

El carácter político de la fe cristiana

José Ignacio Calleja

La fe lleva al cristiano a tomar una opción fundamental ante la vida. Esta opción se manifiesta al exterior en una actuación que transforma la realidad social. Su actuación supone una ética tanto en el plano de los medios como en el de los fines. La fe se convierte así en el principal dinamismo a la hora de vertebrar la práctica política. De esta manera se resuelve la pregunta acerca del carácter público o privado de la fe cristiana abordado tanto desde las bases teóricas como desde la práctica.

Bases teóricas

Al presentar una consideración de la política para cristianos, los que nos sentimos tales debemos atender a una cuestión decisiva para la reflexión teológica, la acción pastoral y la vida moral del creyente: la condición pública o, solamente, privada de la fe cristiana; y esto, a la luz de la razón y de la revelación. Apuntemos algunos caminos para elaborar una respuesta convincente¹.

¹ Cfr., un clásico en la cuestión, SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, Cristiandad, 1982, 712-821. Más sencillo, ALBERDI, R., *La identidad cristiana en el compromiso social*, Madrid, Marova, 1982.

El camino de la antropología

El camino de la antropología es el primero y comienza por esta cuestión: ¿cuál es la **condición última del ser humano, en cuanto a la convivencia social**, la propia de un individuo solitario o, por el contrario, la de un ser intrínsecamente social, con necesidades vitales de solidaridad? Nos preguntamos, en este momento inicial, por una concepción general del ser humano, una antropología, que dé sentido a la justicia y la solidaridad en la convivencia, como realidades exigidas por nuestra condición humana y, enseguida, por la fe. Y es que, si el ser humano, la persona, fuese un átomo solitario y cerrado, y esto por naturaleza, mal podríamos hablar de los significados públicos de la fe cristiana. Nos faltaría cuerpo donde encarnarla.

Luego la condición constitutivamente **social** del ser humano, de la persona, supondrá el comienzo de la argumentación sobre la politicidad intrínseca de la fe cristiana. Otro tanto habría que decir de su condición **histórica y autónoma**. Pensar en otra cosa, sería montar la vida cristiana y sus exigencias éticas en el fideísmo crudo del «yo lo creo así» y me vale.

Por contra, si damos respuesta afirmativa a la pregunta por la sociabilidad intrínseca del ser humano, a su historicidad connatural y a su legítima autonomía, como aquí lo hacemos, tenemos abierta una vía decisiva para fundamentar la condición pública de la fe cristiana, su intrínseca significación social y política. ¿Por qué? Porque si entendemos que **la fe cristiana ha de ser plenamente significativa** para el ser humano, afectarle y recuperarlo como él es, y éste se nos impone como un ser **social, histórico y libre**, la condición histórica y social de la fe, su constitutiva significación histórica, social y política, será, y es, una realidad ineludible.

Una concepción de la fe que no hiciera justicia a esa condición social, histórica y autónoma del ser humano, como tantas veces ha ocurrido en visiones dualistas, falsamente espiritualistas, sería una ideología religiosa, conocimiento alienante y manipulador, una falsificación de la condición real del ser humano y de la fe en la Encarnación de Dios².

² Pueden consultarse, pues disfrutan de plena vigencia, DE LA TORRE, J., *Cristianos en la sociedad política*, Madrid, Narcea, 1982. GARCÍA DE ANDOIN, C., *La presencia pública de la fe*, Bilbao, DDB, 1994. LOIS, J., *Identidad cristiana y compromiso socio-político*, Madrid,

El camino de la teología

El camino de la teología toma el testigo de la antropología. Admitida y reflexionada esa condición social del ser humano, verificada en su significación para la fe cristiana, **entramos en el ámbito específico de la teología** para preguntarnos qué aportaciones puede hacer ésta en orden a comprender y profundizar en la **significación o condición histórica, social y política de la vida cristiana**.

Quisiera detenerme un momento en el lenguaje preciso con el que nos estamos refiriendo al tema de fondo: **la entraña o condición intrínsecamente social de la fe**. Esta forma de hablar obedece

cuatro pueden ser los principales itinerarios teológicos que nos desvelan el significado intrínsecamente social y político de la fe

al propósito de subrayar cómo la historicidad y la politicidad le corresponden a la fe no sólo como una consecuencia, más o menos necesaria, pero consecuencia al cabo; sino como una condición de su entraña, una realidad constitutiva e impregnadora de todos sus modos de existir, los pensados (teología) y los vividos (praxis cristiana).

No ocultaré, sin embargo, que este planteamiento concita múltiples polémicas teológicas y pastorales, cuyos efectos son incontables y determinantes. Todavía colea la vieja discusión sobre si la lucha por la justicia liberadora es dimensión constitutiva e imprescindible de la evangelización o, más bien, **una de las consecuencias** que la hacen coherente y creíble. Aquí trabajaremos con la primera convicción y, por cierto, más que razonablemente fundada.

El camino de la teología para reflexionar sobre la condición histórica, social y hasta política **de la fe cristiana** discurre por varias sendas, **coherentes y convergentes**, en principio, con la fundamentación racional. En concreto, *cuatro* pueden ser los principales *itinerarios teológicos* que

HOAC, 1989. MARDONES, J. MÓ., *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Santander, Sal Terrae, 1994. PINTACUDA, E., *Breve curso de política*, Santander, Sal Terrae, 1994.

nos desvelan el significado intrínsecamente social y político de la fe y no libran de viejos dualismos entre la naturaleza y la gracia, y de sus formas modernas, entre la política y la religión, lo privado y lo público.

En primer lugar, el itinerario de la soteriología o la concepción cristiana de la historia de la salvación. Se trata de responder a la pregunta de cómo concebimos los cristianos la historia de la humanidad y la intervención salvífica de Dios en ella. Dios en Cristo, decimos al respecto, por la Encarnación, lleva a plenitud la historia del mundo, desde la creación hasta su consumación final, y la repone como una sola historia, la historia universal de la salvación, realizada sacramentalmente con la estructura dialéctica del ya-sí (Jesucristo y el Reinado de Dios), todavía-no (la consumación escatológica). En palabras más sencillas, por la Encarnación, Dios en Jesucristo rescata, definitivamente, la historia humana entera y realiza con ella, desde ella y para ella su salvación universal. En consecuencia, la liberación cristiana, en todos sus significados y dimensiones, las del ser humano en su integridad, **trajina y mezcla**, intrínsecamente, el proceso histórico y su consumación escatológica; por supuesto, **sin confundir o identificar** ambos procesos de la misma y única historia, pero **sin posibilidad de separarlos** en la realidad salvífica que juntos simbolizan y **realizan**.

Dios aparece así como lo que es, el Salvador comprometido **desde siempre**, desde el inicio de la creación, **en nuestra historia**, con un amor y bendición originales, nunca retirados; un Dios que crea por amor, por amor nos ha acompañado siempre y por amor se vuelca en nuestra salvación³.

El segundo itinerario teológico, en sintonía con el anterior, recorre el itinerario de *la cristología*. Es lógico, en coherencia con lo que creemos de la Encarnación, que volvamos los ojos a la cristología para que nos ayude a reconocer, ahí, en la persona de Jesús, en sus palabras, actitudes y comportamiento, el quicio de la respuesta al problema de la politicidad de la fe cristiana.

En este sentido, es unánime el parecer de los estudiosos acerca de cómo Jesús no es un político ni propone un mensaje, propia y directamente, po-

³ TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la salvación*, Santander, Sal Terrae, 1995; ID., *Recuperar la creación*, Santander, Sal Terrae, 1997. SCHILLEBEECKX, E., o. c. en nota 2.

lítico. Pero, a la vez, su vida entera, casi todos lo reconocen, no pudo menos de tener, ayer, y tendrá siempre, una clara significación pública y hasta política. Así lo percibió su sociedad y, también, los suyos, sus íntimos, se debatieron en medio de esa pretensión⁴. Con mayor claridad, si cabe, la centralidad del Reino de Dios, concebido como Buena Nueva del Dios de la Justicia y la Misericordia para todos y, especialmente, los excluidos; la preferencia inequívoca de Jesús por los pobres, «porque Dios es así»; la muerte de Jesús como consecuencia «política» de su modo de vida; y la resurrección como confirmación de Dios a esa manera de vivir, frente a sus verdugos, son, y fueron, experiencias de clarísima significación política en el mesianismo de Jesús.

La lógica se impone nítida. Si vivir el cristianismo es cristificarse, realizarse como ser humano en seguimiento de Jesucristo, de su persona y sus actitudes, de su intimidad y sus acciones, la vida cristiana necesariamente será y tendrá significación política liberadora. Esta traducción es nuestro reto cotidiano.

El tercer itinerario teológico podría proceder a través de *la eclesiología* y

pensar en la Iglesia como «sacramento de salvación, en el mundo de su tiempo». Ella, por tanto, es, celebra y realiza signos eficaces de la salvación de Dios en Cristo («ya sí presente»), en medio del mundo, porque el mundo es su espacio «natural», («todavía no en plenitud»). La significación social y hasta política de la experiencia cristiana en Iglesia ha de plasmar muy claramente esta sacramentalidad liberadora del Pueblo de Dios en medio del mundo, porque la historia humana es «carne de nuestra carne» que el espíritu puede desvelar, y desvela en su entraña salvífica, con los signos de su perenne acción liberadora.

Un cuarto itinerario teológico podría proceder a través de *la antropología cristiana*, por tanto, verdadera *teología*, cuando ella reconoce al ser humano como imagen de su Creador, la Trinidad, y por ende, un ser

⁴ Cfr., AGUIRRE, R., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001.

constitutivamente personal y social, un ser cuya vocación es la vida en comunión de amor con los hombres y, al cabo, con Dios. Esta hermenéutica antropológica de la Trinidad podría tener virtualidades muy notables en orden a la fundamentación de la solidaridad como categoría moral y política de la moral social cristiana⁵.

El camino de la experiencia existencial del ser humano

Los pasos dados hasta ahora, sobre la sociabilidad y la autonomía constitutivas del ser humano, y sobre la argumentación teológica acerca de la politicidad de la fe cristiana, se enriquecen con el **planteamiento de la cuestión por el camino existencial**, es decir, cómo vive el impacto existencial de la fe esa persona que dice, adultamente, «soy cristiano», «creo». ¿Cómo afecta la fe a su existencia personal concreta?⁶

En este caso, nos encontramos con que el cristiano, como todo ser hu-

*fe y razón, o revelación y autonomía
humana, convergen, deben
converger, inseparables y plenas
de mutuo respeto*

mano, consciente y adulto, nota el aguijón de la curiosidad existencial, o la perplejidad, que le mueve a preguntarse por el sentido de la existencia personal, el de la historia

en su conjunto, y el de la vida en sociedad, en particular. La vida y su sentido, por tanto, no le vienen programados y resueltos por el instinto, al menos, en todos sus extremos, sino que la persona se reconoce con una existencia irrepetible y única «entre las manos». ¿Qué hacer? ¿Cómo orientarse? ¿Por qué?

La respuesta a estas grandes cuestiones eleva al ser humano de lo particular a lo universal hasta que da, de forma explícita o implícita, con alguna **interpretación global de la existencia** (filosofías o cosmovisiones), en cuyo horizonte y seno respondemos cada uno aquellas cuestiones de

⁵ Cfr., FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca, Sígueme, 1988. SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1994. VIDAL, M., *Para comprender la solidaridad*, Estella, Verbo Divino, 1996.

⁶ Cfr., SÁEZ, J. (Ed.), *Escuela de formación sociopolítica y fe cristiana. El compromiso de los Cristianos en la Vida Pública*, Madrid, HOAC, 1994.

sentido. Se constituye así nuestro modelo o imaginario sobre la existencia humana en su conjunto y, por tanto, el horizonte que nos caracteriza al analizar, interpretar, comunicar y actuar en la historia. No olvidemos este condicionamiento «cosmovisional».

¿Por qué elegimos uno u otro modelo, entre los vigentes en nuestra cultura? Lo hacemos por muy diversas razones, como pueden ser nuestra educación, la familia, la intuición, los intereses, la historia, la sociedad, etc. Pensemos, simplemente, en todo aquello que nos influye al tomar decisiones importantes, desde nuestros objetivos en la vida, hasta la empatía y la razón, desde la situación familiar y el carácter personal, hasta la bondad, la fuerza o la belleza de las cosas... todo esto entra en juego al identificarnos con una visión general de la vida. Ella constituirá nuestro modelo interpretativo de la existencia en su conjunto y será, mientras no sufra un vuelco radical, nuestro horizonte analítico, hermenéutico, comunicativo y práctico.

Y, ¿qué es de la fe en todo este proceso vital de las personas? Pues también el cristiano recorre ese proceso y lo hace con las luces propias de todo ser humano, acogidas, en su caso, en el molde de una experiencia peculiar: la sensibilidad y las exigencias de su fe. Luego, y es la **primera consecuencia**, fe y razón, o revelación y autonomía humana, convergen, deben converger, inseparables y plenas de mutuo respeto, en este proceso existencial de hacerse con una interpretación integral de la realidad y la vida. Esa interpretación, por tanto, tiene que ser coherente o respetuosa, a la vez, con la fe y con la razón de este ser humano concreto que es el cristiano.

No olvidemos, y ésta es una cuestión decisiva, que el cristianismo, como todas las religiones, necesita articular modelos de interpretación de la vida que conjuguen bien su vigencia cultural, la que acoge los derechos humanos de todos, y el respeto a la tradición religiosa propia; de no lograrlo, nos tentaría a los creyentes la peor de las formas religiosas, la religión de religiones, el fundamentalismo teocrático de los dioses nacionales; el horroroso Dios, cuyos creyentes anhelan matar o morir por Él (Rafael ARGULLOL).

La fe, según sabemos a estas alturas, atendiendo a **la antropología y a la revelación histórica de Dios, muy especialmente, en Jesucristo**, es una expe-

riencia humana de naturaleza histórica y política, que impregna como «cemento y cal» la argamasa de nuestra construcción personal y colectiva, y no como un añadido prescindible a cada paso. La fe es, así, **histórica, como nosotros, y política, como nuestra existencia y nuestra persona**. Por eso cabe decir de la vida creyente, y sin más de la vida humana, que «no todo es política», pero que «todo tiene significación política», ya que **la caridad**, virtud religiosa y cristiana donde las haya, por **la justicia**, virtud ética y cívica incomparable, debe impulsar la realización efectiva de nuestra sociabilidad como **bien común**, particular y universal, en otra globalización para todos⁷.

Cuál sea el impacto preciso de la fe en la política concreta es una cuestión a profundizar⁸, pero ahora se trata de reconocer que ella incide, claramente, en el momento de **la opción fundamental** del cristiano ante la vida, en sus **actitudes** máspreciadas y en sus **actos** políticos cotidianos. Y lo hace, como ética, en el plano de los **finés** y de los **medios**. Nada escapa a su empeño crítico en favor del ser humano. Puede decirse, al fin, que esa condición política de la fe hace de ella un dinamismo vertebrador de la práctica política del cristiano en lo que vemos, defendemos, hacemos y esperamos. No estamos ante una simple consecuencia, en suma, sino ante una condición que define su identidad.

Aspectos prácticos

Siguiendo con nuestra consideración de la política, en la perspectiva de la conciencia moral cristiana, nos reclaman ahora diversas cuestiones de índole práctica. Veamos algunas especialmente interesantes para la acción pastoral de la Iglesia y la vida cristiana.

⁷ Cfr., CALLEJA, J. I., *Esbozo sobre la caridad en tiempos de capitalismo global*, en *Razón y fe* 243 (2001) 29-40. ID., *Pautas y actitudes éticas ante la globalización*, en *Razón y fe* 244 (2001) 311-324.

⁸ Un ejemplo de profundización, en la perspectiva de la ética social cristiana, puede verse en QUEREJAZU, J., *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Vitoria, Eset, 1993.

Otro ejemplo de profundización, en la perspectiva de la acción pastoral de la Iglesia, puede verse en CALLEJA, J. I., *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Vitoria, Eset, 1988.

Y en la óptica peculiar del título, PLACER, F., *Creer en Euskal Herria. La experiencia creyente de las Comunidades Cristianas Populares y de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria, 1976-1996*, Bilbao, Herria 2000 Eliza, 1998.

El compromiso social de los cristianos en su desarrollo efectivo

Nos interesa extraordinariamente la legitimación antropológica y teológica del compromiso social de la fe, pero no menos las formas concretas en que se plasma y opera. Si lo entendemos como el empeño de los cristianos y cristianas para que la caridad, por medio de la justicia, y respetando la legítima autonomía del mundo, impregne la vida social, en todas sus formas y relaciones, hasta realizar un bien común universal, los derechos humanos, a partir de los últimos, estamos hablando de algo concreto y, a la vez, necesitado de precisiones mayores. Así:

*¿quiénes y en qué sentido han
de saberse requeridos por esa
condición o significación política
de la fe?*

Podríamos seguir, en este momento, el desarrollo de la **Doctrina Social de la Iglesia**, como mediación cualificadísima en el empeño de los cristianos por implicarse en la única historia de la Salvación de Dios en Jesucristo y su Reino. El concepto, la metodología, los contenidos y las funciones de la DSI, han de ser objeto de algunas reflexiones muy próximas a nuestro planteamiento. Conviene no olvidarlo en la formación⁹.

Otra cuestión muy interesante cobra el siguiente tenor. Si el compromiso social y político de los cristianos obedece, decíamos, al empeño inexcusable de que la caridad por la justicia impregne todas las **relaciones humanas**, habrá que hablar de éstas e intentar clarificar **cuáles son, dónde se dan, a quiénes competen y cómo las asumen**. Digamos una palabra al respecto.

Las relaciones humanas son **privadas y públicas**, y a todas afecta el empeño inspirador de la fe. Estamos acostumbrados a hablar de relaciones personales y relaciones públicas, pero esto no es lo más adecuado; **todas nuestras relaciones son personales**, y, entre éstas, **unas son privadas y otras son públicas**. No es fácil hacer una distinción nítida entre estas dos clases de relaciones, pues todas nuestras relaciones tienen que ver con la persona en su integridad de individuo en sociedad. Según prime más o menos en una rela-

⁹ Cfr., CAMACHO, I., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Paulina, 1991. CUADRÓN, A. A. (Coor.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993.

ción, la condición individual de la persona o su condición social, estaremos ante una u otra clase de relación humana. Y así, con estos matices, hablamos de **relaciones privadas**, cuando prima esa condición individual y hasta íntima de la persona; y de **relaciones públicas**, bien sean *sociales*, o *públicas en sentido amplio*, para referirnos a las que establecemos en la gran red de instituciones de todo tipo que conforman la vida en sociedad (familia y vecindad; o iglesias, sanidad, banca, escuela, trabajo y asociaciones de diversa naturaleza; o estructuras culturales, morales, jurídicas, comerciales, financieras, productivas y políticas); bien sean *políticas en sentido estricto*, para referirnos a aquellas relaciones que los ciudadanos asumimos con el propósito directo de participar en la conquista y, en su caso, ejercicio del poder soberano del Estado en la Comunidad Política.

todos los cristianos, estamos en la vida social, o vida política en sentido amplio, desde una opción de signo popular, es decir, desde una voluntad de justicia y solidaridad con los más débiles y olvidados

En correspondencia a estos modos de plasmarse las relaciones sociales y políticas, o relaciones públicas en todos los sentidos, amplio y estricto, se darán otras tantas maneras de concretarse el compromiso social de los cristianos en ellas. Así, en la

vida pública, con sentido amplio, los **medios** serán la incontable variedad de asociaciones, movimientos, ONGs, sindicatos, grupos profesionales, ¿medios?, iglesias, que podemos reconocer a diario. Y el **modo**, un compromiso público de carácter general, sea como voluntariado organizado y duradero, sea como individuo en un momento particular. Y en la **vida política**, en sentido estricto, los **medios** ordinarios, hasta el presente, son los partidos políticos, y los **modos**, el voto y la militancia política.

Cabe, también, que participemos de este tipo de relaciones políticas estrictas por medio de una organización laboral o social (grupos de presión-lobbys, sindicatos, movimientos sociales y ONGs), cuando alguna de sus campañas o acciones, sin pretender el acceso al poder político, conlleven un propósito directamente político, como tal vez cambiar una ley o un programa de gobierno. El supuesto de *grupos de presión*, bien organizados y muy influyentes en la vida política; o, en una perspectiva to-

talmente distinta, el caso de una *huelga general y política*, y otros modos de presión, como distintas concreciones de *la globalización alternativa o, en su caso, de la desobediencia civil*, serían situaciones inequívocamente políticas para todos y, a la vez, fuera de los partidos¹⁰.

Algunas perspectivas

Y tratándose del compromiso sociopolítico de los cristianos, pues de esto hablamos, ¿**por dónde continuar una reflexión clarificadora?** Insinuemos **varias perspectivas más.**

La primera perspectiva ha de referirse a los sujetos, es decir, ¿**quiénes y en qué sentido** han de saberse requeridos por esa condición o significación política de la fe? La respuesta es que «**todos**», pero veámosla con algún detalle.

Cuando nos referimos a los cristianos suelen darse estas formas de pensar sobre la comunidad cristiana y su misión: Los que aprecian la Iglesia, sobre todo, como comunidad litúrgica y martirial, es decir, comunidad que celebra y anuncia la Fe. Los que aprecian la Iglesia como comunidad litúrgica y martirial, y también diaconal o solidaria, en relación, sobre todo, con los cristianos más necesitados. Los que aprecian, en primer lugar, la condición diaconal o solidaria de la fe, celebrada, testimoniada y ofrecida como caridad con los necesitados, ya se trate de hombres y mujeres de probada fe, ya de ciudadanos laicos. Lo que prima es su condición de seres humanos en estado de necesidad.

Estos afectos personales, cuando responden a sensibilidades y carismas auténticos, son legítimos en su diversidad, pero esto no contradice la verdad de lo que sigue:

Todos los cristianos, todos, estamos en la vida social, o vida política en sentido amplio, desde una opción de signo popular, es decir, desde una voluntad de justicia y solidaridad con los más débiles y olvidados, guardando la debida coherencia en todos los planos o dimensiones de nues-

¹⁰ Cfr., PINTACUDA, E., *Breve curso de política*, Santander, Sal Terrae, 1994. VELASCO, D., *Pensamiento Político Contemporáneo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

tra vida. Tratándose de las opciones políticas es lógico que vigilemos, con especial cuidado, la honestidad de fondo en cuanto al voto y la comprensión estructural de los problemas. Esta coherencia nos avisará a tiempo de cuándo incurrimos en estrategias de disculpa como «yo no sé», «yo no puedo», «yo no soy culpable». O de otro modo, «de toda la vida, en política, nosotros somos...».

Desde esta interpretación, «los pobres y las estructuras generadoras de pobreza», es más fácil desarrollar la mínima calidad moral de los compromisos sociopolíticos, genéricos o estrictos. Bajo esta intención tenemos posibilidades de superar el tipo de compromiso sociopolítico que se manifiesta demasiado próximo a un cierto «altruismo indoloro» (LIPOVETSKY) o «egoísmo inteligente» (SAVATER) o «solidaridad sin obligaciones» (GARCIA ROCA) o, como me gusta decir, «solidaridad calculada».

Por el contrario, si olvidamos este criterio hermenéutico, nos incapacitamos para politizar la acción social de caridad, porque ni podemos comprenderla estructuralmente ni ensayamos alternativas al orden establecido. Algo de esto suele ocurrir cuando, resistiéndonos a la posibilidad misma de la **militancia** política, elegimos ser voluntarios de la solidaridad, a veces, muy calculada en cuanto a riesgos personales y, a la baja, en comparación con la «justicia debida». El resultado práctico es claro: se malogra el potencial transformador de la fe en cuanto inspiración de una práctica, cultural y política, alternativa¹¹.

Muchos cristianos, con algunos compromisos públicos concretos, sean ocasionales (0.7% y más), sean más duraderos (campañas específicas como «¿deuda externa, deuda eterna?») o estables (Asociaciones de todo tipo, Organizaciones Sociales, Nuevos Movimientos Sociales, Sindicatos, etc.). Lógicamente, en una democracia, la mayoría de los grupos elegidos serán laicos.

Algunos cristianos, quizá muchos, con un compromiso desarrollado en mediaciones estrictamente políticas y estables, los partidos políticos y, sus homólogos, los sindicatos.

¹¹ Cfr., para profundizar la cuestión, GARCÍA ROCA, J., *Solidaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1994. ID., *El tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 2001. ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, DDB, 1994. ID., *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC, 1996.

La segunda perspectiva sería ésta: **¿cómo sabemos de la coherencia interna de un compromiso político, estricto o amplio?** La verdad es que, a menudo, descubrimos una gran distancia entre el pensamiento y la vida, el deseo y la voluntad, lo que decimos y lo que hacemos. Lo observamos en otros y en nosotros mismos. Luego, ¿cómo lo evaluaremos para no perdernos en generalizaciones vacuas? A mi juicio, habría que vigilar la coherencia interna o armonía entre algunas dimensiones de la vida y del compromiso cristiano.

La dimensión cosmovisional de fondo, es decir, ¿qué concepción global de la realidad, del mundo, de la historia y la vida misma, tenemos? La dimensión ética o moral del compromiso social, es decir, ¿desde qué intereses y valores miramos la vida, la conocemos, interpretamos y opinamos? La dimensión material del compromiso público, es decir, ¿cuál es mi modo material de vida y cómo reacciono ante las renunciaciones que un desarrollo inclusivo y universal me está exigiendo? La dimensión práctica del compromiso social, es decir, ¿cuál es mi voluntad y mi experiencia de compromiso activo en una sociedad civil que trabaja ya por una alternativa de globalización distinta y para todos? La dimensión mística del compromiso, es decir, ¿qué experiencias y convicciones de fondo me sostienen en la lucha social? ¿Operan, de verdad, como fuente y pozo donde abreviar mi esperanza ante la dificultad de la lucha por la justicia y el fracaso? ¿Son el lugar de mi confianza en las posibilidades del Reino de Dios, de los signos verdaderos pero, a al vez, equívocos y modestos en que se nos da?

la condición histórica de la vida humana y de la fe, hace que las interpretaciones y las prácticas políticas de los cristianos puedan ser diversas sin contradicción.

A todo esto habrá que atender si buscamos la armonía entre nuestras opciones de fondo, lo que decimos creer y esperar, y nuestras vivencias y experiencias cotidianas, lo que en efecto nos ocupa y preocupa¹².

¹² Cfr., CALLEJA, J. I., *Un cristianismo con memoria social*, Madrid, San Pablo, 1994, 241-265. GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991. SEBASTIÁN, L. DE., *La solidaridad. ¿Guardián de mi hermano?*, Barcelona, Ariel, 1996. SOBRINO, J., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992.

La tercera perspectiva que selecciono lleva por título, «sobre el legítimo pluralismo político de los cristianos», en cuanto a las interpretaciones de la realidad y en cuanto a las prácticas políticas concretas. Vamos a hacernos eco de un problema clásico y bastante bien resuelto en el cristianismo del presente¹³.

La condición histórica de la vida humana y de la fe, su legítima autonomía, mutua y relativa, hace que las interpretaciones y las prácticas políticas de los cristianos puedan ser diversas sin contradicción. El problema aparece cuando se llega a la legitimación teológica de horizontes, actitudes y prácticas contradictorias entre sí. Surge entonces la necesidad de discernir la identidad cristiana de las interpretaciones y las prácticas políticas.

*el legítimo pluralismo político
de los cristianos tiene su límite
propio en unos mínimos morales
sobre la persona y la sociedad*

Y hacerlo en referencia a dos claves sustanciales de la fe: la Palabra de Dios, leída en la comunidad eclesial, en el seno de su tradición viva y de su experiencia histórica; el ser-

vicio al prójimo y, especialmente, en el sentir de Jesús, a los pobres y oprimidos, para mirar y reconocer, impulsar y valorar, el crecimiento del Reino de Dios en el mundo.

Bajo estas pautas, salvando su significado profundo, cabe la diversidad política sin incurrir en contradicción.

Por mi parte, lo formularía de este modo algo más extenso:

El cristianismo no es una solución técnica y política peculiar, ni escoge una y la bautiza, sino que respeta el legítimo pluralismo técnico y político del «mundo», al cabo, no lo olvidemos, realidad «autónoma».

La fe, por tanto, no plasma, inmediatamente, en una propuesta política concreta, sino en una «ética», primera mediación de la fe, y en una «an-

¹³ Un ejemplo concreto lo ofrece el curso de formación sociopolítica para cristianos de la HOAC?, al que remito y aquí utilizo. Cfr., SÁEZ, J. (Ed.), *Escuela de formación socio-política y fe cristiana*, Madrid, HOAC, 1994. (Primer curso: Tema cuarto).

tropología», primera concreción de la fe. Ambas acompañan el discernimiento cristiano al decantarnos por un proyecto o modelo global de sociedad, al elegir una mediación política partidista y al procurar, en todo momento, que se mantengan en el horizonte del bien común.

Esa visión global de la realidad y, especialmente, el modelo de sociedad, ha de ser coherente con la fe conforme a tres criterios, antropológica y éticamente, centrales: la dignidad fundamental del ser humano, su constitutiva y universal sociabilidad y la primacía inequívoca del débil en la prácticas políticas cotidianas, por lo general, divergentes.

Luego el legítimo pluralismo político de los cristianos tiene su límite propio en unos mínimos morales sobre la persona y la sociedad, entendidos a partir de la «suerte» de los últimos, y perseguidos mediante formas muy variadas de no violencia activa en la acción política¹⁴; la **vida digna** para todos, con especial atención a los más débiles y excluidos; la **libertad**, como ejercicio de participación protagonista de los afectados en todos los ámbitos y, sobre todo, en los más determinantes para la vida social: la economía, la política y la cultura; la **justicia**, como igualdad de oportunidades para el desarrollo integral de la persona y de los pueblos, sea mediante la reforma de las estructuras sociales, sea mediante una praxis política alternativa; y el aliento cálido y complementario de la **solidaridad** con los más necesitados, son otras tantas claves de identificación moral para los cristianos.

No son las únicas, ciertamente. Hay muchas relaciones de criterios al respecto, y muy pertinentes, pero la clave sustentadora será, siempre, y a mi juicio, la suerte de los más débiles y pobres, como destinatarios de la justicia y como sujetos políticos de su propia causa.

Ese horizonte antropológico, ético y político, constituye el ámbito de la libre y personal elección de nuestras mediaciones políticas partidistas. Sin duda, habremos oído a la gran comunidad, sobre todo, en su Teología Moral y en la Doctrina Social de la Iglesia; también a la comunidad local, y su enseñanza social particular (OA, 4); habremos oído a otros conciu-

¹⁴ La tentación de usar la violencia, con modos y para fines injustos, es la tentación, en primer lugar, ¿del poder? La sospecha y el cuidado, en este sentido, nunca estarán de sobra. Cfr., AQUINO, M. P. - MIETH, D. (Eds.), *¿El retorno de la guerra justa?*, en *Concilium* 290 (2001).

dadanos de probada rectitud personal, sabios en ideas éticas y convicciones humanistas (DH). Pero, al fin, hemos de decidir en conciencia, caso por caso, día a día¹⁵. Atentos, siempre, hoy y mañana, a la bondad de nuestra elección histórica. Nadie nos va a sustituir. Ni puede ni debe. Es nuestra responsabilidad. Lo exige nuestra mayoría de edad y la autonomía del mundo. Apelamos, sin duda, a una conciencia rectamente **informada**, pero desde el respeto a la libertad personal.

Todos los grupos políticos padecen, además, carencias y formulan algunos objetivos públicos de un modo que puede repugnar, en mayor o menor grado, a la conciencia moral cristiana. La conciencia rectamente **informada**, insistamos, atendiendo a la Palabra de Dios, a la tradición viva de la Iglesia, a la comunidad de referencia personal (*sensus fidei*), a las corrientes éticas humanistas en la experiencia de otros conciudadanos... ponderará y elegirá la propia opción. No hay otro camino.

En ese grupo, asociación o partido, activamos nuestro compromiso sociopolítico, de palabra y de obra, bajo la responsabilidad personal de cada bautizado. Los cristianos, por tanto, se coordinan pluralmente en política, no desde la religión, sino a partir de unas convicciones políticas peculiares.

A mi juicio, puede darse alguna ocasión o situación en que la comunidad cristiana local, o las comunidades particulares, discernan y aprueben una toma de posición ¿política? común, ante derechos humanos poco reconocidos, pues si se tratara de derechos violados, no cabría duda alguna sobre su legitimidad pastoral. En el primer caso, habrá que dar su espacio, en el sentido de dialogar y tender puentes, a las minorías de cristianos que no acepten el discernimiento comunitario más compartido. Será un ejemplo del pluralismo inconfortable y convergente de una comunidad de ciudadanos libres; inconfortable, es evidente; pero, también, convergente en cuatro principios: la opción eficaz por los necesitados; el perdón entre los hermanos; el amor por los enemigos; y el respeto a la mayoría como posición pública más representativa del sentir eclesial en ese momento y lugar.

¹⁵ La democracia, recordémoslo, no nos asegura la solución de todos los conflictos, sino la posibilidad de que se manifiesten la mayoría de ellos, ¿cuántos más mejor!, y un cauce donde hallen procedimientos reglados y referencias valorativas para algún acuerdo, según el caso, definitivo o incipiente.

La última perspectiva que propongo, la elijo entre otras posibles, se refiere a un aspecto bastante práctico. Ante el pluralismo de las sociedades concretas y la diversidad de sus convocatorias, **¿qué actitudes políticas y pastorales deberíamos primar los cristianos, como individuos, y la Iglesia como realidad social?**

Me parece probado que un compromiso «público» liberador, en el sentido de que la caridad por la justicia impregne toda la vida pública y, por ende, el compromiso de la Iglesia con el mundo, tiene que afectar a toda la acción pastoral de los cristianos y, muy especialmente, **a su propósito evangelizador. ¿En qué sentido?** En primer lugar, nos exige ser «honestos con lo real», es decir, aguantar los hechos y sus causas; intentar comprenderlos en su complejidad, sin rehuirlos, y no callar sobre cómo interpelan a la propia Iglesia. Los derechos humanos van a ser, sin duda, el punto de referencia más destacado.

El compromiso público liberador nos incita, además, al ejercicio normalizado de un talante cívico mucho más democrático, en atención a la extraordinaria diversidad de nuestras sociedades; y a la vez, un talante mucho más crítico, considerando la fuerza cultural de que gozan, al menos en ciertos ambientes de «la inteligencia», la indiferencia religiosa y el relativismo axiológico.

sabemos que la razón crítica tiene su mínimo moral inexcusable en la pregunta por la suerte de los más débiles en cada conflicto de derechos

Este sentido crítico y democrático nos va a reclamar un ejercicio de convivencia social donde aprendemos a desarrollar actitudes muy nuevas y concretas. Así:

Nos ponemos en el punto de vista de los otros, para conocer sus opiniones y, en su caso, ver qué derechos reclaman o qué razones aducen.

Sabemos que la ley debe proteger aquello que es imprescindible para el bien común, y esto exigimos de su parte; sin embargo, el cambio de ideas es una acto de libertad que corresponde a cada ciudadano.

Sabemos que el conflicto de bienes cívicos hay que ordenarlo conforme a criterios y maneras morales, es decir, apelando a la razón crítica que argumenta y acuerda unos medios democráticos, y no al pragmatismo o a la irracionalidad dogmática.

Sabemos que la razón crítica tiene su mínimo moral inexcusable en la pregunta por la suerte de los más débiles en cada conflicto de derechos. Sobre esto no puede guardar silencio sin pervertirse.

Sabemos que el objeto del diálogo y la negociación es el logro de algún pacto en los conflictos de intereses y derechos. Éstos admiten, a veces, un punto de encuentro equilibrado por justo; pero, otras veces, el conflicto antagónico sólo deja espacio para un punto de encuentro democrático que, a duras penas, si nos libra de la guerra o la injusticia radical¹⁶.

*compartimos gestos solidarios con
los mejores empeños ajenos,
renunciando al protagonismo
por el simple prurito de la
exclusividad cristiana*

Respecto a estos casos, cabe decir que los pactos democráticos, por muy provisionales y precarios que parezcan, salvo que se quiera colar la injusticia pura y dura, lo cual no es un pacto democrático, sino un chantaje, son siempre más razonables que las soluciones que

proceden de la simple fuerza; sin ninguna duda, tratándose de la fuerza del terror; pero también deja mucho que desear la fuerza que se escuda en un procedimentalismo democrático ramplón.

Sabemos que el posibilismo histórico, cuando se refiere a consentir el mal menor para lograr el bien posible, hay que probarlo, en cuanto a su «necesidad», caso por caso, pues el pragmatismo es la primera tentación de la política y, quizá, de la vida en general.

Sabemos que, a la hora de elegir soluciones partidistas, hay que comparar situaciones políticas reales, con otras que, previsiblemente, también puedan llegar a serlo, para no falsificar el discernimiento moral por carencia de sentido histórico.

El carácter político de la fe cristiana

Sabemos que medios y fines forman un conjunto o proceso político homogéneo. Todo discernimiento moral ha de referirse a esa unidad constitutiva y dialéctica de medios y fines en los procesos sociales.

Sabemos, como cristianos, que la fe exige una lógica de la fraternidad con los hermanos, del perdón a los enemigos y de la gratuidad en las relaciones humanas que va más allá, éticamente, de la equivalencia mercantil y la estrategia política. La fraternidad, el perdón y la gratuidad, bien discernidos, quizá sean la forma moral más honda de acoger, cristianamente, la experiencia personal de Dios como Misericordia entrañable; y, a la vez, darle una traducción política, personal y estructural, en la sociedad y en la Iglesia, constituye la novedad más peculiar de la fe en relación a la sociabilidad humana.

Y si **directamente** nos fijamos en el compromiso social de los cristianos, es decir, la **traducción social de la caridad**, bien podrían subrayarse **las actitudes que se reflejan en estos comportamientos**:

Ejemplarizamos la presencia de la diaconía eclesial en los ambientes y problemas sociales con menor eco político y mediático, es decir, pobres hasta el extremo de no tener poder de presión y negociación.

Nos iniciamos en formas y ocasiones cotidianas de presencia solidaria, porque es el camino privilegiado para crecer en conciencia ciudadana.

Compartimos gestos solidarios con los mejores empeños ajenos, renunciando al protagonismo por el simple prurito de la exclusividad cristiana.

Aceptamos y sabemos vivir en medio de un pluralismo eclesial inconfortable, sin duda, pero convergente en torno a los pobres, el perdón ofrecido y el amor no violento.

Vigilamos el respeto de los derechos humanos en la vida interior de la Iglesia, y en su acción pastoral, y reconocemos que apelar a los derechos humanos en el seno de la Iglesia nunca puede parecer inadecuado. Si se piensan desde la fraternidad evangélica, mejor se podrá reconocer su riqueza de matices y efectos democratizadores.

La insistencia del Vaticano II en la categoría «Pueblo de Dios», y en una comprensión renovada de la Iglesia, tiene que verificarse en la igualdad

fundamental de todos los cristianos, en cuanto a su dignidad y derechos-deberes básicos, y en el ejercicio comprobado de los ministerios eclesiales como «servicio».

Practicamos la paciencia y la prudencia al compás de los más sencillos y pequeños, para no ejercer de vanguardia que lo sabe todo y dirige a todos. Nos importa, en serio, lo que hace cada cristiano por sí mismo, según su momento y el crecimiento personal de su compromiso.

Queremos servir, sin ignorar aquello en que el mundo quiere ser servido; aspiramos a un discernimiento, de ida y vuelta, entre la Iglesia y los diferentes grupos de la sociedad. Cómo y en qué quiere la gente ser servida y si podemos hacerlo, o no, y por qué, estas son las preguntas que nos ocupan.

Más allá del derecho que nos pueda asistir, como Iglesia, en una sociedad democrática, nos importa cómo somos percibidos por esa sociedad a la que queremos evangelizar y por qué razón las cosas suceden así.

Creemos que la mejor aportación cristiana a estas sociedades, plurales, complejas y hasta desconcertadas, ha de consistir en hombres y mujeres con otros hábitos de juicio y de consumo, otra mentalidad o cultura, una manera de sentir e interpretar el mundo que destaca el ser sobre el tener, lo nuestro sobre lo privado y corporativo.

Sabemos que la Doctrina Social de la Iglesia y toda la Teología Moral Social están, ahí, para acompañar el discernimiento y el compromiso efectivo de la caridad, en instituciones y movimientos solidarios, con vocación personal y estructural, asistencial y política, material y moral. No les pedimos más, ni nos pueden dar menos.

Somos conscientes de que sólo trabajamos aspectos parciales de la liberación integral del ser humano, proyectándonos desde la conversión moral al compromiso social y político; lo hacemos en **mediaciones nuevas o clásicas**, sabiendo que estamos ante dinámicas lentas, donde aprendemos a vivir con los pequeños, y si es posible, como ellos; nos implicamos sin mitos ni realismos estériles, conocedores de las posibilidades de los pobres y de las nuestras; nunca olvidamos que **«este tesoro lo llevamos en vasijas de barro...»**.

El carácter político de la fe cristiana

Valoramos la importancia de **una comunidad cristiana** para vivir la fe con toda la riqueza de sus expresiones; creemos que en ella puede animarse alguna forma de vida alternativa y, en todo caso, hallar numerosos estímulos para hacer más fácil la sintonía con otros movimientos sociales liberadores; ellos son, de un modo relativo, como nosotros, semilla donde germina ya sí la salvación de Dios, su Reino de Justicia.

Sabemos, **por fin**, que nada ni nadie nos librerá del esfuerzo requerido por un discernimiento prudencial, hecho a la luz del Evangelio, muy atento a una específica situación local (OA 4) y al modo de vida de cada uno. Al fin y al cabo, se trata de aceptar y de ejercer la mayoría de edad que, como cristianos y ciudadanos, nos corresponde. ■