nostra civilització “està malalt”. La manera errada de relacionar-se amb la natura és la mateixa que el porta (a l'home) a oprimir i degradar, en benefici propi, altres homes, classes i pobles⁵. Es tracta de l'avidesa de l'home, del seu esperit “depredador”, el que està causant la destrucció del planeta, igual que és aquest mateix esperit el causant de l'esclavatge, la misèria i la mort de tants homes i dones.

L'arrel profunda d'aquesta malaltia està en la manera com l'home es relaciona amb el seu entorn. Aquesta manera de relacionar-se ha quedat “objectivada” en la cultura occidental. La modernitat divideix el món entre naturalesa i esperit. Llavors, l'home queda en una esfera diferent del món i oposada a ell. Aquesta és l'arrel de la malaltia: ens considerem independents del món, com en una altra esfera de l'ésser.

En canvi, la ciència ecològica ens descobreix que la unitat de supervivència no és l'espècie sinó l'ecosistema (l'organisme *més* el seu medi ambient). Per tant, aquesta divisió entre “humanitat” i “medi ambient” no té cap fonament. La llibertat humana només és viable en un “medi” material en el qual es desenvolupa.

I si aquesta manera errada d'enfrontar-se amb l'entorn es troba a la base de la nostra cultura, també la nostra teologia hi té alguna cosa a veure. És per això que els pensadors ecologistes han denunciat la teologia cristiana com una de les responsables d'aquesta “malaltia antropològica”. La teologia de la Creació, que en el seu moment va facilitar la dessacralització de la natura i la concepció de l'home com a imatge de Déu, ha de ser repensada.

És veritat que aquesta dessacralització ha permès a l'home alliberar-se de la superstició, i llançar-se a transformar la Creació. Però també és cert que això ha portat, potser en un excés, a manipular la Creació, en el sentit de desvalorar-la tot perdent-li qualsevol mena de respecte. I potser ja ha arribat l'hora en què cal recuperar un autèntic i religiós respecte per la natura.

Aquest respecte ha de passar entre dos esculls, entre dos extrems igualment inacceptables per al cristià. D'una banda, un *antropocentrisme prometeic* que faria del món el mer escenari de la història, però un escenari sense cap valor en ell mateix, un escenari radicalment diferent a l'home (i, per tant, en el fons, indiferent per a l'home). A l'altra banda, un *cosmocentrisme panvitalista* que postula l'absolutesa de la Creació com un tot, del qual la humanitat, i encara més cada persona, no és sinó una peça, singular i distingida, però una peça. Així, entre l'home i el cosmos, cal evitar absolutitzar l'un i l'altre. I sembla que la fe bíblica ens pot donar un camí obert entre aquests dos extrems, perquè hi ha un tercer entre l'home i el cosmos: Déu, creador paternal de l'home i del cosmos. D'aquesta manera, quan Gn 1,28 diu “domineu la terra”, no deixa el camp lliure a l'home per a l'explotació, sinó que el fa representant seu al cosmos. Això es deixa veure si s'interpreta a la llum de Gn 2,15, que presenta l'home com *posat per Déu al jardí* fet per les seves mans, amb l'encàrrec de *conrear-lo i guardar-lo*. El cosmos, doncs, no és una mina a ser explotada i buidada, sinó un jardí a ser conreat i guardat. En resum, ni l'home és el senyor, ni el cosmos és el senyor: només Déu és el Senyor.

Fins i tot ens atreviríem a plantejar una reforma del “Principi i Fonament” ignasià: “El Cosmos ha sido creado para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor, y así salvar su alma. Y el hombre ha sido creado entre las otras cosas sobre la faz de la tierra, para que mutuamente se ayuden a alcanzar este fin.”; en lloc de: “El hombre ha sido creado para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma. Y las otras cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es creado”.

En qualsevol cas, sembla que la nostra mirada sobre el món hauria de ser bàsicament contemplativa: és a dir, una mirada que, d'entrada, deixa que l'altre (els altres humans, i totes les coses) estigui davant com un amic. El respecte a la natura serà, per tant, el goig i la meravella a causa de l'existència de l'altre. I això com a primer moment de la relació. Des d'aquest goig es podrà “conrear i guardar” el cosmos, sense por de “perdre-li el respecte”. Amb altres paraules, podríem parlar de l'educació espiritual en la *sagramentalitat* de totes les coses, que ens manifesten la bondat i saviesa del seu Creador, i fent això li donen glòria.

Hi ha altres temes teològics que no caldria oblidar si parlem d'acceptar la interpel·lació que l'ecologia fa a la teologia cristiana. Per exemple, a l'Escriptura trobem una certa vinculació entre la relació de l'home amb la terra i la relació de l'home amb l'home. Així, la promesa de Déu és la d'una “terra bona” unida a una societat justa. És una terra de vida, en la qual l'home podrà viure i tenir una “nombrosa descendència”. Però alhora és una terra que només es podrà mantenir amb un ordre social just: a la Terra Promesa no es pot reproduir l'opressió viscuda a Egipte.

Finalment, cal esmentar la visió cristiana de l'Esperit Sant com alè vivificador que treballa des de dins de la Creació, cap a la seva plenitud i exaltació en Crist.

2.6. CONCLUSIONS

Podríem resumir la nostra anàlisi en els següents punts:

- La crisi ecològica no és més que un símptoma a nivell global d'una manera de ser present l'home a la terra. Aquesta manera, que podríem qualificar de “depredadora”, és la causant de les desigualtats en el repartiment de la riquesa i també de l'expoliació del medi ambient. En una humanitat “globalitzada”, que forma una unitat complexa i interconnectada, això es manifesta en una crisi ecològica i en la mort o en la vida inhumana d'una gran part de la població.
- L'estructuració de l'economia no és gens innocent en aquesta situació. Cal una reforma profunda, la qual implica l'elaboració de noves teories econòmiques que vulguin tenir en compte les externalitats de l'economia (costos socials i ambientals).
- L'àmbit polític, recolzant-se en la cultura i l'ètica, està cridat a controlar l'activitat econòmica de manera que funcioni com a mitjà de vida per a tots. Això ha de generar, a mig termini, noves maneres d'entendre la “felicitat” i noves “maneres de viure”.
- La cultura ha de prendre consciència i integrar els factors “ecologia” i “solidaritat”. La teologia, com a font de cultura, s'ha de sumar a aquest esforç: això, si s'examina bé des de la perspectiva cristiana (i també, probablement des d'altres perspectives), no és quelcom extrínsec, sinó coherent i fins i tot propi d'ella.

PREGUNTES PER AL DEBAT

En el Seminari han quedat moltes qüestions sense resposta o a mig respondre. Aquestes són algunes de les principals preguntes que han mobilitzat el nostre debat. Poden ser útils a aquells que vulguin reflexionar sobre aquest tema. I a cadascú de continuar pensant-hi.

- Quina és la fiabilitat de les dades que rebem sobre la “crisi ecològica”?
- Hi ha interessos creats a alarmar la societat?
- Quan es pot dir que una situació ecològica és un problema? És una qüestió quantitativa?
- L'home ha estat sempre explotador de la natura? Quin model de relació amb la natura hem d'establir?
- Es pot posar un preu al medi ambient?
- El mercat és més democràtic que els altres sistemes econòmics?
- Per què i per a què creixem? És necessari créixer? Podem pensar en algun altre tipus de creixement, més respectuós, orientat cap al servei i no a la depredació? Podem posar límits al creixement?
- Ha de créixer el Sud de la mateixa manera que el Nord? És possible establir un criteri de creixement vàlid per a tothom?
- Benestar és igual a riquesa? o a nivell de creixement? Es poden pensar altres models de benestar?
- Només pot mesurar-se el progrés en termes econòmics?
- Les ONG, són “tapaforsats” previstos pel mercat? O poden ser organitzacions d'àmbit internacional amb capacitat de contrarestar les forces de globalització econòmica?
- Qui dirigeix l'economia? Se li poden demanar comptes?
- Per què la producció i el consum no estan al servei de la gent?
- És possible una ètica de mínims? Quina? Com s'hi pot accedir?
- Quina és la nostra imatge de Déu? I de l'home? Quina relació tenen amb la nostra manera d'entendre la relació home-natura?

NOTES

1. Cf. *Declaración y programa de acción de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social*, Copenhagen, 1995, n. 26, b; *Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, El Cairo, 1994, cap. II, Principio 6; cap. III, 3.28,b y 3.29,d.
2. Cf. J. Riechmann, *Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación*; en AA.DD *De la economía a la ecología*, Trotta, p. 30. Vegi's també l'article de R. Folch.
3. Riechmann, p. 30. "Globalment, el que necessitem és *desenvolupament sense creixement* (quantitatiu), i en última instància aquesta és l'única definició breu de desenvolupament sostenible" (*Ibid*).
4. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 16; citat per A. Domingo p. 35.
5. A. García Rubio, *Domineu la terra?* Quaderns CiJ n. 54. p. 8.

3. SEMINARI “LA 34 CONGREGACIÓ GENERAL DELS JESUÏTES”

Aquest seminari es feu conjuntament per EIDES, ITF i CiJ

Coordinadors: Ferran Manresa i Ignasi Salvat

Participants: Rafael Abós, metge, CVX Clot - Antoni Badia, sj. prof. Institut de Teologia Fonamental Sant Cugat (ITF) - Elvira Duran, prepara doctorat en filosofia, CVX Fòrum - Josep Giménez, sj. dr. en teologia - Mercè Homs, fcm. gerent Fundació Lluís Espinal - Josep M. Lozano, cated. ètica empresarial Esade - Ferran Manresa, sj. prof. Fac. Teol. de Catalunya (FTC) - Javier Melloni, sj. dr. en teologia - Josep Miralles, sj. cated. sociologia Esade - Màxim Muñoz, claretia, prof ITF - M. Dolors Oller, prof. dret constitucional Abat Oliba, prof. Esade, CVX Berchmans - Josep Rambla, sj. prof, FTC, Director EIDES - Jesús Renau, sj. Provincial de la Companyia de Jesús de Catalunya - Francesc Riera, sj. Dir. de la Fund. L. Espinal i de CiJ - Ignasi Salvat, sj. President Fund. L. Espinal, jutge tribunal ecles. Barcelona - Josep Sols, sj. dr. en Teologia - Oriol Tuñí, sj. prof. FTC, Director ITF. - Josep Vives, sj. prof FTC.

Autora del present resum: M. Dolors Oller

Aquest seminari es va desenvolupar al llarg de 6 sessions. La 1a se centrà en una valoració general de la CG 34; la 2a va prendre com a punt de partença el decret “Servidors de la Missió de Crist” que encapçala la part corresponent a la missió de la Companyia; a continuació es tractaren els decrets sobre cultura i diàleg interreligiós per tal que, a la seva llum, es pogués fer una anàlisi del decret sobre la justícia. Finalment, la darrera sessió fou dedicada a recollir la reflexió feta i a tractar d'arribar a alguna conclusió, així com a fer una valoració de com havia anat el seminari.

La valoració global ha estat positiva, atès que s'ha pogut dialogar i posar sobre la taula una sèrie de qüestions interessants suscitées a partir de la lectura dels decrets esmentats. Ara bé, si del que es tractava era de portar, des de la teologia, la reflexió més enllà d'una simple constatació de diferents problemàtiques, l'objectiu no es va assolir. Dit en altres paraules, el seminari ha servit per prendre consciència de la diversitat i pluralitat de maneres de pensar i sentir, no sols en el món sinó també dins la mateixa Companyia, així com de la gran complexitat existent en un món interdependent i globalitzat, però no s'ha avançat en les concrecions. Caldria, potser, haver estat més curosos amb la metodologia, articulant també millor el fruit de la reflexió.

Seguidament recollim les aportacions més importants de les diverses sessions.

VALORACIÓ GLOBAL DE LA CG 34 I DELS SEUS DECRETS (1a. sessió)

Es posà de manifest que davant la gran diversitat dels jesuïtes reunits a Roma, esclat de pluralisme que no era altra cosa que l'eco intrajesuític del pluralisme social, cultural i religiós del nostre món, la CG va optar per agafar com a punt de partença l'experiència religiosa, tal com es pot veure en el decret "Servidors de la Missió de Crist". Del que es tractava era d'afrontar teòricament allò que es vivia en la pràctica. D'altra banda, es constatà la voluntat de la Congregació de tractar la dita diversitat i pluralisme no sols des d'un vessant purament teològic, sinó també tenint en compte una mirada més àmplia, més interdisciplinar. Cal remarcar com a positiu la valentia de la CG de no amagar tota aquesta complexitat, així com els problemes que pot comportar. Però es constatà també la utilització, en general, d'un llenguatge "tou", poc incisiu i poc crític a l'hora de referir-se a qüestions que han ajudat a generar la situació actual d'un món profundament desigual i dividit (per ex. quan es parla de la ciència, del món modern, del sistema econòmic...). Els jesuïtes semblen posicionar-se davant un món massa "bonic"; és com si, per ex., el diàleg amb les diferents cultures o bé el diàleg interreligiós o amb el món de la increença fos cosa fàcil. A més, sembla com si tots els cristians fossin "cristians militants", compromesos i coherents amb la seva fe; no es diu res de les tensions dins de l'Església i dels problemes que segueixen sense resoldre's dins la mateixa Companyia...; la visió potser és massa optimista.

S'hi troba a faltar, doncs, una explicitació més clara de les limitacions, per tal de poder-les treballar. Així, el fons esperançat present al llarg de tots els documents podria haver estat més clarament visibilitzat. Perquè del que es tracta és precisament de saber viure esperançadament des de la limitació, car és en la feblesa on actua el poder de Déu. De tota manera, es va fer notar que de forma indirecta també apareixen en el text les limitacions quan, per ex., es parla de "descentrament", d'"acompanyar" i de "servir". I això ens remet a la conversió. Tal com va dir el P. General en la sessió de cloenda, de la conversió dependrà el futur de tot allò que ha elaborat, clarificat i decidit la CG.

La CG va anar penetrant "narrativament" la realitat social i cultural a la llum de l'experiència dels últims 20 anys de vida de la Companyia (des de la CG 32) i dels canvis que aquesta experiència ha introduït en el seu si.

Tant pel contingut com pel llenguatge emprat, en els decrets s'evidencia que els jesuïtes es troben en un "temps de transició", és a dir, en un temps en què en la "plural" Companyia s'està formant a poc a poc un "nou paradigma", en el qual els elements clàssics que constitueixen la identitat i la missió SJ han de ser resituats i reformulats.

Així com, per ex., en la CG 32 la justícia es va integrar en un paradigma cristocèntric com el de la Companyia, ara seria necessari intentar fer el mateix amb la cultura i amb el diàleg interreligiós. ¿Però això és possible o fins i tot convenient? ¿És vàlid en una situació que la mateixa CG qualifica de postcristiana (societats secularitzades, presència de tradicions religioses plurals que es van interpenetrant en un món cada cop més interdependent), continuar utilitzant un llenguatge cristològic a l'hora d'actualitzar la missió SJ? ¿No és un contrasentit, això? En definitiva, ¿és viable seguir amb el paradigma cristocèntric en el qual ha viscut i viu la Companyia? ¿No és reduir a la pràctica l'amplitud de la missió? I, d'altra banda, ¿de quina manera es pot predicar avui la universalitat del Crist? ¿No pot portar el paradigma cristocèntric a una cristologia inclusiva (pensar el cristianisme com a embolcallador de totes les religions) o a considerar les altres religions des del cristianisme, amb la consegüent dificultat per al diàleg interreligiós? ¿Com compaginar experiència mística i mediació cristològica? ¿Com podem dialogar amb cultures i tradicions religioses no cristianes sense caure ni en la prepotència ni en el sincretisme? I, tenint en compte que el paradigma cristocèntric és també eclesiocèntric, ¿cal, si ens prenem seriosament el context, remarcar tant

la importància de l'Església? ¿No fóra millor relativitzar més l'Església i apuntar vers l'Absolut?... Aquestes i altres qüestions es posaren sobre la taula, algunes de les quals tornaren a sortir en altres sessions.

Com es pot veure, són preguntes radicals, que van a l'arrel mateixa de l'experiència religiosa. Arribats a aquest punt, sorgí el tema de la identitat: potser el que està passant és que els jesuïtes comencen a patir una crisi d'identitat i això porta un cert malestar i desorientació.

En el diàleg s'evidencià clarament la necessitat urgent de cercar un nou paradigma, una nova manera de comprendre la realitat, és a dir, la necessitat de passar d'un paradigma monocèntric a un paradigma policèntric. I això també des del punt de vista teològic, per tal de no quedar desfasats, arraconats. En aquest sentit, es proposà el pas d'un paradigma cristocèntric a un paradigma trinitari.

Aprofundint en aquesta línia es va dir que el que caldria fer és passar d'un cristocentrisme, és a dir, de tenir Crist com a objecte, a introduir-se en un moviment crístic, moviment dinamitzador que ens porta a la “cristificació” i que és de l'ordre de la conversió, de la transformació interior. Cal introduir-se en la vida trinitària, en la seva dinàmica. I això, pròpiament, és més que un paradigma policèntric, perquè en aquesta visió no hi ha objecte ni subjecte; es tracta d'una teologia entesa com a procés “teològic”: teologia com a objecte interior, per a poder mirar la realitat des de Déu. Viure la dinàmica trinitària ajudaria a situar-se solidàriament davant Déu i a ser més ecumènics culturalment; també faria veure la necessitat de fer-se presents en els conflictes socials, ajudant a superar la creixent acceptació de la religió com una qüestió invisible i privada.

Finalment es posà de manifest que la CG no va voler ser impositiva ni dogmàtica; més que pel que diu, és important perquè assenyala l'horitzó vers on es dirigeix la Companyia. I aquest horitzó genera una sèrie d'actituds, d'objectius, de realitzacions intermèdies que cal concretar. En aquest sentit també es va dir que els documents diuen més del que sembla.

SERVIDORS DE LA MISSIÓ DE CRIST (2a. sessió)

A continuació es passà a analitzar aquest decret, que es mou en l'àmbit de l'experiència religiosa i serveix de marc unitari al primer bloc de decrets, dedicats a la missió de la Companyia. Aquest text vol mostrar la inseparabilitat de les dimensions de la missió, que són desenvolupades en els tres decrets que segueixen. A la vegada té clares funcions de fonamentació i també de legitimació, ja que reafirma la línia adoptada a la CG 32 i a la CG 33 pel que fa al servei de la fe i a la promoció de la justícia, i recorda que la vida de l'Esperit i de la gràcia no és separable de les relacions socials.

La missió SJ brolla de la continuada experiència del Crist. És Ell qui crida a ser servidors de la seva missió i fa discernir la legítima diversitat de ministeris d'aquesta única missió (unitat en la diversitat). És Ell, el Crist crucificat i ressuscitat, qui envia (experiència cristològica dels EE). I així com Jesús és inseparable de la seva missió, la Companyia és també inseparable de la missió que Crist li ha donat (missió com a do). Així doncs, s'accentua el vessant intern, on precisament la diversitat s'unifica i es dona una visió dinàmica: l'arrel de la missió és el Crist “enviat”. La Companyia apareix, així, com a seguidora i servidora no d'un Jesús estàtic, sinó d'un Jesús-en-missió (enviats per l'Enviat).

D'altra banda, la missió del Crist és la missió de l'Església. La Companyia comparteix amb la resta de l'Església la mateixa missió del Crist, de la qual és servidora. I aquesta està en funció del Regne, de la realització del projecte de Déu en tota la humanitat (no solament en la vida futura, també en la present). Aquest Regne no ha de confondre's, però, amb l'Església, la qual no existeix per a ella mateixa sinó per a la humanitat.

El jesuïta se sent enviat pel Crist i amb Ell a un món on el pecat fa créixer l'anti-Regne, que nega la dignitat de fills a molts éssers humans, en els quals és present d'una manera especial el Senyor ressuscitat. La missió, doncs, exigeix prendre partit per tal de fer avançar la dinàmica divina en aquest món profundament dividit i esquinçat. És així com el jesuïta prendrà part en l'obra salvífica de la Creu.

Com hem esmentat, el document confirma la missió de la Companyia tal com havia estat interpretada per les Congregacions Generals 32 i 33. I és que la proclamació de la fe en un món trencat comporta inevitablement la justícia, no pot ser d'altra manera. Però, a més, la CG 34 aprofundeix les diverses dimensions de la missió: el servei de la fe i la promoció de la justícia estan relacionats dinàmicament amb la proclamació inculturada de l'Evangeli i amb el diàleg amb les altres tradicions religioses. La fe que cerca la justícia és, inseparablement, la fe que dialoga amb les altres tradicions i la fe que evangelitza la cultura.

El Decret finalitza tractant de transmetre pedagògicament la circularitat d'aquestes quatre dimensions. Així:

No pot haver-hi servei de la fe sense promoure la justícia, entrar en les cultures, obrir-se a altres experiències religioses.

No pot haver-hi promoció de la justícia sense comunicar la fe, transformar les cultures, col·laborar amb les altres tradicions, comprometre's amb la justícia.

No pot haver-hi diàleg religiós sense compartir la fe amb altres, valorar les cultures, interessar-se per la justícia.

El diàleg posterior es va centrar en primer lloc en la categoria "Regne". El document sembla enllaçar la categoria bíblica i la ignasiana, i la discussió girà al voltant de si es tracta d'una categoria bíblica o teològica. Des d'un punt de vista estrictament bíblic, el Regne sols el fa Déu. En canvi, en Pau no apareix el terme "Regne": Déu treballa en el món mitjançant l'Esperit. Llavors, què volem dir quan afirmem que els cristians –i en aquest cas els jesuïtes– col·laboren en la construcció del Regne? Doncs, treballar pel Regne vol dir reconèixer i afavorir el dinamisme diví present en la història de la humanitat i que tendeix a transformar-la. En realitat els cristians som portadors d'un missatge que de fet ja està sembrat. El que cal és saber descobrir les llavors del Regne presents en la realitat.

En conseqüència, l'evangelització no és altra cosa que "ajudar a despertar" allò que ja és present en la història humana. I si, com diu Ignasi, Déu treballa en tots i en tot, el que cal és discernir l'acció de Déu en les diverses cultures; aquí rau la raó per la qual hem d'estar al servei de la humanitat. En aquest sentit, doncs, el Regne se'ns presenta com una categoria típicament ignasiana. Es remarcà, però, que aquesta és una concepció "nova" en teologia (visió recollida en la *Redemptor Missio*, de Joan Pau II, tal com apareix en el mateix decret).

El Regne implica l'acció de Déu, és obra de Déu. El que passa és que Déu no vol fer el Regne sense nosaltres. Tenim, per tant, quelcom a fer en l'obra de Déu. Per això es va encarnar: vol fer el Regne amb nosaltres, ens vol com a col·laboradors seus. Déu s'ha ficat en aquest món per transformar-lo des de dins ("salvación de Dios en la historia", en frase d'I. Ellacuría). En això es diferencia la teologia cristiana de la jueva. Ara bé, l'acció de Déu en la construcció del Regne és fonamental. Això és important remarcar-ho per corregir la "tendència pelagiana". Cal, doncs, parlar de do. El Regne és tasca nostra, però també, i molt primordialment, do que cal acollir. És l'Esperit qui suscita en nosaltres aquesta disposició a la col·laboració en l'obra de Déu. Si hi ha un subjecte que construeix el Regne, aquest és Déu; Ell és el subjecte de la salvació. I hi ha una passivitat en l'activitat de construir un món més just, més conforme al pla de Déu: la passivitat de deixar-se transformar per l'Esperit, per tal de poder així actuar en la línia del Regne. Precisament en aquesta impossibilitat de fer nosaltres sols rau la nostra

grandesa. És aquesta “necessitat” de Déu allò que ens “divinitza”.

En el text està teològicament molt assumit que la nostra fe busca el Regne i això vol dir treball per un món més humà, més just. El document dóna per fet que l'opció fe-justícia no és una cosa dels últims anys: té el seu fonament en la fórmula de l'Institut, que és del 1550. El compromís per la justícia sembla, doncs, enllaçar-se amb la “solidaritat amb els més pobres”, tan pròpia del carisma ignasià. De tota manera cal adonar-se que opció pels pobres i opció per la justícia no és el mateix. S'ha de distingir la visió assistencial de la Companyia primera en relació als pobres, i el compromís amb la justícia, que toca el terreny estructural. Certament aquest és un text d'integració, però demanaria una hermenèutica. El 1550 es parla d'obres de misericòrdia, mentre que ara es parla de justícia, i de cap manera no es poden situar ambdues coses en el mateix pla.

Una qüestió quedà cruament plantejada: per a Ignasi, els pobres són “un destí”. Déu els privilegia. Ignasi, identificant-se amb el Crist, vol també acompanyar-los en aquest destí tràgic. Ara, però, gosem dir que l'existència de pobres és una injustícia. Això no obstant, sembla que no som capaços d'eliminar la pobresa: en comptes de reduir el nombre de pobres, el tripliquem. ¿Com podem dir als pobres que la situació que pateixen és una injustícia i a la vegada mostrar-nos incapaços de solucionar el problema? La situació és més tràgica que abans, ja que avui tothom aspira a sortir-se'n. La CG no diu res d'aquesta qüestió ni dóna elements de reflexió ni pautes d'actuació.

Arribat a aquest punt del diàleg, es recordà que en realitat el decret sobre la justícia pràcticament no té continguts: el seu contingut són els altres tres documents (Servidors de la Missió del Crist, La nostra missió i la cultura i La nostra missió i el diàleg interreligiós). El document sobre la justícia no pretén altra cosa que situar el marc. Té, a més, un caràcter sanador, guaridor de les ferides que s'havien produït en la Companyia arran de la CG 32.

S'ha de tenir en compte que la veritable novetat de la CG 34 és el document sobre la cultura, no el de la justícia, que ho fou a la CG 32. Podem dir, doncs, que el fet cultural i antropològic s'ha teologitzat: Déu és present en tots i en tot. La justícia es pot veure així com la presència de l'amor de Déu en el món, que el divinitza. És, per tant, una concepció de la justícia que desborda les exigències de tota concepció ideològica; va més enllà, se situa en un altre pla. Per tant, si bé hi ha qui creu que el tractament del tema de la justícia en la CG 34 disminueix la seva força, d'altres opinen que, de fet, s'enriqueix en introduir-se la justícia dins el dinamisme diví, un dinamisme molt més gran, que transforma la justícia en quelcom més sagrat. És evident que el text del decret sobre la justícia és poc contundent, però precisament aquí rau tota la virtut i feblesa del document. Aquest nou llenguatge pot mantenir-se més temps, sempre que no es desvirtui.

Es va fer notar també que en el decret Servidors de la Missió del Crist hi surt el paradigma trinitari: la missió del Crist és trinitària. Més que servidors del Crist, els jesuïtes són servidors de la seva missió. I és que la missió del Crist diu més que Crist mateix: fa referència a qui l'ha enviat, el Pare, i per tant, també a l'Esperit que els uneix. Es recordà en aquest sentit que l'acció de Déu és sempre una acció trinitària: del Pare, del Fill i de l'Esperit. Arribats a aquest punt de la discussió, tornà a sortir la necessitat de desenvolupar la formulació cristològica de la identitat de la Companyia, aprofundint-la des d'una visió trinitària.

Finalment, es posà sobre la taula la pregunta de si no es barregen en el decret coses no barrejables avui. Potser el que passa és que en el document hi ha registres molt diferents, difícils, per tant, d'integrar. ¿Són fàcilment integrables, per ex., justícia i cultura? ¿Què significa en realitat articular les quatre dimensions (fe, justícia, cultura i diàleg interreligiós) –i la totalitat dels ministeris– des de la fe-justícia com a nucli integrador? La Congregació pren consciència de la diversitat, del pluralisme. De tota manera una cosa és el tema i una altra el problema. I el veritable “problema” de la Companyia és el seu pluralisme intern. ¿Però de

veritat el pluralisme és la clau de comprensió dels documents? I si del que es tracta no sols és de dialogar amb els altres, sinó també “amb nosaltres mateixos” ¿com s'interioritza per part dels jesuïtes aquest pluralisme, com es construeix aquest diàleg no sols extern sinó també intern? I, d'altra banda, ¿de veritat hi ha tasques comunes en una Companyia estesa per tot el món i en contacte amb realitats tan diverses? ¿Què identifica avui a un jesuïta? ¿Quines formes de presència social vol tenir de veritat avui la Companyia?

Davant de totes aquestes qüestions plantejades es va dir també que malgrat que el món és molt divers i plural, els jesuïtes tenen un llenguatge comú pel que fa a experiències bàsiques, i és en aquest nivell experiencial on es troba el sentit d'unió. I si es va a l'experiència es veu que, en el fons, les quatre dimensions de la missió no són tan irreconciliables, encara que és molt difícil fer formulacions universalment compartides. Per això, el llenguatge dels decrets és volgutament inspirador, no jurídic, i deixa un ampli marge a la creativitat.

LA NOSTRA MISSIÓ I LA CULTURA (3a. sessió)

Aquest document ha estat una de les novetats de la CG 34: per primera vegada una CG es refereix explícitament a la cultura com a punt de referència inevitable de la missió de la Companyia, entesa aquesta en termes antropològics i sociològics. “Cultura” entesa, doncs, com la manera com viu un grup de persones, pensa, sent, s'organitza, celebra i comparteix la vida. En tota cultura hi ha subjacent un sistema de valors, de significats i de visions del món que s'expressen a l'exterior en el llenguatge, els gestos, els símbols, els ritus i estils de vida.

L'experiència de pluralisme lingüístic i cultural de la mateixa CG va ser impressionant. El tema era, doncs, de tractament obligat, però l'elaboració d'aquest document no va ser gens fàcil: el mateix concepte de cultura que acabem d'esmentar és molt abstracte, i és difícil, encara que necessari, fer-lo objecte d'un decret.

El mèrit principal del decret és situar el tema de la cultura en el context teològic contemporani i relacionar-lo amb la tradició espiritual de la Companyia, especialment amb la “Contemplació per assolir Amor”: Déu està en totes les coses (i en totes les cultures), treballant en elles. Els jesuïtes són només servidors de la missió de Crist ressuscitat en el món, que és la de conduir-lo vers la plenitud del Regne. Aquest decret, doncs, mostra la seva connexió amb els altres decrets sobre la missió.

Es comença posant de manifest una de les més grans preocupacions de l'Església en l'actualitat, compartida per la Companyia: la ruptura entre Evangeli i cultura. Quan els elements de la cultura es desconnecten de tota referència religiosa, cosa que passa especialment en les societats desenvolupades, la religió (amb el seu llenguatge, les seves experiències simbòliques, els seus codis de conducta, la seva forma d'organització social) es converteix en intel·ligible i en no rellevant, i llavors no hi pot incidir.

L'Evangeli ha d'encarnar-se, ha de “traduir-se” (sense traicionar-se) en les diferents cultures per poder aportar la Bona Nova des de l'interior de cadascuna d'elles; però les cultures, per la seva banda, han d'aportar la seva pròpia riquesa a l'encarnació històrica de l'Evangeli. Això significa que l'Evangeli, en el moment d'encarnar-se, sofreix fortes transformacions respecte a les anteriors formes d'inculturació. Però, a la vegada, les cultures són també interpel·lades per l'Evangeli perquè es transformin, abandonant tot allò que impedeix l'avenç del Regne. El procés d'inculturació de l'Evangeli és, doncs, un procés de diàleg, de reciprocitat, entre cultures; és un diàleg de mútua relació i transformació. Inculturar l'Evangeli significa permetre que la Paraula de Déu desplegui la seva força en la vida d'un poble, però sense imposar-hi elements culturals estranys que en dificultin la recepció. L'Evangelització no és possible sense la inculturació, entesa com a diàleg existencial entre persones vives i Evangeli viu.

Els models teològics emprats en el text, i que poden portar profundes transformacions en la teologia i en l'Església, són el de la llavor que s'enterra, el de l'Encarnació i el de la Mort-Resurrecció. Tots ells parlen de “perdre's” per “viure”, i això és vàlid tant pel que fa a les formes històriques de l'Església en el seu intent d’“encarnar” l'Evangeli, com pel que fa a les cultures que el reben.

Però el fet d'haver de respondre al repte de la inculturació no vol dir que la Companyia renunciï a la seva opció per la fe i la justícia. El que fa el decret és explicitar una dimensió que fins al moment no havia estat suficientment subratllada. La intuïció és (i ha de ser aprofundida) que la justícia no pot realitzar-se ni la fe anunciar-se sense treballar a la vegada les cultures i les estructures socioeconòmiques i polítiques. Perquè tots aquests elements estan mútuament relacionats i en el seu conjunt modelen la vida concreta dels pobles i de les persones.

A un nivell més concret, la CG compromet la Companyia a treballar perquè la relació entre les cultures tradicionals i la modernitat es converteixi no en imposició sinó en autèntic diàleg intercultural. La intuïció és que l'Evangeli sintonitza amb tot allò que hi ha de bo en tota cultura. Així mateix, la Companyia reconeix que, malgrat que aquesta sensibilitat ha estat present des dels seus inicis, també s'han comès errors i pecats en aquest camp, en el passat. Així cal remarcar el reconeixement que sovint els mateixos jesuïtes han contribuït a l'alienació de les mateixes persones que desitjaven servir, posant-se de vegades de part de la “cultura superior” d'una elit en una situació concreta i no fent cas de la cultura dels pobres; o el fet que en altres moments, per la seva passivitat, han permès que les cultures i les comunitats indígenes fossin destruïdes.

Cal destacar que tot el decret està animat per una profunda convicció: Déu és present i actua en tota la història; Crist ressuscitat irradia la seva influència a tots els pobles. I això no és per simple pragmatisme ni pura estratègia apostòlica, sinó que enllaça amb la tradició mística i espiritual de la Companyia, que la condueix simultàniament cap al Misteri de Déu i la seva presència activa en la creació. Del que es tracta és de ser servidors i testimonis d'allò que en la nostra cultura i en les altres fa l'Esperit creatiu i profètic. Aquesta ha de ser la font de confiança de la Companyia en tots els seus treballs apostòlics.

El Misteri Pasqual il·lumina tota la història humana arribant a tothom, a totes les religions i a totes les cultures, fins i tot als qui no creuen en Ell i als qui no troben possible, en consciència, creure-hi. I precisament un mitjà per a col·laborar amb Déu en el seu Misteri de salvació és el diàleg, conversa espiritual entre iguals que porta els jesuïtes a descobrir el nucli de la seva identitat. El diàleg posa en contacte amb l'acció de Déu en les vides dels altres. Obrir-se al diàleg és, doncs, obrir-se a Déu, i ajudar que l'altra part prengui consciència de la presència de Déu en la seva vida i en la seva cultura. Això és, en definitiva, col·laborar amb l'activitat de Déu. D'altra banda, el Ministeri del diàleg suposa la consciència que l'acció de Déu precedeix la nostra. No som nosaltres qui plantem la llavor de la seva presència ja que ho ha fet Ell mateix en la cultura i fa que fructifiqui, abraçant tota la diversitat de la Creació. Tots som cridats a un destí comú que és la plenitud de vida en Déu.

Pot sorprendre que el decret sobre la cultura contingui un llarg apartat sobre la modernitat. Això respon a la voluntat de fer un document que interessés a tothom: la inculturació de l'Evangeli és una dimensió ineludible de tota evangelització. També, doncs, es necessita una nova inculturació de l'Evangeli en la cultura occidental europea, que tendeix a reduir la fe religiosa al recinte d'allò que és privat i personal, i fins i tot la considera com quelcom estrany i excèntric. Avui, molts dels nostres contemporanis pensen que ni la fe cristiana ni qualsevol altra creença religiosa és bona per a la humanitat. La CG no sols pren nota d'això sinó que anima el jesuïta a viure-ho en carn pròpia, i a fer d'aquesta experiència la condició d'un apostolat “significatiu”.

Ara bé, el diagnòstic que el decret fa sobre la cultura, encara que dur, no és desesperançat: no

és que la vida espiritual hagi mort; és que simplement es desenvolupa en gran part fora de l'Església. Per fer front a aquesta situació la CG suggereix no perdre de vista la tradició mística cristiana. S'ha de tenir en compte que en un context secularitzat l'ésser humà que cerca Déu no es pot remetre a unes estructures que sostinguin des de fora la seva creença; l'activitat eclesial no els resulta significativa i per això cal que es remetin a la seva pròpia experiència. D'altra banda, en una cultura secular, l'experiència religiosa autèntica no pot utilitzar fàcilment el llenguatge i els signes explícitament cristians perquè aquests s'han fet, en gran part, intel·ligibles. Per això l'experiència religiosa de molts homes i dones d'avui fora de l'Església és real però per a ells en certa mesura “inefable”, perquè no tenen llenguatge per a expressar-la. Per tot això, el decret insinua que l'experiència religiosa de molts dels nostres contemporanis és més capaç d'entendre i sintonitzar amb l'experiència mística que amb la creença expressada en llenguatge eclesial. I s'ha de tenir present, a més, que l'experiència de silenci que envolta la naturalesa de Déu es troba també en el fons de l'experiència i la fe cristianes.

Això no obstant, s'ha de remarcar que una evangelització inculturada en contextos postcristians no té pas com a objectiu secularitzar o diluir l'Evangeli, acomodant-lo a l'horitzó de la modernitat, sinó introduir la possibilitat i la realitat de Déu per mitjà del testimoni i del diàleg, alliberant la nostra fe de complicacions culturals contingents, és a dir, purificant-la i aprofundint-la.

El decret recorda també que la increença generalitzada en les nostres societats té dues fonts principals: pot ser una inadequada inculturació de l'Evangeli, però també pot ser deguda a la resistència de la societat moderna a acceptar la profunda conversió que demana l'Evangeli. Per això, l'esforç d'inculturar ha de ser crític i profètic; en aquest sentit, una de les aportacions més importants que pot fer la Companyia és mostrar que la injustícia estructural present en el món té les seves arrels en el sistema de valors d'una poderosa cultura moderna, amb freqüència unilateralment racionalista i secular, que està tenint impacte mundial.

La part expositiva del document acaba formulant de manera sintètica una visió del món i de la Companyia. En una mena de “composició de lloc”, que agafa com a símbol “la ciutat,” resumeix la visió del món com una situació de transformació profunda a tots nivells: aquest és el “lloc” del compromís de l'evangelització inculturada i de la promoció de la justícia. A la vegada, la CG expressa el tarannà amb què cal que la Companyia es comprometi per tal de cooperar en l'infantament d'una nova societat que Déu portarà al seu compliment: estimar aquest món tan contradictori, amb tendresa i esperança, reconeixent-hi a la vegada el nostre món i el món de Déu que Ell obre a l'esperança.

El decret acaba amb una sèrie d'orientacions pràctiques i propostes: és evident que no es poden donar receptes pràctiques i universals d'aplicació mecànica. El que es fa és recordar perspectives, amenaces, oportunitats i compromisos que cal potenciar, per tal de deixar a la creativitat dels jesuïtes individualment considerats, de les comunitats..., l'aplicació pràctica.

El diàleg se centrà al voltant de què aporta la perspectiva de la inculturació a l'imperatiu de la justícia. Es recordà que des de la CG 32 s'ha estès la justícia com a justícia “estructural” que implica dues perspectives: a) relacions socials (relacions de producció i d'intercanvi i, per tant, relacions de contracte i pacte; però també relacions de força i d'imposició i, així mateix, relacions de “comunitat”, de participació en els mateixos valors, sentit de pertinença...); b) relacions culturals (definició comuna de la situació, rols, institucionalització...).

Aquestes dues perspectives d'anàlisi d'una realitat única es troben mútuament implicades. Cal notar també la seva dinàmica: unes relacions imposades per la força, a través de processos de legitimació, esdevenen part de la cultura comuna de la societat. D'altra banda, s'ha de tenir en compte que cada cultura inclou subcultures, a través de les quals s'expressen les tensions socials. Ara bé, la CG 34 no desenvolupa tot això. Més aviat subratlla que la justícia que es vol

és la justícia evangèlica, sacrament de l'amor i la misericòrdia de Déu. Aquesta justícia és la justícia del Regne. D'aquesta manera es fa notar l'aspecte dinàmic i sempre inabastable de la justícia que la Companyia cerca i la seva font última: l'amor inexhaurible i transformador de Déu.

Així mateix es posà de manifest que, com ja s'ha esmentat, el decret té una doble perspectiva: fa referència a què té a veure la cultura amb la missió de la Companyia, i dins d'això dóna importància a la inculturació de l'Evangeli, en “donar-li carn social i cultural”. Això sembla, a primera vista, una qüestió solament de “significats”, no una qüestió material o estructural.

Ara bé, si no ho mirem en perspectiva d'evangelització sinó de Regne, llavors és molt més clar que es fa referència a una transformació global de la realitat, de la qual la cultura és una dimensió constitutiva i essencial. A través de la cultura, les estructures materials s'internalitzen i entren a formar part de la nostra manera de mirar el món i de situar-nos-hi. A través de la cultura, la “realitat” és assimilada com a pròpia i es converteix en el sòl on arrela la nostra sensibilitat, llibertat, relacions, transformacions... Per tant, construir el Regne o posar signes que Déu el va construït implica també canviar les “estructures culturals” o la cultura en tant que és una “estructura”, per bé que no pugui reduir-se a les estructures materials, amb una relació causa-efecte.

També se subratlla la relació entre encarnació i justícia. En alguns punts del document sembla clar que l'Evangeli inculturat introdueix un “desafiament profètic” en les cultures, amb la intenció de realitzar la justícia. Es tracta, doncs, d'un procés pràctic i no solament teòric. En aquest sentit, la metàfora de la llavor apunta cap a un intercanvi molt intrínsec entre el “sòl” i la llavor, mentre que la referència al Misteri Pasqual apunta a la mort-resurrecció de les cultures per alliberar-se dels seus elements negatius, és a dir, d'aquells que impedeixen la justícia del Regne.

Així mateix es va fer notar que en altres moments el text apunta a una perspectiva menys crítica, més sapiencial, que pren consciència de l'acció de Déu no sols en les persones, sinó també en les cultures, que són obra humana. Així, per ex., es diu que el servei de la fe cristiana no ha d'alterar mai els millors impulsos de la cultura en la qual els jesuïtes treballen, i aquest treball ha de portar-se a terme de manera que el vector de creixement que brota del cor d'una cultura la condueixi vers el Regne.

En realitat, la cultura té dues perspectives. D'una banda és “ciment de la societat”, i en aquest sentit és “conservadora”. Però en el fons d'aquest conservadorisme hi ha uns ideals, uns valors suprems mai no realitzats plenament, que justifiquen i legitimen institucions, modes, maneres de fer, tradicions on arrela la necessitat d'afecte i de comunitat de les persones. Precisament en nom d'aquests valors es poden fer “reformes” importants i positives, si hi sabem descobrir l'acció de Déu i no tanquem el dinamisme que les porta més enllà. La mà de Déu en la variada història humana es percep en el llarg procés (incomplet encara) del creixement humà, expressat en formes religioses, socials, morals i culturals que duen el segell de l'obra silenciosa de l'Esperit.

D'altra banda, les diferents cultures són també capaces de captar i potenciar la dimensió profètica, crítica i transformadora de l'Evangeli o d'altres experiències religioses profundes.

També es remarcà que el decret fa veure que el procés d'inculturació va formar part de la vida de les primeres comunitats cristianes. Del que es tracta és de saber recuperar ara aquella creativitat. S'ha de tenir en compte que el procés d'inculturació es va produir en l'ordre dels significats i això va implicar l'adequada transformació de les conductes. Cal recuperar, doncs, la integració dels dos nivells: significats i vida pràctica. Això pot ser un pas important per tal de poder fer una praxi més multidimensional i més transformadora, en posar en contacte en totes les seves dimensions i implicacions la realitat i l'Evangeli.

Això és el que la CG demana als jesuïtes: viure una fe que cerca el Regne, una fe que fa de la

justícia una realitat que transforma el món, sabent copsar que el Senyor es fa present en la diversitat d'experiències culturals, amb voluntat de promoure tot allò que faci emergir l'acció de Déu en el món i sent conscients també del propi pecat, que forma part del pecat que fa mal a les persones en destruir les cultures. Aquí es va fer notar que la perspectiva cultural descobreix un tipus de pecats específics.

També es tractà de la importància del diàleg, però no de qualsevol diàleg sinó d'aquell arrelat en l'experiència i amb l'alliberament i els drets humans com a horitzó. Precisament és en aquest diàleg on anem a trobar l'altre tal com és, amb les condicions socials i culturals que el configuren des de dins. Des de dins de la cultura és des d'on podem distingir les resistències que l'Evangeli provoca pel “pecat” de la societat de les resistències degudes a la incomprensió davant d'un missatge inintel·ligible.

Una qüestió important a destacar va ser que si la situació en l'occident postcristià pot afavorir l'aprofundiment en el diàleg i el dinamisme d'inculturació, també pot tenir com a resultat el debilitament de la fe i la feblesa de la comunitat cristiana, així com una recerca d'identitat que pot adoptar trets fonamentalistes.

Algunes necessitats que es perceben en aquest àmbit són:

— Pel que fa al concepte mateix d'inculturació, caldria aprofundir en la tensió entre una concepció més “recíproca”, en la qual l'anunci històric de l'Evangeli és enriquit per aportacions culturals, i una concepció més “substancialista”, en la qual l'Evangeli sembla que només aporta. Ambdues concepcions són presents en el decret.

— També caldria parar esment en un tema tan important, encara que oblidat pel decret, com és la tensió inculturació/universalitat i la possibilitat de formar un cos de persones que es proposen inculturar-se a fons.

— Així mateix, seria interessant tractar la tensió entre elements materials i elements de significat en el treball per la justícia i de la relació entre inculturació-evangelització/construcció pràctica del Regne (o de signes del Regne).

LA NOSTRA MISSIÓ I EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS (4a. sessió)

Aquest decret forma part també del conjunt de documents sobre la missió de la Companyia en el món actual, i s'ha de posar en relació amb l'Evangelització, la promoció de la justícia i la inculturació de la fe. El decret s'inicia amb la contemplació de l'Encarnació, que dona la clau hermenèutica. Ens vol situar no des d'una de les religions, sinó des de Déu mateix. Déu com a “lloc” des d'on tot és mirat amb benevolença. Aprenent a ser mirats, mirarem no des de nosaltres mateixos, sinó des d'Ell, sense tants particularismes.

Tot seguit, el document, en el qual són abundants les citacions a missatges i encíclics dels darrers Papes –més nombroses que en altres decrets– així com a declaracions del Consell Pontifici per al Diàleg interreligiós i Congregació per a l'Evangelització dels pobles, es pregunta pel significat d'aquesta realitat religiosa plural, l'oportunitat que ofereix i el repte que suposa per a la Companyia. La CG anima els jesuïtes a superar els prejudicis i malentesos històrics, culturals, socials o teològics, i a cooperar amb tots els homes i dones de bona voluntat (especialment amb persones amb compromís religiós o que tenen un sentit de la transcendència que els obre als valors universals) esforçats a promoure la pau, la justícia, l'harmonia, els drets humans i el respecte a la creació.

A continuació s'exposa breument l'actitud de l'Església i el diàleg interreligiós a partir del Concili Vaticà II. Cal, però, no ser ingenus. Les religions han estat i són encara avui causa de divisió i d'explotació i font de justificació d'aquestes situacions. Perquè totes les religions estan travessades per l'ambigüitat humana –i també la nostra, fins i tot quan ens creiem que no–; per

tant, no estan exemptes de la temptació de poder i d'absolutitzar el do, de la temptació de considerar-nos únics, indispensables... D'aquí es desprèn la necessitat de conversió permanent. Però també cal veure el seu potencial com a eines d'unió, d'alliberament. Per això cal promoure el diàleg, deixant enrere la intolerància i la divisió d'altres èpoques. Per això també es diu en el document que el diàleg pretén fomentar el potencial unificador i alliberador de tota religió, mostrant així la importància de la religió per al benestar humà, la justícia i la pau mundial. Ser religiós avui significa ser interreligiós, ja que en un món religiosament plural les relacions amb els creients d'altres religions esdevenen un requisit i, fins i tot, una obligació per al cristià.

El diàleg és una activitat amb motivacions, exigències i dignitat pròpies, i mai no s'hauria de prendre com a estratègia per aconseguir conversions. Aquest diàleg s'ha de promoure tant entre les religions amb tradició escrita com amb les religions indígenes, i s'ha de fer en els quatre vessants recomanats per l'Església i que el decret recull: 1) El diàleg de la vida o esforç dels creients de les diferents religions per a viure un esperit d'obertura i de bon veïnatge. 2) El diàleg de l'acció o col·laboració en objectius comuns que tinguin com a fita el desenvolupament integral i la llibertat de la gent. 3) El diàleg de l'experiència religiosa, quan se cerca compartir les riqueses espirituals de la pròpia experiència i tradició religiosa: el "diví" és allò que ens separa, però també allò que ens uneix. 4) El diàleg de l'intercanvi teològic o diàleg teològic entre experts.

El decret posa de manifest la relació entre diàleg interreligiós i la missió SJ formulada com a servei de la fe i promoció de la justícia, tot reconeixent que la Companyia ja té alguna experiència en aquest àmbit, que li fa veure el diàleg interreligiós com una tasca volguda per Déu. El servei de la fe en un món plurireligiós ha de realitzar-se des del diàleg, que no pot confondre's amb la proclamació de l'Evangeli. Però ambdues són facetes de l'única missió evangelitzadora de l'Església. El diàleg dona la mà al Misteri de Déu actiu en els altres, mentre que la proclamació de l'Evangeli testimonia i fa conèixer el Misteri de Déu tal com se'ns ha revelat en Crist.

El contacte amb creients d'altres religions ha portat la Companyia a respectar la pluralitat de religions com a resposta humana a l'obra salvífica de Déu en pobles i cultures. Déu vol que tots els homes se salvin i guia els creients de totes les religions a l'harmonia del Regne per camins només coneguts per Ell. L'Esperit es manté en continu diàleg amb ells. Per tant, el diàleg interreligiós, al seu nivell més profund, és sempre un diàleg de salvació, perquè busca descobrir, aclarir i comprendre millor els signes del diàleg perenne que Déu manté amb tota la humanitat, a la vegada que és també veritable cooperació en el diàleg entaulat per Déu amb tot ésser humà.

Mitjançant aquesta col·laboració, l'Esperit triomfa sobre les estructures de pecat i recrea el rostre del món fins que Déu ho sigui tot en tots. I com que Jesús sempre va posar la persona humana com a centre de la fe i la praxi religiosa, per això el compromís en pro de l'alliberament humà integral, especialment del pobre –que ha de ser el primer de ser servit–, resulta el punt de trobada de les religions.

Es remarcà aquí el sentit teològic del diàleg: no és una estratègia, sinó que té quelcom de teològic: el diàleg és l'àmbit de l'experiència de Déu. Aquesta afirmació (que prové d'un discurs de Joan Pau II a representants de religions no cristianes a Madràs, el 1986) és nova i va molt lluny. Obre al Déu-sempre-més gran, més enllà del propi marc de referència. Pel diàleg fem present Déu entre nosaltres; quan ens obrim al diàleg amb els altres, ens obrim nosaltres mateixos a Déu. Com més diàleg, més manifestació, més revelació de Déu. Això requereix actitud d'obertura, és a dir, actitud de disponibilitat, de no possessió, tant amb relació als altres com amb relació al mateix Déu. El diàleg requereix fer silenci de la pròpia paraula i acollir la paraula de l'altre (àmbit teofànic). Abans de dialogar tenim menys que després d'haver

dialogat; l'altre ens pot dir coses que nosaltres no sabem sobre Déu.

Tot el que hem dit val també per al diàleg intraeclesial, malgrat que aquest no aparegui en el document de forma expressa. Tal com manifestà Pau VI (*Ecclesiam Suam*), el diàleg és una nova manera de fer Església. No és un “previ”; és ja fer Església. I això vol dir que l'Església no solament es fa batejant (“absorbint”), sinó també compartint. Es fa Església perquè es fa Regne, car l'altre és reconegut i estimat com a germà, d'igual a igual, convocats per l'únic Déu, Pare de tots. La nostra trobada espiritual amb els creients d'altres religions ens ajuda així a descobrir dimensions més fondes en la nostra fe cristiana i horitzons més amplis amb relació a la presència salvífica de Déu en el món. Sense relativitzar de cap manera la nostra fe en Crist Jesús ni prescindir d'una avaluació crítica de les experiències religioses, se'ns invita a comprendre més profundament el Misteri de Crist en relació amb la història universal de l'autorevelació de Déu.

Tot això està vinculat a l'acció de l'Esperit. El mateix Esperit que ha actuat en l'Encarnació, Vida, Mort i Resurrecció de Jesús i en l'Església és el que va actuar en tots els pobles abans de l'Encarnació i continua actuant avui entre les nacions, les religions i els pobles. L'important és obrir-se més i més a l'Esperit diví per poder caminar amb els altres en una marxa fraternal, en què avancem en companyia mútua vers la meta que Déu ens ha assenyalat. La fita, per tant, està per sobre de nosaltres.

També cal un profund respecte vers tot allò que en l'home ha obrat l'Esperit que bufa allà on vol (economia de l'Esperit). Tots som pelegrins en camí vers l'encontre amb Déu en el cor humà. I l'Església, comunitat en pelegrinatge, és cridada a ser la veu dels sense veu, en particular dels joves, les dones i els pobres.

Es va fer notar que aquest Decret està equilibrat: l'Esperit i Crist, els “dos braços” del Pare, apareixen per un igual. Concretament, l'Esperit apareix 8 vegades en aquest decret, mentre que Crist n'hi apareix 7 (en canvi, en el decret “Servidors...”, Crist apareix 33 vegades i l'Esperit només 4; en el decret sobre la Justícia, Crist apareix 2 cops i cap l'Esperit; i en el decret sobre la Cultura hi ha 14 referències a Crist i 7 a l'Esperit). En aquest sentit, es podria dir que és en aquest decret on ambdues oikonomies estan més equilibrades: l'oikonomia o missió del Crist és la de prendre carn en la particularitat de la història, mentre que l'oikonomia o missió de l'Esperit és la de conduir la carn de la història vers la seva fi.

Encara que reconeixent la impossibilitat de donar regles universals per al diàleg interreligiós, atesa la diversitat de situacions i l'especificitat dels diferents moviments religiosos, el decret, després de reafirmar que l'important serà sempre l'obertura a l'Esperit, marca algunes pautes i directrius concretes. En aquest sentit, es va fer notar la gran importància de no separar aquests tres àmbits:

1. Consolidar la dimensió mística de la fe i l'espiritualitat de la Companyia. Cal pouar en les pròpies fonts: redescobrir el nucli místic de la pròpia fe, anar a les fonts de la pròpia espiritualitat. En aquest punt el document recorda que l'espiritualitat SJ ha de romandre oberta a la recerca global de l'experiència contemplativa del diví, procurant enriquir-se amb les experiències espirituals i els valors ètics, perspectives teològiques i expressions simbòliques d'altres religions, tenint en compte que el diàleg autèntic amb els creients d'altres religions demana aprofundir en la pròpia fe i missió cristianes, perquè el diàleg real només pot existir entre interlocutors arrelats a la pròpia identitat. Aquesta és la raó de la necessitat d'una sòlida formació filosòfica i teològica, especialment centrada en la persona i el misteri de Crist Jesús.
2. Compartir la vida i l'esforç dels pobres (“viure amb”), exigint pel compromís per la justícia, tot cooperant amb els creients d'altres religions en la creació de comunitats de base fundades en la confiança i l'amor. S'exhorta, doncs, a anar a una inserció real en un medi plural.
3. Col·laborar conjuntament amb creients d'altres religions en la denúncia profètica de les estructures injustes i en la creació d'un món de justícia, pau i harmonia.

La proclamació de l'Evangeli ha de ser sensible al rerefons religiós i cultural d'aquells a qui s'adreça i restar atenta als signes dels temps a través dels quals l'Esperit de Déu parla, instrueix i guia. Així mateix, en la reflexió teològica cal explorar el significat de l'esdeveniment-Crist en el context de l'evolució espiritual de la humanitat, articulada en la història de les religions.

En definitiva, del que es tracta és d'unificar la recerca global de l'experiència contemplativa del Diví (apofàtica) i tenir compassió pel pobre que cerca justícia i llibertat. El repte és mostrar la unitat d'aquestes actituds. En la mesura que hi hagi unificació, hi haurà credibilitat.

Els centres socials i culturals de la Companyia han de detectar i promoure les dinàmiques alliberadores de les religions i cultures locals i iniciar projectes comuns per a l'edificació d'un ordre social just. Per la seva banda, en les institucions educatives s'ha d'educar per al diàleg i la tolerància. Així mateix, el servei pastoral ha de preparar les comunitats cristianes per al diàleg. De la mateixa manera cal interessar-se pels de més enllà de la pròpia comunitat cristiana i ajudar-los a experimentar l'amor compassiu de Déu en la seva pròpia vida. La CG encoratja també a preparar jesuïtes capaços d'arribar a ser especialistes en el diàleg teològic amb altres tradicions religioses, terreny nou i inexplorat encara.

Finalment, el decret contempla algunes situacions més significatives en què el diàleg interreligiós pot i ha de portar-se a terme. És el tema dels interlocutors, dins dels quals es troben també els fonamentalismes. Així, es fa una menció especial al diàleg amb les grans religions unides per un estret parentiu amb el cristianisme com són el judaisme i l'islam. Però també s'esmenten les grans religions d'Àsia (els jesuïtes procedents de les províncies asiàtiques de la Companyia eren els més sensibilitzats pel tema del diàleg interreligiós). Així, pel que fa al diàleg amb el poble jueu, amb el qual ens uneix una història comuna, es diu que precisament ens fa més plenament conscients de la nostra identitat cristiana. Es parla també de l'Islam que, com a força religiosa, política i econòmica, és una realitat molt important en el nostre món, fins i tot en països cristians occidentals (de fet, s'ha convertit en una religió mundial). I es fa notar que les relacions de la Companyia amb els musulmans es remunten al mateix Ignasi, des del moment que a Manresa va descobrir la seva vocació com a crida per anar a Jerusalem i romandre entre musulmans. Així mateix, s'esmenten també els hindús, que ofereixen una visió i una forma de vida integrades, i el budisme, que presenta un camí de vida que, mitjançant la disciplina ètica, la saviesa i la meditació, condueix a un estat d'alliberament interior i d'il·luminació espiritual, invitant a una desinteressada compassió universal cap a qualsevol criatura viva. El diàleg amb el budisme invita els cristians a tornar a descobrir la riquesa contemplativa dins la seva pròpia tradició.

S'esmenta també una altra situació significativa: el fenomen del fonamentalisme religiós, –una tendència que es fa present a vegades en totes les religions–, i als moviments restauracionistes que genera. Cal comprendre per què s'ha arribat a aquesta situació. Hi ha en el document una crida a veure el perquè de la rigidesa dels plantejaments fonamentalistes. És, doncs, una crida molt ignasiana a “ser més prompte a salvar la proposició dels altres que no pas a condemnar-la” (EE,22) i a veure el seu caràcter interpel·lador: provar de descobrir, sense prejudicis, les seves intencions legítimes i els seus sentiments ferits. Això pot aplanar el diàleg i la reconciliació, que exigirien per part de la Companyia la voluntat de reconèixer les passades actituds intolerants i injustícies envers els altres. És a dir, tot això no es pot entendre si no és des de la humilitat de saber-se petits: no posseïm Déu, només en som portadors. Del que es tracta és d'obrir els ulls a l'incomprensible misteri de la presència salvífica de Déu, d'un Déu sempre més gran, en aquest món.

La visió ignasiana de la realitat proporciona inspiració espiritual i base apostòlica per a aquesta tasca tan urgent. La contemplació de Déu “treballant en totes les coses” ajuda a discernir l'Esperit diví en les religions i en les cultures. La meditació del Regne capacita per a entendre la història com la història de Déu amb nosaltres. La tradició SJ de resposta creativa a la crida

de l'Esperit en les situacions concretes de la vida és un incentiu per a desenvolupar una cultura de diàleg en l'apropament als creients d'altres religions. La cultura del diàleg ha d'arribar a ser una característica distintiva de la Companyia, enviada a tot el món per treballar a major glòria de Déu en ajuda de les persones.

En la sessió destinada al tractament d'aquests decret es van fer les consideracions següents:

— Cal fer l'esforç constant de distingir el missatge de cada religió dels seus portadors: Crist, per tant, és més que la nostra comprensió d'Ell, sempre condicionada per la nostra cultura, per la nostra experiència... Som com un mirall deformat. En nosaltres també és present la temptació del poble d'Israel (creure que el que és nostre és el millor), que provoca l'exclusió dels altres.

— No fa gaire que ens hem posat a “escotar” i a creure que el diàleg és realment fecund, i no solament una tàctica d'evangelització. Amb prou feines ens estrenem en aquest terreny. Manca encara vocabulari, experiència. Cal evitar dos esculls: la “transferència” o dissolució de la pròpia identitat (sincretisme...) i la rigidesa.

— Cal un discerniment difícil i permanent de què és cultural o de l'època i què és substancial, per tal de no confondre allò que és essencial, allò que és específic del cristianisme, amb allò que és accidental.

— La CG diu que el diàleg real només pot existir entre interlocutors arrelats en la seva pròpia identitat. Però la pròpia identitat no la posseïm, sinó que ens és donada i no es perd amb el contacte amb altres religions. Dit d'una altra manera, la identitat no és quelcom a defensar, sinó a rebre. I si la revelació no és nostra, sinó que ens és donada, amb el diàleg mai no hi perdrem, sinó que serem portats més enllà del que teníem abans de començar-lo.

— Si el Crist és una anticipació de la carn transfigurada de la humanitat, la creu del Crist no ve a condemnar sinó a salvar, a orientar el camí d'aquesta transformació. La creu del Crist, lloc radical des d'on els cristians ens situem, esdevé així el criteri de discerniment de l'Esperit: la desposseïció per anar a ocupar el darrer lloc. Tal com va dir Charles de Foucauld, “Jesús va prendre l'últim lloc i ningú no li podrà prendre”. Des d'allà atreu tota experiència de Déu; tota altra forma d'experimentar Déu és atreta a la donació de la creu.

— El concepte judeocristià de justícia és obert: en la mesura que l'arremem a la creu de Jesús, dialogant amb altres religions, quedarà enriquit el nostre concepte de justícia. Així, per exemple, la no-violència hindú, la compassió búdica..., ens interpel·len i ens fan créixer en la nostra fe. És, doncs, essencial creure que no posseïm tots els elements de la justícia, que les altres religions poden enriquir-nos amb matisos que desconeixem, com ells poden acollir els nostres.

Es plantejaren també en el diàleg una sèrie de qüestions:

El document parla de diàleg interreligiós, però no de diàleg amb la “religiositat difusa”, tan estesa avui en un context de secularització com és el de les societats occidentals. Però, ¿és el mateix religió que religiositat? Es constata respecte a això que si la religió és un fenomen ambigu, la religiositat encara ho és més i que la temptació de les religions institucionalitzades és el poder, mentre que la temptació de les religions no institucionalitzades és l’“evaporització”. De tota manera, es va recordar que en el decret sobre la cultura es parla d'aquest tema quan es fa referència a una evangelització inculturada en contextos postcristians, i que no té pas per objecte secularitzar o diluir l'Evangeli acomodant-lo a l'horitzó de la modernitat, sinó introduir la possibilitat i la realitat de Déu per mitjà del testimoniatge i del diàleg.

Ara bé, també es posà sobre la taula la qüestió següent: el diàleg interreligiós propicia certament una dinàmica de transformació, però en realitat, fins on? I en aquest sentit, es recordà també la necessitat que tenim d'alliberar-nos de complicacions culturals contingents i que això no és altra cosa que purificar i aprofundir la fe. Es remarcà així la necessitat del

diàleg interreligiós de no voler identificar el contingut de la nostra fe amb la forma com ho expressem: el cristià sempre ha d'estar en recerca. No podem, per tant, absolutitzar certes mediacions: per ex., el nivell eclesial, el dogmàtic...

Es tornà a recordar que la descoberta de la CG 32 va ser que el servei de la fe és la praxi de la justícia. Però fa 20 anys el servei a la fe no estava pensat gens problemàticament, gens dialogalment. Ara en canvi, en introduir-se el diàleg interreligiós, aquest afecta també el servei a la fe. I és que avui la relació fe-justícia influeix en el diàleg interreligiós i, a la vegada, en la definició de la missió hi entra de ple el diàleg: potser podríem dir que la promoció de la justícia cal considerar-la com a part de la proclamació de la fe que es desvetlla a partir del diàleg interreligiós. Així mateix es posà de manifest que a diferència de la CG 32, en la CG 34 es parla més del Crist ressuscitat que del Crist crucificat.

La discussió finalitzà remarcant que el tancament cristològic és un fre al diàleg interreligiós. S'ha de tenir en compte que la revelació resta oberta: cal estar a l'escolta de l'Esperit; és l'Esperit qui actualitza la creu de Jesús. De fet, el centre del cristianisme és una gran obertura: Jesús es buida de si mateix perquè està ple de l'Esperit.

LA NOSTRA MISSIÓ I LA JUSTÍCIA (5a. sessió)

La Comissió que va preparar aquest text va ser la més nombrosa i de les més representatives de la diversitat de cultures i situacions socioculturals. El decret vol estar en continuïtat amb els documents anteriors i renovar el compromís SJ en pro de la justícia com a part integrant de la missió tal com va ser formulat per la CG 32 i la CG 33. En ell predomina l'orientació pràctica, ja que s'ha de tenir en compte que la fonamentació i els horitzons estan inclosos en el decret "Servidors de la Missió de Crist". Defugint volgudament qualsevol esbiaixament ideològic, el document intenta que tota la Companyia (jesuïtes, comunitats, institucions) encarni aquesta fe que cerca la justícia del Regne a través de tots els ministeris.

El text comença fent un recordatori: com a resposta al Concili Vaticà II la Companyia va emprendre un itinerari de fe en comprometre's en la promoció de la justícia com a part integrant de la seva pròpia missió. Així mateix, es valora aquell compromís com un meravellós regal de Déu que va posar als jesuïtes en bona companyia: la del Senyor però també la de tants amics seus entre els pobres i tots els compromesos en favor de la justícia. Pelegrins amb ells cap al Regne, els jesuïtes s'han sentit colpits la seva llur fe, renovats per la seva esperança, transformats pel seu amor, i enormement enriquits en obrir els seus cors i les seves mateixes vides als "goigs i esperances, les tristeses i les angoixes dels homes del nostre temps, especialment dels pobres i afligits" (*Gaudium et Spes*).

Però malgrat que la promoció de la justícia ha quedat integrada en els ministeris, tradicionals i nous, en el treball pastoral i en els centres socials, en l'educació "d'homes i dones per als altres", en l'apostolat directe amb els pobres, es té també el coratge de reconèixer que no tot ha anat bé, per manca de conversió dels mateixos jesuïtes així com de les seves institucions apostòliques en la mesura plena exigida per una missió centrada en la fe que busca la justícia. A vegades la promoció de la justícia ha restat separada de la seva autèntica font, la fe, i dogmatismes i ideologies han portat en certes ocasions els jesuïtes a tractar-se més com a adversaris que com a companys. Per això volen caminar vers una integració més plena de la justícia en la vida de fe, atès que sense cultivar la fe, el compromís o no resulta sostenible o decau en la seva qualitat cristiana.

Així, es va a una noció de justícia lligada íntimament a la fe i arrelada en les Escriptures, en la tradició eclesial i en l'herència ignasiana. És una noció que transcendeix les nocions de justícia procedents d'ideologies, filosofies o moviments polítics particulars que mai no podrien arribar

a ser expressió adequada de la justícia del Regne. És, doncs, una justícia que brolla de la fe i que sempre està orientada als signes dels temps. Del que es tracta és de ser “contemplatiu en la transformació”.

Es passa després a parlar de les noves dimensions de la justícia, que no difuminen les seves exigències. Així, es recorda que la promoció de la justícia té un caràcter progressiu i històricament evolutiu segons les característiques del moment, i que les darreres Congregacions han cridat l'atenció sobre la necessitat de treballar pel canvi estructural en les àrees socioeconòmiques i polítiques com a dimensions importants de la promoció de la justícia. I els han urgit també a treballar per la pau i la reconciliació a través de la no-violència, a treballar per posar fi a la discriminació per motius de raça, religió, sexe, ètnia o classe social, a treballar per oposar-nos a la pobresa i a la fam creixents mentre la prosperitat material es concentra cada vegada més en un quants. Totes aquestes qüestions, es remarca que continuen sent importants en la missió de la promoció de la justícia assumida per la Companyia.

Les noves dimensions de la justícia neixen del caràcter progressiu i evolutiu de la promoció de la justícia en dos sentits complementaris: perquè ha de fer front a les canviants necessitats dels diversos pobles, cultures i èpoques i perquè augmenta la nostra sensibilitat i consciència respecte a les seves complexes dimensions. Tot seguit es recullen aquestes noves dimensions: el respecte de la dignitat de la persona humana creada a imatge de Déu és latent en la creixent consciència internacional de l'àmplia gamma dels drets humans, que inclou drets econòmics i socials respecte a les necessitats bàsiques de la vida i del benestar, drets individuals com el de la llibertat de consciència i expressió i el de practicar i compartir la pròpia fe, drets civils i polítics, com el de participar plenament i lliurement en els processos socials, i drets relatius al desenvolupament, la pau i un medi ambient sa. I ja que les persones i les comunitats estan entrelaçades, hi ha importants analogies entre els drets de les persones i els anomenats drets dels pobles (identitat cultural, control del seu propi destí i recursos). I explícitament s'assenyala que la Companyia, com a cos apostòlic internacional, ha de treballar amb les comunitats de solidaritat en defensa d'aquests drets.

Al mateix temps s'esmenta la consciència creixent de la interdependència de tots els pobles en una herència comuna, a causa del ritme de la globalització de l'economia i de la societat, empenya pel desenvolupament en els camps de la tecnologia, la comunicació i l'empresa. I s'alerta sobre les injustícies a escala massiva que això pot ocasionar: programes d'ajustament econòmic i forces de mercat desentesos del seu impacte social, especialment sobre els pobres; modernització homogeneïtzant de cultures en formes que destrueixen cultures i valors tradicionals; creixent desigualtat entre nacions i, dins d'aquestes, entre rics i pobres, poderosos i marginats... Cal, doncs, treballar per construir un ordre mundial basat en la solidaritat, on tothom pugui ocupar el lloc al qual té dret en el banquet del Regne.

El decret també fa referència a la vida humana com a do de Déu, i que ha de ser respectada des del seu començament fins a la seva fi natural. Això no obstant, ens trobem cada vegada més sumits en una “cultura de la mort” que fomenta l'avortament, el suïcidi i l'eutanàsia; la guerra, el terrorisme, la violència i la pena de mort, com a mètode per a resoldre determinats problemes; el consum de drogues; tot això sense comptar el drama humà de la fam, la SIDA i la pobresa. Cal, doncs, encoratjar una “cultura de la vida”. Això implica promoure alternatives realistes i moralment acceptables a l'avortament i a l'eutanàsia; elaborar curosament el context ètic de l'experimentació mèdica i l'enginyeria genètica; treballar per tornar a encarrilar els recursos destinats a la guerra i al tràfic internacional d'armes a les necessitats dels pobres; crear possibilitats de vida amb sentit i compromís en comptes d'anarquia i desesperació.

Així mateix, s'esmenta la protecció de la integritat de la creació, latent en el creixent interès pel medi ambient. L'equilibri ecològic i un ús sostenible i equitatiu dels recursos mundials són considerats també elements importants de justícia vers totes les comunitats de la nostra actual

“aldeia global” així com matèria de justícia vers les generacions futures que heretaran allò que nosaltres deixem. Apareix aquí un nou aspecte de la solidaritat: la solidaritat no sols amb els éssers humans presents sinó també amb els futurs. I es recorda que l'explotació desaprofita dels recursos naturals i del medi ambient degrada la qualitat de la vida, destrueix cultures i enfonsa els pobres en la misèria. S'han de promoure, doncs, actituds estratègiques que creïn relacions responsables amb el medi ambient del món que compartim i del qual només en som administradors.

Menció especial cal fer a la següent constatació: l'experiència dels darrers decennis ha demostrat que el canvi social no consisteix només en la transformació de les estructures polítiques i econòmiques, perquè aquestes tenen les seves arrels en valors i actituds socioculturals. El ple alliberament humà, per al pobre i per a tothom, requereix un treball també sobre el nivell cultural, i només es podrà fer efectiu en el si del desenvolupament de comunitats de solidaritat tant en l'àmbit popular i no governamental com en l'àmbit polític, on tots puguem col·laborar per tal d'aconseguir un desenvolupament plenament humà.

Cal esmentar que quan es parla de comunitats de solidaritat es posa de manifest la intenció mobilitzadora del decret. Si la Companyia participa de la Missió de Crist, la mateixa Companyia és una comunitat de solidaritat amb els pobres (ser “amics en el Senyor” significa ser “amics dels pobres”, diu el decret Servidors de la Missió de Crist). I com a cos apostòlic internacional, està cridada a promoure els drets humans com a figura actual de la justícia; així, cal que la Companyia treballi amb les comunitats de solidaritat en defensa dels drets humans, i que promogui la transformació cultural necessària per acabar les situacions socials i polítiques d'injustícia. Més encara, en cadascun dels diferents camps apostòlics de la Companyia s'han de crear aquests tipus de comunitats de solidaritat a la recerca de la justícia. Una certa inserció en el món dels pobres ha de formar part de la vida de tots els jesuïtes, i sempre que sigui possible, les comunitats SJ s'haurien d'establir entre la gent senzilla. D'altra banda, en la seva formació els jesuïtes cal que estiguin en contacte amb els pobres, no sols ocasionalment sinó d'una forma més continuada i que aquestes experiències vagin acompanyades d'una reflexió profunda com a part de la formació acadèmica i espiritual, que hauria d'integrar-se en una anàlisi sociocultural. Així mateix, la formació permanent dels jesuïtes més grans ha d'afavorir també experiències de realitats socials i culturals diferents.

Treballant juntament amb els seus col·laboradors, els jesuïtes en els seus ministeris poden i han de promoure la justícia en una o més d'aquestes formes: a) El servei i l'acompanyament directe dels pobres; b) La presa de consciència de les exigències de justícia, unida a la responsabilitat social per a realitzar-les; c) La participació en la mobilització social per a la creació d'un ordre social més just.

El decret mostra sensibilitat preferentment per a les situacions crítiques presents en el nostre món i urgeix a la Companyia a fer tot el que pugui en aquests àmbits. La diferenciació que el decret estableix entre les noves dimensions de la promoció de la justícia i les situacions crítiques d'injustícia no s'han de passar per alt. Les situacions crítiques són un test de la sensibilitat SJ per a la justícia. Aquesta sensibilitat preferencial neix de la identificació amb el tarannà compassiu del Crucificat-Ressuscitat que es fa més present en allò més feble i maltractat (decret “Servidors de la Missió de Crist”). Però, a més, l'atenció a les situacions crítiques neix de la solidaritat que ha d'unir els membres de la Companyia, dispersos arreu del món, els uns amb els altres. Així, es fa una menció especial a la marginació de l'Àfrica en el “nou ordre mundial”, que converteix tot un continent en paradigma de tots els marginats del món; a la tasca de reconstrucció d'un ordre social just en els pobles de l'Europa de l'Est; a la situació dels pobles indígenes, aïllats i relegats a papers socials marginals, i que veuen amenaçats la seva identitat, llegat cultural i entorn natural en molts indrets del món; als exclosos per les forces econòmiques i socials dels beneficis de la societat arreu del món, fins i

tot en els països desenvolupats (gent en atur de llarga durada, joves sense feina, nens del carrer, vells sols i sense protecció social, ex-reclusos, drogoaddictes, malalts de SIDA...) i finalment als 45 milions de persones refugiades o desplaçades, el 80% de les quals són dones i nens, acollits sovint als països més pobres.

En el diàleg que seguí, es tornà a recordar que l'autèntica novetat en el tema de la justícia fou la CG 32, on es va contemplar la lluita per la justícia com a opció focal de la Companyia i que en aquesta CG no hi ha hagut les tensions de les anteriors pel que fa al tema de la justícia. També l'ambient general, la situació política mundial, ha canviat i això hi ha influït. La CG 34 fa una descripció de la justícia, perquè és més fàcil definir la injustícia que, en positiu, la justícia. A més, s'ha optat per una definició per descripció, perquè es pot anar ampliant, integrant-hi nous elements. El problema és si avui el concepte de lluita per la justícia és encara vàlid. També es va recordar que en la CG 32 hi va haver un rebuig de la mitologia dels drets humans, per burgesos: davant el dret a la subsistència, els altres drets han de passar a un segon lloc. La qüestió és ara si amb aquesta descripció acumulativa que fa la CG 34 s'aigualeix o no el tema de la justícia. Però això depèn de com s'entengui. És evident que molts d'aquests drets són clarament burgesos i ens poden fer oblidar allò que és fonamental. Potser el que en certa mesura afebleix el decret de la justícia és no establir una certa graduació: no hi ha una jerarquització de patiments.

Cal destacar els suggeriments de posar en pràctica propostes realistes i el tema del treball dels jesuïtes amb els seus col·laboradors. I quant a les referències contingudes en el decret sobre planificació apostòlica, es va fer notar per part d'alguns que potser el redactat té massa similituds amb una empresa que es vol que funcioni bé. Però ¿pot la Companyia ser tractada com si fos una empresa que busca l'eficàcia?

Així mateix, es parlà de les qüestions que podien haver estat més subratllades en el decret:

— Afirmar més explícitament que l'Evangeli no sols s'ha d'entendre com a lluita per la justícia, sinó com a cultura de compassió, que explicita la compassió de Déu. Caldria esmentar també la conversió interior en la línia de la compassió, d'acceptar i acollir l'altre.

— Posar més en relleu el valor de la gratuïtat, essencial en el cristianisme.

— La motivació cristològica: veure en el pobre a Crist (per ex., hagués estat interessant esmentar la Carta del pare Arrupe, "Arrelats i fundats en la Caritat").

— Preguntar-se si la missió de l'Evangeli és promoure la justícia o promoure l'amor, el mínim del qual és la justícia. S'ha de tenir en compte que la finalitat última de l'Evangeli no és establir la justícia commutativa o distributiva, sinó anar més a fons. El problema en tot cas és com predicar l'amor i la compassió davant d'una situació injusta.

També s'afirmà que el llenguatge justícia-injustícia és per un temps determinat, mentre que el llenguatge de l'amor és en realitat molt més radical. Però, d'altra banda, si es percep primer la desigualtat que la igualtat és que avui encara hi ha injustícies flagrants, i si considerem que hi ha injustícies és perquè també pensem que es poden superar. ¿Hem, doncs, de perdre el llenguatge de la justícia?

S'ha de tenir en compte que la intuïció de la CG 32 va ser que la fe implica que la justícia és la seva dimensió històrica, i això de fet no ha estat encara prou explotat. De tota manera, estimar suposa posar-se al costat d'unes persones concretes: els pobres, amb rostres concrets. En aquest sentit sembla que la CG 34, amb la seva descripció de les situacions d'injustícia, fa un pas endavant: l'opció pels pobres es concreta, no queda tant en abstracte.

Es recordà que en el Sínode del 1971 sobre la Justícia es va posar en relació justícia i amor. És interessant veure l'evolució d'aquests conceptes a la Bíblia des de l'Èxode (Déu és just) fins a sant Pau (justícia interioritzada en la fe, però cal que es mostri en les relacions interhumanes). Per això la reflexió dels drets humans pot enriquir l'opció per la justícia. Cal lluitar perquè no quedin en merament formals.

D'altra banda, es va fer notar que si, com afirmà ja sant Basili, la primacia la té la praxi i no el coneixement, i si fins ara més que en la primacia de la praxi s'ha viscut en la primacia de la Veritat, el decret, en utilitzar una certa terminologia (compassió, gratuïtat...) per a referir-se a qüestions sens dubte molt importants, potser no és conscient que deixa "intocada" la relació estructural, amb la qual cosa la injustícia persisteix. En el text, el tema de la lluita estructural només hi surt de passada, com a recordatori, i en canvi és determinant, atès que no podem canviar aquest món injust només amb la conversió del cor. Cal quelcom més. I, a més, també ens podem preguntar si l'experiència de Déu és accessible a tothom o si hi ha situacions, com per exemple, la fam, que la dificulten.

També s'apuntà com un dels problemes principals del document que aquest en realitat fa una opció per la justícia sense cap idea, sense cap model d'una societat justa; dit en altres paraules, s'afirma la justícia com a clau de discerniment, com una cosa integrada en la vida de fe, sense teoria de la justícia. El fet que optar per la justícia sigui una resposta a la realitat més que una proposta, condueix a les dificultats de com portar-ho endavant. ¿En aquest document la justícia és de veritat un nucli que articula les altres dimensions de la missió? ¿Com és aquesta clau d'articulació? ¿Hi ha una voluntat real de transformació de la societat? A la CG 32 quedava més clar. A més, per a transformar la societat cal poder. Quina voluntat de poder hi ha en el decret? ¿No serà que ens fa angúnia i por el poder? En canvi, en el text s'accentuen més les actituds, preferències, estils de vida. Així podríem dir que aquest decret se situa més a un nivell cultural que estructural, aquesta és la seva clau de lectura. Les coses s'han d'anar analitzant, discernint; cal trobar la manera d'anar avançant vers una societat basada en la corresponsabilitat.

Així mateix es remarcà la importància del tema de les comunitats de solidaritat: no és possible fer comunitats de solidaritat sense fer homes per als altres i no és possible que hi hagi homes per als altres si no és dins de comunitats de solidaritat. Ara bé, falta donar-li un realisme a la solidaritat, que és "l'amor social", "amor estructural" o "amor de justícia". La freqüent utilització d'aquesta paraula pot deteriorar-la. Solidaritat implica responsabilitat dels uns vers els altres, i constitueix també l'explicitació d'una ètica de mínims: els drets humans.

D'altra banda, es va fer notar que el problema, en una gran part, és de llenguatge. Tota direcció presa amb força, tot concepte clau inclou i exclou sense voler; queden recollides les altres realitats, però a partir d'un matís. Per què la paraula justícia avui no funciona? Perquè vivim en una societat light, anestesiada. I perquè tot i que la paraula justícia incloïa altres matisos, aquests quedaven en realitat en un segon terme. Cal, doncs, una crida a no donar per superada la conversió. Apareix aquí el gran problema del mal i del pecat. La paraula justícia anuncia i denuncia a la vegada. Però si la denúncia no va acompanyada de possibilitats de ser alliberats del propi pecat, malament. Potser la paraula solidaritat seria millor que la de justícia, però li falta concreció. En canvi, la paraula justícia té l'avantatge de la claredat, però el perill de negligir la relació personal. N'hem de ser conscients. En tot cas, cal que des de dins es lligui la justícia i la fe, per tal que aquesta inclogui l'amor i la justícia. Arribats a aquest punt del debat es va fer notar que el mateix que hem afirmat de la justícia es pot afirmar de la fe (la fe pot reduir a un segon pla les altres dimensions com la justícia). Potser el que passa és que hi ha dimensions diverses en joc que s'han d'anar integrant, i no hem sabut articular suficientment totes les dimensions. D'altra banda, no hem d'utilitzar paraules només pel ressò que tinguin.

La sessió finalitzà recordant que cal no oblidar que ni en el Nou Testament ni en la resta de la Bíblia no hi ha consciència estructural dels problemes. Però nosaltres estem estructurats en una xarxa de relacions. Llavors, quan es volen utilitzar certes expressions com tendresa, misericòrdia, unitat-identitat amor a Déu-amor al proïsme, quan parlem de tu a tu amb el pobre, surt la violència estructural. La justícia interpel·la la conversió. En la lluita per la justícia sovint s'han de fer "contraviolències" que volen ser una versió possible de l'amor. La

tendresa, en certes situacions, no és possible.

RECULL DE LA REFLEXIÓ DEL SEMINARI I VALORACIÓ (6a. sessió)

La darrera sessió es destinà a recollir la reflexió feta per tal de poder realitzar una síntesi del seminari i arribar a alguna conclusió.

Es recordà que aquests documents no són doctrinals; responen a un tarannà, a un moment apostòlic: mostren la sensibilitat apostòlica de la Companyia avui. I cal reflexionar per què el desenvolupament dels decrets, la seva posada en pràctica, és tan lenta. Sembla que tota la complexitat que apareix en els textos desbordi la Companyia. Algunes de les coses que es diuen sembla que superen la capacitat d'assimilar-les. Potser no hi ha encara prou elements per avançar. A més, sembla també que els documents “diuen” més als jesuïtes més joves. Potser sigui això un signe de “dues velocitats”.

A la pregunta de com cal insistir en la dimensió cristològica, de cara al diàleg interreligiós es constatà que cal recórrer un llarg camí, difícil d'imaginar avui per avui. Al començament, el cristianisme va viure d'una afirmació: Jesús, mitjancer. Després, aquest fet es va convertir en exclusió d'altres mediacions i això fa difícil el diàleg amb altres tradicions religioses. Caldria anar vers una cristologia no excloent, sinó inclusiva. El punt de partida és acceptar que Déu és present en la realitat i asseure's a dialogar, però no partir d'una revelació afirmada. I en el diàleg, ajudar que la gent prengui consciència d'aquesta presència divina en la realitat: Déu present i actuant en ella. I des d'una particularitat, la de Jesús el Crist, afirmar una universalitat per a tots, sense renunciar ni a la particularitat ni a la universalitat. Això és difícil i a més és qüestió de temps. I una necessitat urgent: o el cristianisme té un rostre més modest, no d'imposició, o està traint el mateix Jesús. El Crist no és patrimoni nostre sinó de la humanitat. Ell està germinalment present en tota la realitat. Cal ser testimonis de sensibilitat vers les altres tradicions. En l'amistat és on pot néixer el diàleg.

Pel que fa a com s'ha enriquit el nostre concepte de justícia al llarg del Seminari es va fer evident que en el decret i al llarg de les sessions s'ha vist una justícia no sols socioeconòmica, sinó un concepte més profund i que la inspiració de l'Esperit del Crist és important per entendre-la. Cal fugir d'una visió reductivista de la justícia, que li treu profunditat. Podríem parlar d'una justícia amb minúscula i d'una Justícia amb majúscula; la primera és necessària, però per a un cristià té la categoria de “mínims” a complir perquè tot ésser humà sigui respectat en la seva dignitat. Però la fe en el Déu de Jesús ens porta més enllà d'una mera justícia distributiva, amb tota la càrrega social i política que comporta. Sobre el tema de la creu com a criteri últim a què les religions són convocades i a si hi hauria obstacle per a fer l'experiència de Déu (pensem, per ex., en la fam o els dolors d'Auschwitz) es feren les afirmacions següents:

S'ha de tenir en compte que assistim tan sols als balbuceigs d'un nou paradigma. Potser totes les dificultats que constatem formen part del mateix mètode: tenim fragments, sense posseir la totalitat, i això produeix perplexitat. La CG 32 va fer, quant a la justícia, un pas qualitatiu en relació amb tot el que fins llavors s'havia dit. La justícia va ser la paraula “epocal”, sintetitzadora de línies molt determinades. ¿Continua sent avui la nostra paraula epocal? Aquesta és la qüestió.

En l'actualitat es poden percebre dins la Companyia insistències per a conservar-la, per a retenir-la, però també obertura a canviar-la. Caldria discernir si aquestes insistències per retenir-la són resistències o fidelitats. El mateix caldria fer en referència amb les obertures: veure en ambdós casos què hi pot haver d'elements de fugida (del conflicte, de la duresa de la Paraula) i què hi pot haver de fluïdesa als signes dels temps.

Cal tenir en compte que la categoria Regne equival a “do”, a “entregat”, i per tant, no depèn només de nosaltres. És un concepte històric i transhistòric a la vegada. La categoria Regne present en els documents, inclou l'element transformació: la societat és Regne en la mesura que és transformada. A més, inclou també l'acció de l'Esperit que ens precedeix (“ante nos” i “extra nos”). Així mateix, cal no oblidar que la categoria Regne sobrepassa la categoria Església.

Pel que fa al paradigma trinitari cal dir que Jesús es fa present per desaparèixer, i desapareixent ens dona l'Esperit. Per això podem dir que és “pecat” utilitzar el cristocentrisme per a reforçar la nostra identitat. Seria com trair l'Esperit de Jesús. S'ha de contemplar el Crist dins el moviment Trinitari. La nostra reflexió ha de ser trinitària, ja que és l'Esperit del Ressuscitat, generador de comunió, qui ens impulsa.

El Crist es retira donant el criteri últim de discerniment: el signe de la creu, el moviment vers allò més baix, allò més pobre (kenosis). En tot cas és un cristocentrisme que es buida de si mateix, que es dona totalment a la creu. L'Esperit permet actualitzar, no repetir mimèticament, aquesta acció, i a la vegada és l'Esperit qui li dona el signe d'identitat. D'altra banda, Jesús ens remet al Pare; no es predica a si mateix sinó el Regnat de Déu. El motiu de l'Encarnació no és Jesús mateix, sinó la vida del món, de forma que aquest i la història es vagin transformant en aquest Regnat de Déu.

Cal cultivar com a do el caràcter profètic: la tenacitat, la “impertinència” per tal de desemascarar l'aparent neutralisme... Però cal també animar, dinamitzar, viure les comunitats de solidaritat, espècie d'illes d'utopia, com un imperatiu que és donat a la Companyia.

Primer és l'experiència d'injustícia que de justícia, però en la vida no hi ha només qüestions relacionades amb la justícia. Jesús no era només just; era molt més. Cal donar molta importància al tema del llenguatge que dignifica la gent. Hi ha vivències molt importants que falten a la vida de les persones, com l'acollida, l'afecte...

Davant el sofriment sempre podem fer l'experiència de Déu (així, en els forns crematoris hi hagué persones que entraren blasfemant, mentre que d'altres entraren pregant). L'exemple és Jesús. En el Crist podem participar, ja que Ell ha fet l'experiència i ens possibilita la nostra.

De tota manera, d'obstacles a l'experiència de Déu n'hi ha i n'hi haurà sempre. Uns obstacles són personals, segons el subjecte. En canvi, d'altres són socials, com pot ser una situació d'injustícia. A més, s'ha de tenir en compte que un Déu que s'entrega fins al final fa de mal experimentar. És una experiència difícil que requereix una certa maduració en la vida de fe. L'experiència d'Auschwitz pot posar en crisi un Déu com a dador de vida. Però gràcies al calvari podem viure l'experiència de dolor com a experiència del Déu solidari fins al final, del Déu “acompanyant”. I s'ha de tenir en compte també que Ell, Jesús, se'ns està donant ininterrompudament, també ara. Sempre hi ha, doncs, la possibilitat de poder fer aquesta experiència en Ell, sempre que el deixem actuar en la nostra vida.

Ara bé, cal mantenir la flama de la fe i estar disposats a viure en esperança: no estem en temps de resurrecció, encara que n'hi ha signes, sinó en molts aspectes, de creu. No estem vivint l'Església-glòria, sinó l'Església-creu. Cal seguir lluitant pel Regne en la creu, anar fent passes perquè la paternitat de Déu i la fraternitat dels homes siguin més visibles.

La Creu del Crist és signe de donació radical, de salvació, però també és per a nosaltres judici de Déu al món i a com el tenim organitzat. En aquest sentit la Creu és conseqüència del pecat personal i estructural i desemmascara la niciesa humana, els nostres muntatges. La creu de Jesús ens hauria d'interpel·lar profundament des del punt de vista social, comunitari, polític.

Així mateix s'afirmà que és important l'intent de despolititzar una manera de fer, la lluita per la justícia. Es nota en els documents aquest canvi de sensibilitat. Però continua pendent una important pregunta: La passió per la justícia té a veure amb la salvació? Si en qualsevol situació, per difícil que sigui, la salvació final és possible, per què ens ocupem d'allò que no és

l'últim, per què ens ocupem de la justícia? I és que s'ha de considerar l'ésser humà en el seu “procés humà”. La seva dignitat demana igualtat i justícia. “Salvació” significa una consideració molt particular del que és l'ésser humà en la seva llibertat i en la seva realització com a persona.

Com a valoració final es va dir que els textos analitzats són valents, atès que no escatimen l'anàlisi d'una realitat tan complexa com la que vivim. Suggereixen pistes per on s'hauria d'explorar. Moltes vegades ens omplim la boca amb grans paraules però, quines respostes som realment capaços de donar? Ens cal ser més humils. No cal donar respostes o receptes. Cal donar pistes per pensar i provocar la reflexió en profunditat; després ja concretarem des de la nostra responsabilitat.

S'aprecia, doncs, un canvi profund en els documents; més que una lluita estructural, es busca un aprofundiment humà que demana primer de tot el canvi interior de cadascú. Hi ha, per tant, una sensibilitat diferent que en les anteriors Congregacions Generals. Si en la CG 32 es tractava de “mirar el món” i veure què calia fer (i això va portar a la missió dels jesuïtes en la dita Congregació), ara la manera d'afermar tot el que cal fer és anar a l'arrel. Avui és més important com abordar els temes que veure les solucions als problemes que tenim plantejats. Davant la injustícia cal saber no sols lluitar sinó també entomar el fracàs o el fet de no trobar solucions.

4. ALTRES ACTIVITATS ACADÈMIQUES DE CRISTIANISME I JUSTÍCIA

El nucli de l'activitat del Centre són els seminaris interns dels membres de l'Equip, dels quals acabem de donar raó, i altres jornades internes d'estudi i reflexió. Però, apart d'això, el Centre organitza tota una sèrie d'activitats acadèmiques ofertes al públic en general, i que podem classificar en dos apartats: 1. seminaris i altres actes oberts al públic; 2. publicacions.

1. SEMINARIS I ALTRES ACTES PÚBLICS

Els seminaris són adreçats a grups reduïts de postgraduats, interessats en els temes proposats pel Centre. En ells es pretén ampliar l'activitat creadora de reflexió més enllà dels límits de l'Equip. Durant el curs 1996-97, s'han organitzat 13 seminaris, amb un total de 261 participants.

També s'han organitzat una sèrie d'actes destinats a un públic més ample: en total han estat 13 cursos, conferències, taules rodones i debats, amb una assistència global de més de 2.000 persones.

Pel que fa a la temàtica abordada en aquestes activitats, podríem dir que es mou entre tres pols: un pol "teològic", de reflexió sobre la fe i praxi cristianes; un segon pol "social", que aborda els problemes d'injustícia del nostre món; i un tercer pol "cultural", que tracta qüestions ètiques, polítiques o filosòfiques implicades en la problemàtica fe-justícia.

1.1. Pol teològic

En primer lloc, en el pol teològic, hem tingut un seminari d'abast general, titulat *Teologia fonamental per a universitaris*, dirigit per X. Rodríguez, en col·laboració amb la CVX Berchmans; també el seminari *Jo espero en tu, Senyor, per a nosaltres*, dirigit per F. Manresa, la conferència del J. Sobrino, *Jesús de Natzaret interpel·la l'Església actual*, i la presentació pública del llibre del J.I. González Faus, *La autoridad de la verdad*. Entrant en la temàtica eclesial, es va tenir la taula rodona, celebrada en ocasió del cinquantenari de l'HOAC, sota el títol *Realitat i perspectives dels moviments d'Església*.

Altres temes es van centrar més en la praxi i espiritualitat cristiana respecte al treball per la justícia, com el seminari dirigit per F. Javier Vitoria, *Històries intempestives de solidaritat. Rumors de Déu en la vida*, o el dirigit per J. Vives, sota el títol *El cristià afectat pel pobre*. També cal citar aquí el curs impartit per R. de Sivatte, sobre *Grans temes que vertebraven l'Antic Testament: evolució i aspecte alliberador*, o el seminari sobre *Les formes d'esperar avui i la construcció de la justícia*, dirigit per J. García Roca.

1.2. Pol social

En el pol social, en continuïtat amb aquestes darreres activitats, però enfocant ja de ple la problemàtica social a la qual s'adrecen les inquietuds del Centre, es va presentar el llibre de L. de Sebastián, *"La solidaridad", guardián de mi hermano*. Sobre el treball directe en situacions d'injustícia, s'han realitzat dos seminaris titulats *Obrir-se al Quart Món i Joventut marginada*, dirigits pel Fòrum Quart Món, grup especialitzat dins l'Equip del Centre. En la mateixa línia, dues taules rodones, 1996, any de l'eradicació de la pobresa i *"La Farola", un fet social que ens interpel·la*, han presentat situacions socials importants en la nostra realitat.

Una altra sèrie d'activitats ha abordat aquests problemes socials amb una intenció més analítica, tot intentant situar les causes estructurals dels problemes. Així, el seminari dirigit per la E. Durán sota el títol *Reptes davant el 2000: demografia, migracions, la dona (El Caire,*

Copenhagen, Pekin), o el debat públic sobre *Cuba: socialisme i economia*. També la conferència sobre *El dret d'asil als països de la Unió Europea*, a càrrec d'E. Jadot, o el seminari sobre *El nou reglament penitenciari i les seves possibilitats*, dirigit per A. Oliveras en col·laboració amb el SEPAP, abordaven aquests problemes des de l'anàlisi legal.

1.3. Pol cultural

D'aquesta manera, entrem ja en el pol cultural. En primer lloc, podem esmentar el seminari dirigit per M. D. Oller, *Repensar les nostres democràcies: anàlisi i reptes*; o el que va dirigir N. Alcover, sota el títol *La trama oculta de la gran premsa espanyola*. Ambdós fan una reflexió sobre elements cabdals de la nostra cultura. També es van abordar temes localitzats però culturalment significatius, amb debat sobre *Els okupes*, o el curs *Aproximació al món de l'Islam*, a càrrec dels professors M. Corbí, L. Sols i L. Recolons.

Des d'una perspectiva més específica, es van oferir dos seminaris, en col·laboració amb la CVX Berchmans, sobre *Ètica i professió*, a càrrec de J. Miralles, M. D. Oller i S. Gainza, i sobre *Ètica i sexualitat*, a càrrec d'I. Salvat i M. Bofarull. També des d'una perspectiva especialitzada, i en col·laboració amb la Fundació Vidal i Barraquer i l'Institut de Teologia Fonamental, es va organitzar el curs *Caos i complexitat: consideracions interdisciplinars*, amb els professors U.C. Moulines, J. Pla, J. Wagensberg, R. Margalef i M. García Doncel. Aquestes activitats, junt amb la conferència que el professor J. Martínez Cortés va pronunciar sota el títol *La fe dels espanyols d'avui, com la viuen?*, ens portarien de retorn al "pol teològic" que hem vist al començament.

2. PUBLICACIONS

2.1. Quaderns

Durant el curs 96-97, s'han publicat els habituals "quaderns" en edició catalana i castellana i amb una tirada de 40.000 exemplars, seguint les temàtiques que el Centre ha estudiat o per les quals s'ha interessat.

L'exposició de la temàtica social ha estat a càrrec de F. ALMANSA, R. VALLESCÀ, P. MALLA, R. ESPASA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, 1996, *Any de l'eradicació de la pobresa* (n.72); F. PODGA DIKAM, *L'Àfrica Negra, el futur d'una humanitat destrossada* (n.73) i E. LÓPEZ-DÓRIGA, *Cuba, experiències per al diàleg, dades per a la solidaritat* (n.74).

Des del punt de vista d'anàlisi cultural, s'ha publicat l'escrit d'H. ASSMAN, *Les fal·làcies religioses del mercat* (n.76); i una reflexió sobre el fonamentalisme: J. FLAQUER, *Fonamentalisme. Entre la perplexitat, la condemna i l'intent de comprendre* (n.77).

Com a temàtica teològica, es presenta el quadern de J. VIVES, *¿Parlar de Déu a l'albada del segle XXI?* (n.75).

2.2. Llibres

En col·laboració amb la Fundació Utopia i la Fundació Alfons Comín, s'ha publicat una *miscel·lània* en memòria de Joan N. García-Nieto París, Cap de l'àrea social del nostre Centre des de la seva fundació fins a la seva mort. En foren autors: I. RIERA, J.I. GONZÁLEZ FAUS, J.M. DÍEZ ALEGRÍA, F. FERNÁNDEZ BUEY, A. SCHAFF, J. SEMPERE, J. LÓPEZ I CAMPS, E. ROJO, J. RAMBLA, F. CASTELLANA, el seu títol és: *De la fe a la utopía social. Miscelánea Juan N. García-Nieto París* (Ed. Sal Terrae i Cristianisme i Justícia, 232 pàgs.).

5. ALTRES ACTIVITATS ACADÈMIQUES DE L'EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat)

D'entre les activitats de l'EIDES durant el curs 1996-97 cal destacar, en primer lloc: el *seminari intern* que s'ha ofert als jesuïtes que donen EE i que, durant aquest curs, ha tingut com a temes *el desig i el sentir amb l'Església*. Coordinador del seminari ha estat Ferran Manresa.

Pel que fa a les *activitats acadèmiques* que s'han ofert a la gent de fora durant el curs 96-97, val a dir que aquestes, fonamentalment, han consistit en: *seminaris, cursos, tallers i cursos breus*.

Els **seminaris**

S'han centrat en l'estudi dels Exercicis Espirituals de sant Ignasi i s'han adreçat a persones que han fet l'experiència d'Exercicis. S'han ofert dos seminaris: un d'iniciació, de caire més general, dirigit per Francesc Riera i Ricard Dastis, i un altre intensiu (en castellà), tingut a la Cova de Manresa, sobre algun aspecte relatiu a l'acompanyament espiritual als Exercicis. Aquest seminari intensiu ha estat dirigit per J.M. Rambla i M. Carme Vilardell i ha comptat amb la col·laboració d'Eduard Fonts, A.M.Chércoles i Pere Borràs. En total, en un seminari i en l'altre, hi han participat 51 persones.

Els **cursos**

Han ofert lliçons magistrals, adreçades a un públic ampli, sobre diferents aspectes de la vida en l'Esperit. Aquest curs 96-97 han donat cursos Josep M^a Rambla sobre: *El pelegrí: vers la maduresa cristiana* i Xavier Melloni sobre: *Itinerari vers una vida en Déu*. Hi han assistit un total de 185 persones.

Els **tallers**

S'han adreçat a un públic més reduït, la qual cosa ha permès, naturalment, la implicació i participació personal dels participants. Els temes han estat variats: des d'aspectes generals de la teologia espiritual, com els que han donat Eduard Fonts (sobre *Vida espiritual i psicologia en diàleg. A partir dels EE de sant Ignasi*) i Ferran Manresa (*La pregària. Amb el sentiment d'una presència*); a temes més directament ignasians: així, Ignasi Salvat ha ofert un taller sobre: *Les CVX i el carisma ignasià* i Gabriel Villanova, un altre sobre: *Els EE de sant Ignasi amb els ulls de l'Església d'Orient*. Per altra part, arran de la recent celebració de la CG XXXIV de la Companyia de Jesús, Ignasi Salat ha ofert un taller sobre: *La Companyia de Jesús i els laics segons la Congregació General XXXIV*. A aquests tallers podríem afegir-hi el de Josep Giménez sobre *Experiència mística i mediació cristològica*, taller que s'oferia en connexió amb l'ITF, tot centrant-se en la mística de sant Joan de la Creu. Un total de 128 persones han participat en aquests tallers.

Els **cursos breus**

Ens han permès de comptar amb la col·laboració de ponents que no són membres de l'EIDES i que ens han parlat sobre temes de llur especialitat. Així, el curs 96-97 hem pogut comptar amb la col·laboració d' A.M.Chércoles que ens ha parlat de: *Els EE en la vida i en la pràctica*

pastoral d'Ignasi; del professor de Belo Horizonte (Brasil), J.B.Libânio, que ens ha parlat de: *Discerniment i mediacions sociopolítiques*; i de J.Corella, que ha tractat el tema: *Viure cristianament en l'Església*.

A aquestes activitats cal afegir-hi la ponència de J.M. Rambla sobre *l'acompanyament pastoral dels joves*, tinguda a la Delegació Diocesana de Pastoral de la Joventut, de Barcelona, el text de la qual ha estat publicat per la mateixa Delegació. I, en segon lloc, les xerrades sobre *Pregar Déu a la ciutat* que F.Riera i P.Borràs van impartir a Ciutat de Mallorca als Missioners i Missioneres dels SS. Cors.

La col·lecció Ajudar

Durant el curs 96-97, els Quaderns de la col·lecció *Ajudar* han publicat els següents títols: *Encarnació i missió*, d'Ignasi Salvat (Quadern nº 20); *Fem redempció del gènere humà*, de J.I.González Faus i D. Mollà (Quadern nº 21) i *Discerniment i vida quotidiana*, de Toni Català (Quadern nº 22).

6. SEMINARI DE QÜESTIONS FRONTERERES I FONAMENTALS

El SQF de la Fundació Lluís Espinal, vinculat estretament a l'Institut de Teologia Fonamental (ITF) de sant Cugat del Vallès, es complau a presentar un breu resum de l'activitat acadèmica de l'Institut de Teologia Fonamental del curs 1997-98

1. Cursos de Llicència i Doctorat

S'han impartit tots els cursos programats, tant per al primer com per al segon semestre. El nombre d'alumnes ha estat de 14.

2. Tesines presentades i aprovades

Al llarg d'aquest curs acadèmic s'han presentat tres tesines per a l'obtenció del títol de Llicència:

— *L'acció evangelitzadora entre els joves que provenen d'un univers aliè a la fe o que n'han viscut al marge. Reflexió des de la Teologia*, presentada per Joan Codina i Giol (Director Màxim Muñoz).

— *El cristianismo en la filosofía de Nietzsche*, presentada per Pedro Maza (Directot Josep Vives).

Jesucrist: de boc expiatori a anyell de Déu. Contribució de René Girard a la teologia de la redempció, presentada per Silvestre Falguera (Director Ferran Manresa).

3. Cursos de formació permanent

Els cursos de formació permanent (cíclic i monogràfic) que s'imparteixen els dimecres (matí i tarda), han seguit el programa previst per al curs acadèmic 1997-98. L'única novetat és que, a les tardes, els cursos s'han fusionat. Nombre d'alumnes: matins 138, tarda 65.

7. MIGRA-STUDIUM

Migra-Studium és un àmbit de la Fundació de dedicació específica a l'estudi de les migracions, i de dedicació més general als estudis de població. Manté relació amb les xarxes de persones i institucions relacionades amb les temàtiques que li són pròpies. Disposa de biblioteca, hemeroteca, arxiu i despatx a la Fundació. Tel: (93.412 25 85) , e-mail: (migras Temàtica migratòria i de població mundial

— Curs sobre “Població i pobresa” (Stan D'Souza i Lluís Recolons) a Lumen Vitae, de Brussel·les, octubre 1996.

— Participació en la “Mediterranean Conference on Population, Migration and Development”, convocada pel Consell d'Europa, a Palma de Mallorca, octubre 1996.

— Presentació del tema: “Migracions entre Catalunya i l'estranger”, a les Jornades de treball del projecte “La Societat catalana”, promogut per l'Institut d'Estadística de Catalunya. Campus de la Universitat Autònoma de Barcelona, gener 1997.

— Conferències entorn de la complexitat de la problemàtica de la població mundial en tres Universitats de Bolívia: *Universidad Mayor de San Andrés* (La Paz; *Universidad NUR* (Sta. Cruz de la Sierra) i *Universidad Católica de Cochabamba*, març-abril 1997.

— Ponència: “Projecció de les variables migratòries a Catalunya” a les “Jornades Tècniques sobre Projeccions Demogràfiques a Catalunya”, *Institut de Estadística de Catalunya*, Palau de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, maig.

— Pràctiques d'alumnes de la *Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia* de la *Universitat Autònoma de Barcelona*: en aplicació del conveni entre Migra-Studium (de la *Fundació Lluís Espinal*) i la *UAB*, (dos alumnes).

— Preparació i etapes inicials de la investigació: “Integración de la población inmigrada de origen africano y de su descendencia en Cataluña. Escenarios prospectivos para el horizonte 2006”, en col·laboració amb Andreu Domingo del *Centre d'Estudis Demogràfics (UAB)*, subvencionada per la *Dirección General de Migraciones del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*.

— Participació en les reunions (París, Brussel·les i Barcelona) del comitè promotor de la xarxa *Population International Concerns (IPC)* que abocaren en la proposta i primeres etapes de preparació d'una trobada internacional a la tardor de 1999 a l'Índia sobre el tema: “Població i pobresa en el món de cara al segle XXI”.

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona

Telf: 93 317 23 38 - Fax: 93 317 10 94

espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>