

Cristianos, política y nueva evangelización

Ildefonso Camacho, SJ

Facultad de Teología. Granada
E-mail: icamacho@probesi.org

Recibido: 25 abril 2013

Aceptado: 3 junio 2013

RESUMEN: La fe y la vida cristiana desembocan de modo natural en la política. No en la política entendida como conquista a ultranza del poder ni tampoco como un proyecto unilateral de conformación de la realidad social. Una política, más bien en clave de paradigma de integración y superación, sin olvidarse del necesario paradigma martirial; claves del todo necesarias para que la política siga siendo moral y haga posible el sueño de Dios cuando creó al hombre.

PALABRAS CLAVE: cristianismo, compromiso político, democracia cristiana, *Octogesima adveniens*, paradigma integrador, paradigma de superación, paradigma martirial, moralidad.

Christians, Politics and New Evangelization

ABSTRACT: Both Christian faith and life discharge in a natural way into politics. Not in politics known as a conquest of power or as a unilateral project of social reality conformation. Rather, in politics as a key of the integrating and overcoming paradigm, without forgetting the necessary marital paradigm; really useful keys so politics continues to be moral and makes God's dream when he created the human being possible.

KEYWORDS: christianity, political commitment, Christian democracy, *Octogesima adveniens*, integrating paradigm, overcoming paradigm, marital paradigm, morality.

Posiblemente el título escogido desanimará a más de un potencial lector. No estamos en tiempos propicios para el compromiso político de los cristianos, y el Año de la Fe proclamado por Benedicto XVI probablemente podríamos emplearlo en la Iglesia para cosas más provechosas... Pero a esta ló-

gica se puede contraponer otra: precisamente el nivel de deterioro a que hemos llegado es un estímulo para tomar muy en serio lo que está ocurriendo y hacerlo objeto de nuestra reflexión en el marco de la renovación que el Año de la Fe pide a la Iglesia. Esta convicción es nuestro punto de partida.

Lo que ha ocurrido últimamente en Italia representa un paso más de esta crisis política. Podríamos llamarla «irrupción de la antipolítica dentro de la política». Ya no son los «indignados» clamando «lo llaman democracia y no lo es» o «no nos representan», pero al margen de cauces políticos. Ahora es un partido político (?) que se autodenomina «Movimiento 5 Estrellas» y que concurre a unas elecciones democráticas en las que obtiene un éxito significativo: una vez «dentro» se esfuerza por bloquear el normal funcionamiento democrático negándose a apoyar a partido alguno. La antipolítica «aglutina los deseos de renovación, pero también la rabia antisistema de quien ya no es capaz de distinguir entre derecha e izquierda, y quiere mandarlos a todos a casa»¹. Quizás los italianos han sido pioneros construyendo nuevos cauces de actuación para lo que en otros países aún se manifiesta como movimiento alternativo al margen de la política institucionalizada. Por eso la situación es grave: no se reduce a una crisis coyuntural, hay síntomas de modelo agotado...

Ahora bien, esta crisis tan aguda de la política ¿no nos está hacien-

¹ Son palabras de Ezio Mauro, Director del diario *La Repubblica*, en artículo que reproduce *El País* (19 de mayo de 2013), 6.

do comprender el valor de la política, precisamente a partir de las deficiencias que constatamos? De la democracia ¿no cabría decir algo parecido, a pesar de la dificultad práctica nacida de querer conjugar participación efectiva y eficacia, ese equilibrio casi imposible que ha sido siempre la cruz de este modelo político?

Más aún, los creyentes nunca se han sentido del todo a gusto en el escenario político y particularmente en la democracia. A las causas tradicionales, diversas, se añaden hoy el escaso atractivo de una política tan desfigurada y el marco tan laicista en que normalmente se mueve. Pero todas estas son razones para abordar más sistemáticamente el problema, un problema que es también de la Iglesia y que no debe quedar al margen en esta renovación a que se nos invita en el Año de la Fe.

Un escenario tradicionalmente incómodo

Ya lo hemos dicho. Los cristianos hace tiempo dejaron de sentirse cómodos en el escenario político. Al menos, desde que se producen los cambios profundos que acabaron con el antiguo régimen en la época moderna.

El Estado de derecho y el Estado democrático, que sustituyeron al Estado absoluto, vinieron de la mano de movimientos revolucionarios e inspirados por la ideología liberal. A lo largo de todo el siglo XIX es implacable la confrontación de la Iglesia con el liberalismo, considerado (muchas veces sin nombrarlo) el exponente más acabado del espíritu moderno. Todavía el último papa del siglo, León XIII, caracterizado por sus deseos de tender puentes a este mundo moderno del que tanto se había alejado la Iglesia, muestra reservas sustanciales hacia el modelo político que se está imponiendo. En su encíclica *Immortale Dei* (1885) contrapone la concepción cristiana del Estado a lo que llama el «derecho nuevo»: según éste, la sociedad política es fruto de un acuerdo entre los individuos (contrato social), la autoridad es mera delegación del pueblo, el Estado no tiene ninguna obligación para con Dios ni ha de profesar religión alguna. Detrás de todo esto percibe una concepción de la libertad que no se somete a ninguna instancia superior, incompatible con una visión cristiana, para la que la libertad ha de someterse últimamente a Dios.

De todos modos esta posición oficial no impidió el debate en el seno de la Iglesia durante el si-

glo XIX entre los más intransigentes y los más posibilistas. En todo caso estas reservas explican que en estos años los católicos se inclinaron por la presencia más en el campo social que en el estrictamente político. Mientras que eran pocos los católicos que optaban por inscribirse en un partido y participar como elector en unas elecciones, se multiplicaron las iniciativas en favor de los trabajadores. Aunque éstas estuvieran marcadas por cierto paternalismo de las clases patronales, supusieron una ayuda indiscutible para afrontar los problemas de una clase trabajadora indefensa ante el avance del capitalismo liberal.

Esta ausencia de los católicos de la política activa –de graves consecuencias por tratarse de una época en que se están fraguando las modernas democracias– estuvo también motivada por otra circunstancia: la llamada *cuestión romana*. Durante siglos se había considerado en la Iglesia que la independencia del papa para poder ejercer su función universal exigía que él tuviera soberanía plena sobre un territorio. La invasión de los Estados Pontificios en 1870 y su aneación al naciente Reino de Italia fue considerada en la Iglesia como una usurpación injustificada. La consecuencia fue la prohibición a los católicos italianos de participar

en la vida política del país, porque hacerlo hubiera significado reconocer al nuevo Estado italiano su legitimidad. Esta prohibición, reiterada en varias ocasiones, quedó formulada de forma tajante en una comunicación de la Sagrada Penitenciaría a los obispos italianos: *non expedit* (10 de septiembre de 1874), «no conviene la participación ni como electores ni como elegidos»².

Aunque los destinatarios del *non expedit* eran los católicos italianos, su influjo se hizo notar en otros países europeos y contribuyó a desalentar entre muchos católicos el compromiso político. La prohibición, aplicada más suavemente en los años siguientes, no fue abrogada hasta 1919 (Benedicto XV): ello permitió el nacimiento del Partido Popular Italiano, de don Luigi Sturzo, como partido de inspiración católica, aconfesional e independiente de la jerarquía.

Hacia el acercamiento

Estas reservas a la participación política no podían mantenerse indefinidamente. Algunas iniciativas surgieron buscando una cierta

reconciliación de los creyentes con esta sociedad moderna, aunque en ella pesaran tanto ideologías lejanas a la fe.

Una muestra de estos esfuerzos de acercamiento es Jacques Maritain. De familia protestante, se convirtió al catolicismo y vivió inicialmente muy cerca del movimiento *Action Française*, que rechazaba la modernidad y la democracia liberal, convencido de la oposición irreductible entre régimen de cristiandad y revolución francesa. Pero fue su formación tomista la que le permitió evolucionar desde ese radicalismo. El concepto tomista de analogía le ayudó a hacer una lectura más matizada huyendo de la contraposición de extremos. En tres puntos podemos sintetizar su aportación:

1. El ideal de cristiandad fue válido en su tiempo. Ya no. En ese orden de lo temporal hay que atender no solo a los principios, también a las circunstancias históricas. Hoy son otras las circunstancias que hacen inválido aquel modelo. Maritain propone como alternativa una *nueva cristiandad*.
2. Esta nueva cristiandad se apoya sobre la separación temporal/espiritual, tan propia del cristianismo desde sus orígenes (ni siquiera fue ignorado en la

² Todavía durante el pontificado de León XIII el Santo Oficio, en julio de 1886, aclaró que la fórmula *non expedit prohibitionem importat*.

época de cristiandad). Porque arranca del «Dad al César lo que es del César y a Dios...». En las nuevas condiciones históricas habría que ir a un «Estado laico vitalmente cristiano». En eso consistiría una auténtica democracia, sistema que hunde sus raíces en los orígenes cristianos.

3. La distinción espiritual/temporal no excluye cierto influjo del orden espiritual sobre el temporal. La nueva cristiandad consiste precisamente en conseguir que lo temporal esté inspirado por lo cristiano, pero no como algo que se impone desde la autoridad, sino como una savia que lo alimenta. Y esa es la tarea principal de los laicos. Aquí introduce Maritain la distinción entre actuar *en cuanto cristiano* (es decir, involucrando a la Iglesia) y actuar *en cristiano* (una acción política donde el laico procura renovar en cristiano el orden temporal)³.

La democracia cristiana como partido político nacerá bajo esta inspiración: encontrar un espacio para que los creyentes puedan acometer esta tarea sin la contaminación de ideologías difícilmente compati-

bles con la fe. Las reservas de la Santa Sede a la creación de un partido político de inspiración cristiana, que fueron un obstáculo decisivo a principios del siglo XX, desaparecieron después de la Segunda Guerra Mundial bajo una doble motivación: estas nuevas ideas que iban encontrando acogida en ambientes eclesiales y jerárquicos; además la necesidad de establecer bases que impidieran el resurgimiento de regímenes totalitarios y la urgencia de hacer frente al avance del comunismo sobre todo en Italia.

El verdadero giro: Concilio Vaticano II

Maritain pasará a la historia como testigo cualificado de esta búsqueda de nuevos caminos. Se le reconoce además una influencia estimable en el Vaticano II. Y fue aquí donde se dieron pasos sustanciales que constituyeron un giro definitivo en las relaciones Iglesia/sociedad (moderna). Ese espíritu que inspiró al Concilio facilitó el (re)encuentro. Concretaremos este espíritu en diez puntos, en referencia a los documentos conciliares. Los cinco primeros atañen a las relaciones Iglesia/sociedad (distanciándose de la doctrina que se consolidó durante las grandes controversias del siglo XIX); los

³ Para todo esto, véase una de las obras más representativas de J. MARI-TAIN, *Humanismo integral*, publicada en 1936 en París.

cinco restantes describen una nueva forma de entender la Iglesia y las consecuencias para su presencia en esta sociedad:

1. Neta distinción entre Iglesia y sociedad política (*Gaudium et spes*, n. 76). Son dos realidades «independientes y autónomas», vinculadas por «una sana colaboración». Esto es más importante en sociedades pluralistas. Se ponen así las bases para superar definitivamente toda tentación de que una de ellas pretenda someter a la otra ejerciendo cualquier tipo de control.
2. Reconocimiento del derecho a la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*, n. 2). Entendido como ausencia de coacción en materia religiosa, supone un enfoque nuevo, coherente con la tradición cristiana, pero alejado de la doctrina de la única religión verdadera, que la Iglesia había defendido con tesón desde finales del siglo XVIII. Este nuevo enfoque, centrado en el sujeto humano, hace suyo el postulado del respeto a la conciencia individual.
3. Autonomía de las realidades temporales (*Gaudium et spes*, n. 36). Todas las realidades del mundo han sido creadas por Dios, son esencialmente buenas y están sometidas a sus designios. Pero son autónomas y corresponde al hombre investigar sus leyes y dinámismos sin que tenga competencia sobre ellas ninguna otra autoridad (tampoco la Iglesia).
4. Valoración positiva de la política (*Gaudium et spes*, n. 74). La política, que se ocupa de garantizar un orden de convivencia para todos en una sociedad plural, permite que todos los ciudadanos puedan buscar la realización de sus propias aspiraciones de modo pacífico sin que se imponga la ley del más fuerte.
5. Una visión dinámica (histórica) de la realidad (*Gaudium et spes*, sobre todo cap. 3 de la Primera Parte). La realidad no es un escenario estático, sino en permanente cambio (más en la época actual). La Iglesia se siente peregrina con la humanidad; en un mundo en cambio se ve obligada a escrutar los signos de los tiempos (*ibid.*, n. 4) para adaptar su mensaje a las condiciones de cada momento. No le basta acudir a un depósito doctrinal imperecedero.
6. Dimensión misionera de la Iglesia (*Lumen gentium*, n. 1). En esta sociedad plural y secular la Iglesia recupera el sentido de la misión como su propia

naturaleza y razón de ser. No es una comunidad cerrada sobre sí, sino abierta al mundo, al que tiene que llevar el mensaje de salvación de Dios. En este sentido es *sacramento* de la unión del ser humano con Dios y de la unidad de toda la humanidad. Este mensaje lo ofrece al sujeto libre, no lo impone como doctrina inexcusable.

7. La Iglesia como pueblo de Dios (*Lumen gentium*, cap. 1). Todo esto es tarea que corresponde a cada creyente como expresión de su vocación cristiana. Esta vocación, que se visibiliza en los sacramentos de la iniciación cristiana, es previa a la diferenciación de funciones en la Iglesia. Tras siglos en que se subrayó como determinante la diferencia en la Iglesia entre jerarquía y laicos, ahora se pone por delante la vocación común a todos y la misión que de ahí deriva.
8. Laicos y renovación cristiana del orden temporal (*Apostolicam actuositatem*, n. 7). La misión de la Iglesia no tiene como únicos destinatarios a las personas; su acción alcanza también al orden temporal (al conjunto de realidades naturales, sociales e institucionales con que Dios ha rodeado al hombre). Esas realidades, en sí

buenas como salidas de las manos divinas, pueden perder su norte: a los laicos corresponde la tarea de renovarlas continuamente en el espíritu del Evangelio.

9. Laicos y participación política (*Gaudium et spes*, n. 43). Si el compromiso político es tarea recomendada a todos, los cristianos deben implicarse con una ejemplaridad mayor. La importancia de la política así lo exige, y hay que hacerlo superando una moral individualista e intimista, con formas de presencia que incluyen el testimonio y el compromiso por mejorar las estructuras.
10. El pluralismo de opciones (*Gaudium et spes*, n. 43). En una sociedad plural las diferencias deben ser aceptadas y respetadas desde una actitud de diálogo. Es más, esas diferentes opciones se encontrarán también entre los creyentes, porque el actuar bajo la inspiración del Evangelio no garantiza que todos lleguen a idénticas conclusiones. Hay que asumir responsablemente las propias sin empeñarse en reclamar para sí en exclusiva la autoridad de la Iglesia. El laico tiene un margen de actuación, la cual no está totalmente determinada por las orientaciones oficiales.

En línea con el Concilio hay que situar el pontificado de Pablo VI, que se inicia con una encíclica programática (*Ecclesiam suam*, 1964) titulada: «Los caminos que la Iglesia católica ha de seguir en la actualidad para cumplir su misión». Casi media encíclica se dedica al diálogo, según Pablo VI la mejor manera de configurar las relaciones de la Iglesia con el mundo⁴. Por el momento en que se publica, supuso un importante impulso para el Concilio y sus deseos de diálogo con la sociedad moderna.

En el terreno político hay que destacar además la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), un documento que no tuvo el rango de «encíclica» probablemente por estar demasiado cercana la polémica que suscitó la *Humanae vitae* (1968). Pero su interés es indiscutible por el elogio que se hace de la democracia, como la mejor respuesta a las aspiraciones del hombre moderno, y la exhortación a los católicos para que se impliquen en ella. Sin embargo, es otro el punto donde Pablo VI avanza más sobre la senda trazada por el Concilio: la distinción entre ideo-

logías y movimientos históricos y el reconocimiento de que los creyentes pueden afiliarse a estos últimos a pesar de que las ideologías que los inspiran sean incompatibles con la visión cristiana del hombre. Sólo se les pide un honesto discernimiento sobre el nivel de compromiso asumible.

Si se tiene en cuenta que se está hablando de «movimientos históricos» inspirados por el liberalismo y por el socialismo (partidos políticos, habría que decir), esta postura tiene dos consecuencias importantes. Primera: se abren alternativas para el compromiso político cristiano que no tienen que estar vinculadas a un partido de inspiración cristiana, lo que amplía el abanico de posibilidades. Segunda y más importante: se remite al discernimiento de cada uno confiando a la persona la última decisión, aunque poniendo en guardia sobre los peligros de una adhesión incondicional a dichos partidos.

Nuevas incomodidades para el compromiso político

Cuando parecían en principio superadas las reservas de los cristianos hacia el compromiso político emergen otras, no totalmente diferentes de las analizadas. Más que nuevas, son la profundización de

⁴ Cuatro rasgos deben caracterizar a este diálogo: claridad, mansedumbre, confianza y prudencia. «En el diálogo así ejercitado se realiza la unión de la verdad y de la caridad, de la inteligencia v del amor» (nn. 75-76).

las anteriores: tienen que ver con los extremos a que ha llegado el pluralismo ético, especialmente en la ética de la vida (aborto, eutanasia, manipulación genética...). Han sido preocupación manifiesta de Juan Pablo II y Benedicto XVI; además han favorecido enconados enfrentamientos entre sectores de la Iglesia y grupos ajenos a ella, en contextos de fuerte radicalización que no facilita el diálogo.

Cuestión de fondo: este pluralismo, ¿no está derivando en un relativismo moral inadmisibile?, ¿es aceptable la democracia cuando la única verdad se identifica con el resultado de una votación parlamentaria?

Juan Pablo II (*Centesimus annus*, 1991) reafirma que «la Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático» (n. 47), pero lo hace tras denunciar las dificultades de los católicos para ser aceptados en ella:

«Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fieles desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según

los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder» (n. 46).

Años después (2002) esta preocupación fue objeto de una intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*.

En ella se denuncia el «relativismo ético», en base al cual «los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales», mientras que «los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural». Es lógico que se pida a los cristianos coherencia con su propia fe a la hora de votar. Más complicado es el caso de quienes participan más directamente en la vida política. Solo se les aceptaría una postura más matizada en el caso de una ley abortista, siguiendo lo que estableciera Juan Pablo II en *Evangelium vitae*, cuyas palabras se transcriben literalmente: «Un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apo-

yo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública» (n. 4)⁵.

En el contexto actual de la nueva evangelización

La nueva evangelización ofrece elementos que pueden enriquecer nuestra reflexión. Para eludir los lugares comunes comenzamos precisando lo que entienden por nueva evangelización Juan Pablo II y Benedicto XVI. Cinco rasgos destacaríamos⁶:

- «Nueva» implica no ser la primera: hubo una evangelización previa, pero hoy ha perdido su vigor y se siente necesaria una renovación de la fe de muchos, de colectivos completos.
- Sus primeros *destinatarios* son las *personas*, muchas de ellas ale-

jadas, a las que se invita a una verdadera conversión.

- Pero hay también *una dimensión social y cultural*: si el cristianismo de otro tiempo llegó a impregnar las instituciones y las costumbres que la evolución reciente está debilitando y hasta eliminando, hay que poner el acento ahí, aunque se haga, no desde una autoridad indiscutible, sino como una propuesta que compite con otras alternativas.
- La nueva evangelización en la Iglesia es *tarea de todos*, en consonancia con la eclesiología del Vaticano II y con los retos sociales que implica; sus *instrumentos* serán la palabra, el testimonio y el compromiso de transformación de las estructuras.
- Esta tarea exige comenzar por la *reevangelización de los cristianos*, el redescubrimiento de la fe, no solo por la magnitud de los retos, sino porque se ha producido una cierta secularización interna de la Iglesia que está debilitando su vigor espiritual.

La nueva evangelización implica una llamada a redoblar el interés por la vida política y ofrece *oportunidades* innegables para ello. Cuatro aspectos destacamos:

- El pluralismo de nuestras sociedades puede considerarse ya un

⁵ La cita está tomada de JUAN PABLO II, Carta encíclica *Eoangelium vitae*, n. 73.

⁶ Para todo esto puede verse: D. MOLINA MOLINA, «La Iglesia en estado de evangelización»: *Proyección* 49 (2012), 159-176, y los documentos que ahí se citan. Cf. también: S. MADRIGAL, «La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la 'nueva evangelización'»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012), 255-289, que se basa sobre todo en los *Lineamenta* preparados para el Sínodo de 2012.

hecho irrevocable, lo que hace a la política más necesaria para gestionar la pluralidad.

- Es preciso superar una visión intimista y espiritualista de la fe, según la cual los cristianos se recluyen en sus propias plataformas (y a veces demasiado a la defensiva en ellas); si a esto se une una visión pesimista y negativa de nuestra sociedad, la Iglesia tiene el peligro de derivar en *ghetto* o en secta.
- Para inspirar cristianamente las instituciones, la actividad política es un instrumento muy adecuado, porque en un mundo pluralista esta tarea pasa por un continuo debate público entre distintas alternativas.
- Para esta tarea una presencia diferenciada en todos los ámbitos de la vida social y política, donde se alíe la competencia profesional con unas profundas convicciones morales, es más esencial que nunca. Es el camino, además, para salir de una Iglesia clericalizada, donde todo tiene que pasar por el clero y sus cauces.

Pero estos retos requieren cristianos bien concienciados de la responsabilidad que se ciñe sobre ellos. Tres exigencias son de destacar:

- Profundidad en la vivencia cristiana: verdadera experiencia vi-

vida y reflexionada, capaz de «dar razón de la propia esperanza».

- Osadía para hacer frente a los retos, ni pocos ni sencillos, derivados del pluralismo existente y los obstáculos a que los cristianos recuperen su cuota de presencia pública.
- Apoyo de las comunidades cristianas, no para convertirlas en plataformas políticas, sino como estímulo para quienes asumen ese compromiso y ayuda para discernir opciones, superando esa etapa en que la política se consideraba tabú en el seno de tales comunidades.

El compromiso político vivido como tensión

Todo lo que antecede puede llevar a concluir que el compromiso político no es fácil para el creyente: nunca lo fue, pero ahora lo es menos...

Tenemos que liberarnos de esa concepción de la política tan extendida en ambientes eclesiales: en la política vale todo con tal de conservar el poder, y esto justifica cualquier tipo de negociación o «componenda», incluso la renuncia a los ideales políticos o a los programas elaborados y ofrecidos. El espectáculo que nos rodea abo-

na desgraciadamente esta imagen. Por eso mismo, hay que no dejarse obsesionar por ella.

La política es lucha por el poder: no hay que negarlo. Pero el poder no es el fin, sino medio que ha de emplearse al servicio de la convivencia de todos. En sociedades plurales la política es «el arte de hacer lo mejor posible en unas condiciones determinadas»⁷. Y esto significa:

- Capacidad de *diálogo* para comprender las posiciones de todos como punto de partida para un discernimiento sobre opciones posibles⁸.
- Moverse entre la *negociación* (en la que todos ceden algo para llegar a un acuerdo) y la búsqueda de *consenso* (en que todos avanzan juntos hasta donde es posible la coincidencia de posiciones, hasta donde empiezan las divergencias que, de momento, resultan inconciliables).

⁷ Definición de Daniel Innerarity, que tomamos de P. VALADIER, *En el espesor de las cosas. Compromiso o intransigencia*, PPC, Madrid 2013, 54. A este libro del jesuita francés (sobre todo a su capítulo 2, «Compromiso político») debemos muchas ideas de este apartado.

⁸ Sobre las condiciones de un auténtico diálogo siempre serán válidas las orientaciones de PABLO VI, encíclica *Ecclesiam suam*, nn. 54-111. Cf. también X. ETXEBERRIA, *Virtudes para convivir*, PPC, Madrid 2012, 83-88.

- Cierta *pragmatismo*, que reconoce que el ideal no es siempre posible a corto plazo, pero también que no se puede gobernar dejando excluida sistemáticamente a segmentos sociales significativos.

¿Es esto posible para el cristiano? Cabría aquí recordar que en la tradición cristiana se han combinado distintos paradigmas de relación con la sociedad: el *paradigma martirial*, de enfrentamiento directo (desde los mártires de las persecuciones romanas); el *paradigma integrador*, de acercamiento y reconocimiento a lo bueno de este mundo (desde los apologetas del siglo II, comenzando por Justino); el *paradigma superador*, que parte de la encarnación y ve en el cristianismo lo que supera todo lo humano (desde la Carta a Diogneto)⁹.

El compromiso político cristiano acentuaría el paradigma integrador, sabiendo que la aportación cristiana es humanamente enriquecedora (paradigma superador) y sin excluir en situaciones límite el testimonio radical (paradigma martirial).

⁹ Cf. M. VIDAL, *Concilio Vaticano II y teología pública. Un «nuevo estilo» de ser cristiano en el mundo*, Perpetuo Socorro, Madrid 2012, 203-238.

Pero esto supone vivir un difícil equilibrio en medio de fuertes tensiones de extremos, ninguno de los cuales se puede excluir, aunque, a primera vista, parecen inconciliables:

- Tensión entre la coherencia con la propia fe y el respeto al pluralismo, sabiendo que es preciso actuar para una sociedad plural sin ocultar las propias convicciones y ofreciéndolas como verdaderos valores que no se imponen, solo se proponen.
- Tensión entre la búsqueda de la verdad y el compromiso con una realidad compleja, sabiendo que las limitaciones de nuestras sociedades (la limitación de todo lo humano, en el fondo) nunca pueden hacer renunciar al ideal, que será siempre un móvil para una sana insatisfacción y para la crítica.
- Tensión entre la fe y la razón, sabiendo que ambas pueden purificarse recíprocamente, la razón para no creerse omnipotente y la religión para mostrar su auténtico rostro humano¹⁰.
- Tensión entre la vida privada y la condición ciudadana y

política, sabiendo dar testimonio con la vida personal de las convicciones cristianas, pero sin imponerlas a toda la sociedad.

- Tensión entre el mundo político y el mundo eclesial, sabiendo que sus lógicas y sus sensibilidades suelen no coincidir y que en los ambientes de Iglesia muchas iniciativas políticas no serán entendidas ni aceptadas.

Terminamos. Estas tensiones hay que soportarlas sin eliminar uno de sus extremos. En el fondo estamos experimentando la limitación y la complejidad de lo humano, así como nuestra condición de peregrinos. Bueno será concluir con unas palabras del entonces cardinal Ratzinger en una homilía a los diputados católicos del Parlamento alemán (26 de noviembre de 1981):

«Exigir lo que es grande tiene todo el atractivo de la moralidad; por el contrario, limitarse a lo que es posible parece ser una renuncia a la pasión de la moralidad, es como el pragmatismo del pusilánime. Pero, en realidad, la moral política consiste precisamente en resistir a la seducción de las grandes palabras, con las que se pone en juego lo humano y sus posibilidades. Lo que es moral no es el moralismo aven-

¹⁰ JUAN PABLO II ha insistido continuamente en la necesidad de este diálogo, por ejemplo en la encíclica *Centesimus annus*, n. 56.

turero que quiere realizar por sí mismo lo que corresponde a Dios, sino la honestidad que acepta las medidas del ser humano y realiza, dentro de ellas, la obra del hombre. No es la ausencia de todo compromiso, sino el

compromiso mismo, lo que constituye la verdadera moral en materia política»¹¹. ■

¹¹ Recogida en J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 165.